



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA

CICLO: XXVI

Il problema dell'ontologia nella *Scienza della logica* di Hegel

Direttore della Scuola : Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore : Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Dottorando : Federico Orsini

NOTA SULLE ABBREVIAZIONI

WdL = *Wissenschaft der Logik*, in G.W.F. Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden* (Bände 5-6), Redaktion E.Moldenhauer u. K.Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1969. Le citazioni riportano in numeri arabi il volume e la pagina dell'edizione tedesca, e mettono di seguito tra parentesi tonde il numero di pagina dell'edizione italiana della *Scienza della logica*. Per es. *WdL* 5/71 (57).

Enc. = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in G.W.F.Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden* (Bände 8-10), Redaktion E.Moldenhauer u. K.Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970. Le citazioni dall'*Enciclopedia* fanno regolarmente riferimento alla terza edizione pubblicata da Hegel. La sigla accompagna sempre il numero di paragrafo dell'opera. Dove vengono riportati i passi in tedesco, compare alla fine della citazione la sigla TW e l'indicazione in numeri arabi del volume e della pagina dell'edizione tedesca. Per es. TW 8/25. Dove si cita dall'edizione del 1817, l'indicazione bibliografica viene specificata in nota.

TW = G.W.F.Hegel, *Theorie-Werkausgabe (Werke in Zwanzig Bänden)*. La sigla accompagna sempre le citazioni tratte dall'*Enciclopedia* del 1830, da corsi di lezione, da relazioni private o da opere pubblicate diverse dalla *Scienza della logica* e dall'*Enciclopedia*. Per es. TW 3/28.

Metaph. = Aristotele, *Metafisica*, ed. by W.Jaeger, Oxford, 1957.

Eth. Nic. = Aristotele, *Etica Nicomachea*, ed. by I.Bywater, Oxford, 1894.

Phys. = Aristotele, *Fisica*, ed. by W.D. Ross, Oxford, 1936.

KrV = I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902 ss. (*Akademie Ausgabe*, volume 3-4).

PU = L.Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ed. by E.Anscombe, 1953, Blackwell, Reprint. 1999.

Introduzione: Hegel e il problema della metafisica

1.Introduzioni ‘antiche’ e ‘moderne’

Quando si considerano le introduzioni più celebri ai trattati filosofici, ci si imbatte nel paradosso di ogni introduzione alla filosofia come tale e nella differenza tra il modo ‘antico’ ed il modo ‘moderno’ di svolgere questa introduzione. Il paradosso, noto sin dal *Protreptico* di Aristotele, consiste nella circostanza per cui, da un lato, l’idea di un’*introduzione* ha senso solo se si perviene a filosofare a partire da un punto di vista che è esterno alla filosofia (non importa se esso venga valutato come una condizione di sapere o di mera opinione), ma, dall’altro, non è possibile accedere al punto di vista della filosofia continuando a parlare *a proposito* di essa, senza praticarla effettivamente, o almeno senza *iniziare* a praticarla, mettendo in atto un qualche distacco dall’insieme di idee, esperienze e situazioni che costituiscono la presupposizione passiva (naturale, storica, esistenziale, psicologica, ermeneutica) del nostro vivere e anche del nostro eventuale tentativo di accostarci alla filosofia. Ogni introduzione alla filosofia, dunque, è paradossale, in quanto non si può entrarvi dentro senza essere simultaneamente dentro e fuori di essa, ed è un’impresa circolare, poiché non ci si può ‘elevare’ dal terreno delle presupposizioni che abbiamo ricevuto e immediatamente ci coinvolgono al punto di vista filosofico senza dipendere da quelle stesse presupposizioni che la filosofia deve mettere in questione, dissolvere o giustificare.

La differenza tra il modo ‘antico’ e il modo ‘moderno’ di concepire l’introduzione è che mentre la filosofia greca antica afferma una continuità naturale tra la meraviglia (il naturale desiderio umano di conoscere la causa di fenomeni via via più complessi) e la manifestazione filosofica del vero, la filosofia moderna interrompe questa continuità, nel senso che critica la pretesa naturalità di tale legame e trasforma il desiderio ‘naturale’ di sapere in un’esigenza di libertà (dalla natura e nella natura) che si indirizza all’elaborazione di un *metodo* del sapere capace di realizzare tre obiettivi: (i) fronteggiare lo scetticismo verso ogni rapporto con la natura mediato dai sensi e dall’autorità (aristotelica ed ecclesiastica) attraverso la formazione di una rappresentazione matematico-intellettuale della natura fisica; (ii) assicurare il progetto di

auto-fondazione della filosofia o scienza; (iii) orientare, in virtù di questo progetto ‘teoretico’, il progetto ‘pratico’ di una vita umana basata sull’idea di padronanza di sé e sulla costruzione artificiale di un corpo politico.

Da un lato, l’introduzione al presente lavoro condivide con l’impostazione moderna il bisogno di prestare attenzione al metodo della filosofia e di sottoporre ad una critica radicale le presupposizioni che situano ed entro una certa misura condizionano la posizione del singolo ‘soggetto filosofante’ (e di una comunità storico-linguistica, potenzialmente universale, di tali soggetti) ed in particolare dell’ ‘interprete’ (inteso come colui che si rapporta ai problemi della filosofia non con l’intento di definirli e risolverli da sé una volta per tutte, ma con la convinzione che sia necessario studiarli interpretandoli, cioè passando *attraverso* la mediazione degli altri - i ‘filosofi’ – e della storia in cui i geni filosofici, gli interpreti ed i problemi si sono manifestati e costituiti).

Dall’altro lato, quest’introduzione non intende proporre una metodologia di lavoro (o una procedura da applicare nell’interpretazione di ogni autore della storia della filosofia), e, con l’impostazione antica, condivide la necessità di cominciare con la Cosa stessa. Che cosa significa la necessità della Cosa stessa? La Cosa stessa indica l’unione indissolubile del contenuto sostanziale (la ‘verità’) e del contenuto esperienziale (la ‘libertà’) della filosofia. La necessità che la contraddistingue significa la non-arbitrarietà della Cosa stessa e l’ineliminabile grado di passività con cui siamo esposti ad essa. La Cosa stessa non è ‘qualcosa’ che i filosofi o i loro interpreti detengano in loro potere, ma è piuttosto un processo automanifestativo a cui essi, insieme agli altri esseri umani, ma in un modo che è loro peculiare, prendono parte.

Questa caratterizzazione della Cosa stessa, però, sembra presupporre una definizione della filosofia (l’idea che la filosofia sia un’esperienza della verità mediante la libertà) che solleva domande sui termini che la compongono, e da ultimo l’obiezione scettica di aver assunto una nozione classica, ma non giustificata, di filosofia, prima ancora di aver cominciato a trattarne il contenuto.

Un modo per replicare allo scettico potrebbe consistere nel concedere la correttezza dell’obiezione di circolarità (solo muovendosi già nella Cosa stessa è possibile cercare di procurarsi la conoscenza filosofica di essa) e dichiarare che la sola differenza tra chi assume tale circolo e chi vi si oppone è soltanto la differenza tra chi ne

è consapevole e chi non lo è, ma in quel che segue non perseguirò questo argomento quasi-trascendentale (mostrare la condizione necessaria da cui dipende la possibilità dell'obiezione dello scettico, benché egli non la riconosca). Un altro modo di rispondere allo scettico è la decisione hegeliana di fare propria l'esigenza dello scettico – l'esigenza di non presupporre una definizione della filosofia – e di lasciare che la definizione dell'oggetto e del metodo della filosofia si generino nel corso di quell'attività che sola può compiere la sospensione delle presupposizioni di se stessa come di ogni altra attività: il pensare.

In ciò che segue vorrei, come interprete, introdurre ad un problema – il problema della metafisica – mostrando l'assoluta rilevanza attuale del passaggio attraverso l'elaborazione di esso ad opera della filosofia di Hegel, e tentare di riprodurre in qualche modo quel difficile equilibrio con cui Hegel, nelle introduzioni alle sue opere, si propone di comporre due esigenze: da un lato, l'esigenza di non frapporre tra sé e la Cosa presupposizioni estranee e metodologie preliminari, e, dall'altro, la necessità di non cominciare direttamente con la Cosa, a causa dell'esigenza di mostrare in quale rapporto la Cosa stia con qualcosa che Hegel chiama il punto di vista dell'epoca presente o attuale, e specificamente di mostrare attraverso la mediazione di quali presupposizioni e quali punti di vista (che per Hegel sono rispettivamente le tappe del cammino dello spirito umano e le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività) la Cosa si manifesta al punto di vista attuale. La prima è l'esigenza della 'libertà da presupposizioni' (*Voraussetzungslosigkeit*) della filosofia¹, la seconda è l'esigenza di cogliere il bisogno o l'urgenza storica della filosofia e di prendere una posizione rispetto alla complessità dei punti di vista filosofici dell'epoca moderna.

La presente introduzione vuole dunque esporre: (i) il problema che verrà trattato nel presente lavoro; (ii) come intende procedere (l'andamento generale dell'argomento); (iii) che cosa il lettore può aspettarsi (cioè 'in vista di che cosa' chi scrive procede come procede, le sue 'tesi' o prese di posizione verso il problema trattato). Il complesso di

¹L'esigenza di *Voraussetzungslosigkeit* non appartiene unicamente alla filosofia di Hegel, ma ad ogni forma di filosofia che non voglia cominciare con un'ipotesi né comportarsi come una scienza positiva, assumendo come nota l'esistenza del suo soggetto o tema, la sua definizione (di *che cosa* si occupa la filosofia) ed il suo metodo di trattazione (*come* se ne occupa). Ciò che contraddistingue la filosofia di Hegel, quindi, è un modo peculiare di comprendere la 'libertà da presupposizioni', un modo peculiare che, come tenterò di spiegare nell'introduzione e nel corso del lavoro, coinvolge i seguenti punti: (i) il rapporto essenziale della filosofia con lo scetticismo; (ii) una concezione idealista dell'oggettività del pensare; (iii) una concezione non nominalista dell'astrazione; (iv) una concezione circolare della fondazione del sapere.

questi tre punti fornirà un' indicazione e ed una delimitazione preliminari del compito interpretativo che qui viene assunto nei confronti del progetto filosofico di Hegel.

2. Tre questioni orientative

Il primo punto consiste nell'articolazione di tre questioni orientative. La prima questione riguarda la discussione implicata dalla *definizione* della metafisica (qual è il tema della questione metafisica?). La seconda questione si interroga sulla ragione della *distinzione* (tale o presunta) tra ontologia e metafisica. La terza questione consiste nel domandare quale sia il *sensu* della questione metafisica, e in che modo il concetto di 'sensu' sia o meno parte integrante del concetto stesso di metafisica. Porre o articolare queste tre questioni orientative è, in sede di introduzione, molto più importante che pretendere di dare ad esse una risposta esauriente e incontrovertibile. Nondimeno devo dare una qualche risposta che giustifichi perché ritengo che tali, e non altre, siano le questioni *orientative*.

La prima questione ha un carattere auto-riflessivo, in quanto è la questione metafisica su quale sia la questione metafisica e dunque la definizione del suo tema. Essa, inoltre, è una questione universale, in quanto non è motivata dalla soddisfazione di interessi pratici particolari, né mira a scoprire le proprietà di un dominio determinato di oggetti né a studiare l'uso empirico di un certo concetto. Essa, infine, è una questione radicale, poiché non assume come nota l'esistenza e la determinazione del suo contenuto. In questo senso, dunque, il 'contenuto' della metafisica non differisce, almeno in un senso negativo, dalla Cosa stessa (il contenuto della filosofia), poiché entrambi devono essere 'liberi da presupposizioni'. Se poi volessimo astenerci dal proporre una definizione semplicemente estensionale (chiamo 'metafisica' tutte le indagini che cadono sotto il titolo di 'metafisica') o stipulativa (elaboro un sistema della filosofia e stabilisco a mio arbitrio che in tale sistema il termine 'metafisica' ha questo o quel significato) della metafisica, e dare uno sguardo ad alcune definizioni storiche (ed in diversa misura influenti) della metafisica, ci accorgeremmo di variazioni che mostrano il carattere controverso della definizione. 'Metafisica', infatti, può significare: la teoria o l'indagine sulle molteplici cause prime di tutto ciò che è in quanto è (Aristotele); la scienza dell'unica sostanza di tutte le cose (Spinoza); la conoscenza dei principi primi, dei fini essenziali e dei limiti della ragione umana (Kant); la scienza

delle cose colte in pensieri, che valgono ad esprimere le essenzialità delle cose (Hegel)²; la proiezione di un mondo vero dietro un mondo apparente (Nietzsche); la volontà di comprendere l'ente nella sua totalità alla luce di una comprensione del tempo come semplice presenza (Heidegger); il tentativo di descrivere le caratteristiche strutturali più generali della realtà attraverso la pura riflessione (Dummett); la comprensione di come le cose nel senso più largo del termine si tengono insieme nel senso più largo del termine (Sellars); la ricerca della più plausibile teoria dell'intero universo, in quanto viene considerato alla luce della scienza totale (Smart); la scoperta di cattive ragioni per ciò che crediamo d'istinto (Bradley); il tentativo più generale di dare senso alle cose (A.Moore)³.

Questa chiarificazione sui caratteri della questione metafisica, congiunta all'effetto di spaesamento prodotto dalla diversità delle sue definizioni, permette di stabilire alcuni punti. (i) Se anche non si volesse ammettere, con Hegel, che la metafisica sia inevitabile, non è possibile tuttavia negare la possibilità della metafisica, poiché tale negazione presupporrebbe di porsi su un piano di universalità superiore a quello della metafisica. (ii) La questione di che cosa conferisca universalità alla metafisica, se sia la natura delle cose stesse, o la natura del nostro rapporto con le cose, o entrambe, o nessuna delle due, è una questione che, a seconda della definizione di 'metafisica', può risiedere all'interno o cadere al di fuori della metafisica. (iii) In considerazione dell'universalità e radicalità della metafisica, la questione di ciò che vi è dentro o ne sta fuori od oltre si connette al fenomeno moderno della critica, in forza della quale il filosofo che demarca il proprio progetto da quello che chiama 'metafisico' (considerato come dogmatico, autoritario, illusorio, mortificante, privo di senso o sorpassato) sta in realtà distinguendo tra due modi di muoversi dentro la metafisica, tra una 'cattiva metafisica' (con i caratteri sopra detti) e una 'buona metafisica' (la filosofia che si afferma passando attraverso la critica della cattiva metafisica). (iv) La metafisica si è qualificata e si qualifica o come una scienza che 'spiega' (non assumo qui la dicotomia neo-kantiana tra spiegare e interpretare) la totalità di ciò che è, o come una descrizione (che presuppone un'opera di spiegazione 'scientifica' fatta al di fuori della filosofia), o come un tentativo (una qualche impresa o ricerca) di dare senso alle cose,

²Cfr. il paragrafo §24 dell'*Enciclopedia* del 1830.

³Cfr. A.Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics*, (2013), p.1-2. Devo a Moore anche il rinvio alle definizioni di Sellars, Dummett, Smart, e Bradley.

un tentativo che, come tale, suggerisce il carattere possibile, non necessariamente scientifico né riuscito o compiuto, della metafisica.

Il carattere controverso o problematico della definizione della metafisica coinvolge i concetti che formano appunto l'oggetto delle altre due questioni (la ragione della distinzione tra ontologia e metafisica e il senso dell'impresa metafisica). Anche su tali questioni accenno qui alcune cose. La distinzione tra ontologia e metafisica risale storicamente al problema di come interpretare l'unità della filosofia prima di Aristotele, e se privilegiando la 'dottrina' delle categorie e in generale lo studio dei quattro modi principali di dire l'essere (secondo le indicazioni del libro *Gamma* e dei libri centrali della *Metafisica*) o il significato teologico della dottrina delle sostanze sovrasensibili e dell'intelletto divino come causa prima del movimento dell'universo (secondo alcune indicazioni del libro *Alfa* e del libro *Epsilon*, ma soprattutto secondo la teorizzazione del libro *Lambda*). La filosofia critica di Kant, che eredita questo problema sotto forma della distinzione wolffiana tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, rielabora in qualche modo la distinzione in questione attraverso la distinzione tra analitica dell'intelletto puro, che prende il posto dell'ontologia (intesa come conoscenza di cose in sé direttamente attraverso concetti), e dialettica della ragione o logica della parvenza (intesa come esame dell'impulso della ragione a trascendere l'esperienza per fare affermazioni sugli oggetti sovrasensibili rappresentati come anima, mondo e Dio). Lo scopo della logica dialettica non è fornire un *organon* della ragione pura che 'prenda il posto' della metafisica speciale, ma stabilire una volta per tutte l'impossibilità della ragione di avanzare pretese conoscitive (o 'teoretiche' o 'speculative') su entità sovrasensibili.

Occorre ricordare, però, che se, da un lato, l'esito della critica di Kant segna la fine dell'ontologia (metafisica generale) e della metafisica (dottrina del sovrasensibile) come scienze che aspirano ad un sapere *su* un regno di enti indipendenti da o trascendenti rispetto a la ragione, proprio la critica apre, dall'altro lato, alla possibilità di un'altra ontologia e di un'altra metafisica: un'ontologia come sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale e ad una metafisica critica, immanente all'esperienza, capace di esporre le sintesi a priori che legiferano sul dominio della natura fisica e sul dominio dei costumi (intesi come modi di agire resi possibili dal principio della moralità). Del tutto unilaterale, dunque, risulta la

presentazione di Kant come un mero distruttore della metafisica, e quindi anche la scelta di quegli interpreti che si richiamano ad una prosecuzione del progetto di Kant per sostenere una interpretazione anti-metafisica o non-metafisica della filosofia di Hegel. Quest'ultimo, d'altra parte, presuppone il tracollo della metafisica scolastico-razionalista ad opera della critica di Kant e vede in esso uno stadio irreversibile nella storia della filosofia.

Chiunque proponga una interpretazione ontologica e/o metafisica della filosofia di Hegel (ed in particolare della sua *Logica*) deve dunque fare i conti con una duplice circostanza. Primo, le rare occasioni in cui Hegel, nelle opere pubblicate, impiega il termine 'ontologia', egli vuole esplicitamente riferirsi soltanto a quell'indagine sulla natura dell'ente che forma la parte generale della 'metafisica dell'intelletto', con la quale egli intende *sia* la metafisica moderna pre-kantiana (considerata come una cosa del passato) *sia* la possibilità sempre presente di un pensare che, anche senza richiamarsi affatto alla *Schulphilosophie* di Wolff e Baumgarten, tenga ferme determinate presupposizioni, che Hegel si incarica di mettere a nudo nella trattazione enciclopedica della prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività⁴. Secondo, il concetto di 'metafisica' compare nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia* con una variazione di sfumature che risultano invece fattualmente assenti nel caso del concetto di 'ontologia', poiché metafisica può significare per Hegel: (i) la metafisica dell'intelletto (l'ambito della 'cattiva metafisica'); (ii) la 'rete adamantina' delle strutture e determinazioni che sono implicitamente attive tanto nei soggetti quanto negli oggetti (metafisica come aspetto inconscio di quel processo che Hegel chiama 'pensare oggettivo'); (iii) l'assunzione acritica di certe determinazioni piuttosto che di altre nella riflessione dei soggetti umani sul mondo (pratica inconsapevole della 'cattiva metafisica'); (iv) la 'vera e propria metafisica' costituita dalla filosofia speculativa (cioè

⁴Come cercherò di mostrare nel corso del lavoro, questo modo ambivalente di considerare la metafisica moderna pre-kantiana è connesso alla distinzione che Hegel introduce tra il suo 'contenuto sostanziale' (*Gehalt*) ed il suo 'procedimento' (*Verfahren*). Il primo è la verità, come identità tra essere ed essere intelligibile, mentre il secondo è il dogmatismo dell'intelletto e l'assunzione che pensare significhi essenzialmente rappresentare. Ciò che rende per Hegel la metafisica dell'intelletto una *possibilità* sempre presente è da un lato l'apprezzamento del suo 'contenuto sostanziale', e, dall'altro, il riconoscimento che il suo 'procedimento', anche se non è capace di *comprendere* il senso del 'punto di vista attuale' (ed in questo senso appartiene ad un passato irreversibile), non è per questo soltanto relativo ad un'epoca storicamente determinata, ma può sempre ritornare ogni volta che le sue presupposizioni vengano fatte valere come fatti primitivi e principi direttivi per il pensare come tale.

dalla scienza logica)⁵, che si propone di mettere in atto sia una dissoluzione critica della metafisica dell'intelletto sia una costruzione o 'formazione' (*Bildung*) di un sistema della razionalità immanente al reale.

Sulla base congiunta dell'enfasi sull'uno o sull'altro corno della dicotomia inerente alla storia del concetto di 'filosofia prima' (dottrina delle categorie o speculazione su entità che trascendono il mondo dell'esperienza?) e dell'interpretazione delle indicazioni offerte dallo stesso Hegel sui concetti di ontologia e metafisica, è accaduto che gli interpreti si siano divisi tra coloro che portano argomenti per comprendere la logica hegeliana come un'ontologia senza metafisica (per es., Hartmann, Brinkmann, Pinkard), e coloro che difendono invece una metafisica senza ontologia (per es., Fulda, Ferrarin, Bowman). Oltre a questi due orientamenti, vi sono quegli interpreti che rilevano il carattere metafisico della logica di Hegel, criticando però esplicitamente o semplicemente evitando di assumere la dicotomia tra ontologia e metafisica (per es., Marcuse, Hyppolite, Düsing, Henrich, Horstmann, Houlgate, Longuenesse). Tra questi tipi di interpretazione, è evidente come il primo ed il terzo tipo sono chiamati ad esercitare, in modi tra loro diversi, un certo grado di creatività per elaborare un concetto di ontologia che *non* coincida col concetto di ontologia che Hegel, nelle circostanze della sua epoca, doveva presupporre come l'unico esistente e familiare al pubblico. Gli interpreti 'ontologici', insomma, sono inclini a riconoscere nel concetto di ontologia non un significato univoco e fisso (definito una volta per tutte), ma un concetto che, al pari ogni altro in Hegel, si muove, perde o acquista significato, ed è dotato di un'evoluzione storico-concettuale che non solo comincia con l'eredità (neoplatonica, medievale, moderna) di Aristotele e finisce con Kant o Hegel, ma si estende *oltre* di loro – e, in modi più o meno consapevoli, *grazie* a loro - fino al dibattito contemporaneo.

La terza questione orientativa è la questione del *sensu* della metafisica. In ciò che precede ho sottolineato che il concetto di senso può appartenere o meno al concetto di metafisica, a seconda di quale sia la definizione di metafisica operativa nella nostra concezione della filosofia e dunque a seconda di che cosa crediamo che conferisca alla metafisica la sua universalità. Qui vorrei introdurre la seguente chiarificazione: il

⁵Si veda la definizione di metafisica proposta al paragrafo §24 dell'*Enciclopedia*. Sulla trasformazione della metafisica in logica, rinvio anche alla prima Prefazione (1812) e all'Introduzione generale alla *Scienza della logica*.

‘senso’ della metafisica non va inteso come il significato linguistico degli enunciati metafisici o la coerenza delle concatenazioni tra i concetti di un sistema, ma riguarda il valore della metafisica come riflessione sul senso o significato della vita umana e sulla determinazione dei fini della razionalità. Si potrebbe anzi dire che la metafisica, in virtù della sua capacità auto-riflessiva, è veramente critica solo se si impegna a dare un senso all’attività umana di dare senso alle cose e al complesso delle sue attività teoriche e pratiche. In relazione alla scienza logica di Hegel, il termine ‘senso’ è sinonimo di ‘pensare’ e l’attività di ‘dare senso’ è dunque il ‘rendere intelligibile’ o ‘comprendere’. Poiché l’oggetto o contenuto della logica è il pensare come tale, l’identità di senso e pensare suggerisce anzitutto che dare senso a tale scienza non significa rinviare la forma del pensare alla relazione con un contenuto empirico esterno alla forma. Il senso della scienza non è dunque né la sua utilità per gli affari della vita⁶, né la capacità del pensare di riferirsi intenzionalmente al ‘mondo’ (come dominio delle cose finite) o di costituire il contesto dell’esperienza possibile.

D’altra parte, Hegel ritiene che la scienza logica *possa* anche risultare utile e che la questione del suo senso consista nella questione di quale sia la relazione tra speculazione e vita. Ciò comporta, come mostrano la seconda Prefazione (1831) e l’Introduzione generale⁷ alla *Scienza della logica*, che il senso della scienza logica non è *soltanto* lo studio delle *pure essenzialità* del pensare (il regno delle ombre o pure astrazioni). Il senso della filosofia speculativa (o ‘vera e propria metafisica’) si manifesta pertanto nel comprendere tre cose connesse: (i) la relazione tra filosofia e attività diverse dalla filosofia, e tra l’elemento *puramente* logico (il pensare come tale) e l’elemento *logico-reale* (la razionalità più o meno esplicita della realtà effettuale); (ii) la duplice via di accesso al contenuto logico (la via dall’astratto al concreto e dal concreto all’astratto, o, secondo l’ordine dell’esperienza, la via dall’a priori all’a posteriori e viceversa); (ii) il progetto sistematico di comprendere la sostanza come soggetto, cioè il progetto di giustificare uno spinozismo della libertà in cui quest’ultima non viene considerata come la facoltà noumenica di singoli soggetti razionali, ma come il giungere al sapersi (*Sichwissen*), attraverso l’autocoscienza di soggetti finiti, di un operare (*Tun*) o processo che non è né personale né impersonale, poiché è potenzialmente entrambi.

⁶Cfr. *Enc.* § 19 A, Z.1 (TW 8/68-69).

⁷Specificamente, si leggano le pagine dedicate al rapporto della scienza logica con l’educazione (*Bildung*) dell’individuo.

Solo attraverso la comprensione di questi tre punti è possibile trovare in Hegel la risposta a quelle che recentemente Adrian Moore ha indicato come le tre domande intorno a cui si realizza il maggiore disaccordo nel praticare la metafisica: (i) la domanda sulla *trascendenza* (c'è spazio per dare senso a cose 'trascendenti' o siamo limitati a dare senso a cose 'immanenti?'); (ii) la domanda sulla *novità* (c'è spazio per dare senso alle cose in un modo che sia radicalmente nuovo o siamo limitati a dare senso alle cose in larga misura nello stesso modo in cui già facciamo comunemente?); (iii) la domanda sulla *creatività* (c'è spazio per il nostro essere creativi nell'attività di dare senso o siamo limitati a cercare il senso che le cose di per se stesse già hanno?)⁸.

3.Rilevanza attuale della filosofia di Hegel

Avendo posto e giustificato le questioni orientative, passo ora ad occuparmi del secondo punto dell'introduzione: l'indicazione di come intendo procedere. A questo scopo è opportuno, in primo luogo, esplicitare il nodo della rilevanza attuale della filosofia di Hegel; in secondo luogo, delineare brevemente l'andamento dell'argomentazione proposta dal presente lavoro; in terzo luogo, esaminare lo *status quaestionis* alla luce della discussione di alcuni criteri di classificazione.

Ciò che spiega la persistente rilevanza o 'attualità' della scienza logica di Hegel non è soltanto una ragione storica (Hegel appartiene al pantheon dei maestri della storia dello spirito, e come tale non ci si può permettere di ignorarlo) ma è una ragione storico-culturale (questa fornisce la risposta specifica alla domanda 'perché studiare Hegel oggi?') unitamente ad una ragione 'teorica' in senso lato o filosofica (una ragione senza la quale la filosofia hegeliana non godrebbe di un valore 'classico' o perenne). La ragione teorica è la concezione di una filosofia libera da fondamenti (non-fondazionalista) e tuttavia non disconnessa dal progetto di giustificare l' 'oggettività' (nel senso di 'verità')⁹ delle diverse forme del sapere, ovvero, in altre parole, la concezione di una filosofia sistematica e tuttavia libera da presupposizioni (in quanto non ancorata alla certezza di un punto di partenza nel sistema). L'originalità del

⁸Cfr. A.Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics*, (2013), p.9.

⁹Alla *Voraussetzungslosigkeit* del sistema hegeliano si connette la sospensione delle due seguenti presupposizioni: (i) 'oggettività' significa concezione dell'essere come insieme stabile di oggetti e perentorietà impersonale del dato; (ii) 'verità' significa correttezza del riferimento nelle nostre pretese di rappresentare e fare asserzioni su ciò che accade (nella nostra esperienza, nella mente degli altri, nel mondo oggettivo e condiviso).

progetto filosofico di Hegel è che questa ragione ‘teorica’ è strettamente intrecciata ad una ragione storico-culturale (che produce l’urgenza o il bisogno di praticare la filosofia nel modo indicato dalla ragione ‘teorica’): la filosofia non-fondazionalista è l’unica forma di filosofia che, nella sua costituzione paradossale di sapere che è auto-fondantesi perché libero da fondamenti e da presupposizioni esterne al sapere, può aspirare a dare la giustificazione dell’ idea centrale della modernità: l’unione dell’*autofinalità* con l’esigenza di affermare la *libertà soggettiva*, senza poter contare sul fatto che questa unione venga da ultimo assicurata dall’autofinalità di un ordine *dato* della natura, sia essa fisica o umana.

Nell’ambito del processo (non solo filosofico) di ‘autoaffermazione’ e di auto-giustificazione della modernità, le figure di Kant e di Hegel spiccano, a mio parere, come momento filosofico culminante per il fatto che al centro del loro pensiero (e in particolare della loro idea di logica) sta il concetto di *critica*, pensato precisamente come un’ *autocritica* della ‘ragione’ (l’unione, appunto, di autofinalità e libertà soggettiva) che nega alla radice ogni pretesa di affermare un ricorso dogmatico al dato nella legittimazione del complesso delle nostre attività, siano esse esperienze estetiche, teoretiche, o pratiche¹⁰. Il concetto di critica, se viene preso nella sua auto-riflessività e radicalità, costituisce una sorta di perno che permette di mettere in questione le presupposizioni di tre gruppi concettuali che sono influenti nel dibattito contemporaneo ed hanno l’effetto di squalificare, relativizzare (come cosa del passato) o rendere omogenei i progetti di sistema di quella costellazione di pensiero che va sotto il nome di ‘filosofia classica tedesca’.

Il primo è il gruppo concettuale¹¹ che va sotto il nome di ‘logica formale’, gruppo che è divenuto oggi più che mai estremamente vario, ma che in qualche modo continua a possedere dei tratti identificanti riconoscibili nella misura in cui accetta le seguenti presupposizioni: (i) le proposizioni e le formule enunciative (non importa qui

¹⁰Sotto il rispetto della ‘ragione storico-concettuale’ della rilevanza attuale dell’idealismo di Hegel, la mia interpretazione è dunque in accordo con l’interpretazione trascendentale di Pippin e la sua difesa di una giustificazione hegeliana del senso della modernità. Essa, però, come spiegherò in seguito, è in disaccordo con Pippin sulla questione cruciale di come interpretare il ruolo della *Logica* entro tale progetto di auto-giustificazione.

¹¹Per ‘gruppo concettuale’ non intendo designare tanto un indirizzo di studi o un insieme precisamente definito di pensatori, quanto una connessione di presupposizioni – epistemologiche, ontologiche, etiche, etc.. – il cui tenersi insieme permette di definire la posizione del singolo filosofo attraversando tanto la rigida distinzione accademica tra discipline (epistemologia, ontologia, etica, etc...) quanto i confini tra le etichette e le scuole di pensiero.

se aventi la forma soggetto-predicato o altre forme, deontiche, modali, epistemiche, etc...) sono i portatori o i fattori della verità; (ii) il pensare logico deve essere un ragionamento che parte da date premesse e arriva a determinate conclusioni attraverso una catena regolata e finita di passi; (iii) la materia o il contenuto del conoscere possiede un' autosufficienza ed una determinatezza che rendono la sua esistenza indipendente dalla forma del conoscere; (iv) forma e materia del conoscere stanno in una relazione assiologica, per cui la materia (il contenuto o l'oggetto a cui il pensare si riferisce) ha un primato sulla forma logica; (v) il formalismo autorizza lo scetticismo poiché il pensare logico, anche nel suo riferimento all'oggetto, non giunge davvero all'oggetto, ma quest'ultimo rimane come pezzo di un mondo irriducibilmente dato, cioè semplicemente refrattario ad ogni messa in forma o schematizzazione concettuale.

Il secondo gruppo è formato dal complesso di quelle posizioni *anti-fondazionaliste* (ermeneutica, neostrutturalismo, pragmatismo, filosofie neo-trascendentali dell'intersoggettività) che criticano il fondazionalismo come un tratto pervasivo dell'intera filosofia moderna (compresa tra Cartesio e Hegel) e tentano di smascherare la volontà di dominio dei 'moderni' (trattati tendenzialmente in maniera omogenea, ma spesso con la sola eccezione di Kant), esponendo così il vero fondamento opaco dei progetti fondazionali della scienza e l'inevitabile finitezza o condizionatezza di ogni punto di vista conoscitivo. In ciò che segue di questa introduzione indicherò la differenza tra non-fondazionalismo hegeliano e anti-fondazionalismo contemporaneo¹².

¹²Per una discussione delle concezioni post-hegeliane (Nietzsche, Weber, Heidegger, Adorno, Blumenberg, Strauss, Habermas) della modernità e la critica delle loro assunzioni, rinvio a due lavori importanti: Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, (1986) in part. capitoli 3-5; Pippin, *Idealism as Modernism*, (1997). L'opera di Pippin è una raccolta di saggi che presuppone la sua interpretazione trascendentale di Hegel (*Hegel's Idealism*, 1989) ed il saggio *Modernism as a Philosophical Problem*, (1991), sul quale si veda il simposio dedicatogli in *Inquiry*, 38, (1995), pp.277-327. Rinvio, inoltre, allo scambio critico tra Kolb e Pippin (lunga recensione di Kolb e replica di Pippin), apparso nella rivista *The Owl of Minerva* a seguito della pubblicazione del volume di Pippin del '97: Kolb, *Modernity's Self-Justification: The Thought of Robert B.Pippin*, *The Owl of Minerva*, 30 (1999), pp.253-275; Pippin, *A Response to David Kolb*, *The Owl of Minerva*, 30 (1999), pp.277-286. Kolb e Pippin guardano entrambi con favore ad un'interpretazione non-metafisica di Hegel, ma Kolb ritiene che valga la pena porsi domande sull'accuratezza di tale interpretazione (l'idealismo come teoria della soggettività autolegislatrice) e si chiede se essa permetta di supportare le tesi di Pippin a favore dell'auto-determinazione razionale del pensiero. Kolb, insomma, intende mettere allo scoperto i problemi che sorgono dagli argomenti mediante cui Pippin cerca, da un lato, di difendere una giustificazione hegeliana della modernità, e, dall'altro, di disimpegnarsi dalla filosofia di Hegel sulle questioni che riguardano il carattere speculativo e necessario della logica e della negazione determinata. Per Pippin, infatti, non esiste qualcosa come una logica speculativa, e l'obiettivo dell'autogiustificazione del sapere va ricercato non nella *Scienza della logica*, ma nella *Fenomenologia dello spirito*, intesa come un discorso sulla

Il terzo gruppo, infine, è incarnato da quelle posizioni che cercano di risolvere il problema hegeliano di come intendere l' 'unità di pensare ed essere' attraverso forme di ontologia che in qualche modo implicano il presentarsi dell' *alternativa* tra realismo (l'unità in questione dipende dalla natura delle cose, e da un bisogno di corrispondere all'ordine della realtà) e idealismo (l'unità dipende dalla natura dei nostri rapporti con le cose, anche se in questo molteplice rapportarci non creiamo le cose, ma diamo loro un ordine che risponde agli interessi e gli scopi dei nostri schemi concettuali)¹³. La critica hegeliana a questa alternativa consiste nel mostrare quale sia il punto di vista per il quale vale l'alternativa tra realismo e idealismo (cioè, il punto di vista del 'conoscere investigativo' e dello spirito finito), e nell'elaborare una concezione del pensare che non assume in partenza né l'identità del pensare (come attività spirituale, volontaria e cosciente) con l'essere (come realtà effettuale) né la loro differenza, ma si risolve alla considerazione del pensare *in sé e per sé* o pensare *come tale* (la considerazione puramente logica) e lascia che questa modalità di considerazione prefiguri e generi una concezione sistematica della 'realtà' che non si richiama ad asseverazioni sul 'dato', ma *emerge* da un'auto-trasformazione del pensare puro, che ha completato la sua determinazione e delimitato ciò che è altro da sé rispetto alla sfera della sua purezza¹⁴.

successione storica delle teorie e delle norme pratiche. Mentre Pippin *inventa* un'interpretazione non-metafisica di Hegel e sulla base di essa costruisce una certa difesa dell'idealismo come giustificazione della modernità, Kolb apprezza il *tentativo* di un'interpretazione non-metafisica, ma, con cautela ermeneutica, ritiene che Hegel sia un interprete delle categorie della modernità, e che la portata categoriale della sua critica della modernità non può sostenere, da ultimo, l'interpretazione normativa di Pippin.

Per una critica ermeneutica alla filosofia moderna come pensiero reificante basato sull'egemonia della visione ed una difesa del senso hegeliano dell' 'egemonia della visione', si veda la raccolta di saggi curata da D.M. Levin, *Modernity and the Hegemony of Vision*, (1993), e l'articolo di Houlgate, *Vision, Reflection, Openness: The "Hegemony of Vision" from a Hegelian Point of View*, pp.87-123. Per una efficace critica dell'anti-fondazionalismo come risposta al fondazionalismo epistemologico moderno, si veda W. Maker, *Philosophy Without Foundations*, (1994).

¹³Per un'esposizione di forme altamente sofisticate di 'realismo concettuale' e di 'idealismo concettuale', si vedano N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, (2007); N. Rescher, *Conceptual Idealism*, (1973).

¹⁴Questo è, secondo Winfield, il metodo hegeliano per concepire la realtà in modo libero da fondamenti, da schemi concettuali e dai dilemmi sulle relazioni di priorità e dipendenza (se sia il pensare a *fondare* l'essere o viceversa) che appartengono al realismo e all'idealismo. Cfr. R.D. Winfield, *Conceiving Reality Without Foundations: Hegel's Neglected Strategy for Realphilosophie*, *The Owl of Minerva*, 15, (1984), pp.183-198. Qualificare l' 'idealismo' di Hegel come 'assoluto' significa sostenere che l'identità e la differenza tra pensare ed essere sono aspetti o momenti equioriginari di un processo (chiamato 'Idea') che è ad essi immanente e non è limitato da nulla di esterno. D'altra parte, se Hegel definisce 'idealismo', e non 'realismo', il suo sistema filosofico, è perché il 'pensare' significa sia un momento del processo (il pensare che si sa) sia l'intero processo (il pensare oggettivo), cioè il pensare è *assoluto*. Se il pensare è l'elemento formativo del processo, l'essere ne è l'aspetto ricettivo, suscettibile di accogliere tutte le forme e di fissarle in strutture.

4. Corso dell'argomento

Il corso dell'argomento che verrà fornito dal presente lavoro non si impegnerà in un confronto diretto tra Hegel ed una posizione specifica tratta da uno dei gruppi sopra descritti, ma cercherà di mostrare come dalla ricostruzione del *problema*¹⁵ dell'ontologia nella scienza logica emergano (i) una concezione non formalista della forma logica, (ii) una concezione del 'fondare' che è dinamica, circolare e 'non-fondazionale', nel senso che mette in questione il concetto di 'fondamento' condiviso dal fondazionalismo (epistemologico e metafisico) e dall'anti-fondazionalismo, (iii) una concezione dell' 'idealismo' che permette di relativizzare e limitare la portata dell'alternativa o *aut-aut* tra realismo e idealismo.

Mentre delinea questi tratti del pensare logico (forma, circolarità, idealità), il cui nesso è 'argomentato' mediante l'esposizione del valore insieme scettico e sistematico della *Voraussetzungslosigkeit*, il corso dell'argomentazione tenta al tempo stesso di mostrare la connessione della (ri)costruzione logica dell'ontologia hegeliana con le tre questioni orientative della metafisica: (i) la '*definizione*' della metafisica è *genetica*, poiché il pensare, in quanto non assume né la fissità delle sue regole né la datità di uno iato tra sé e la realtà, è esso stesso genesi o processo; (ii) l'ontologia hegeliana, come impresa di concepire l'essere *dall'interno* di questo processo, *non* è distinta dalla metafisica, se quest'ultima è intesa come la scienza delle cose colte in pensieri; (iii) il *senso* dell'ontologia (cioè, lo studio del 'vero significato' dell'essere) è l'esplicazione dell'operare (*Tun*) nel sapere (*Wissen*), che è un operare autocosciente, e questa esplicazione è 'libera da presupposizioni' e giustificata solo se è un processo di autodeterminazione che è immanente alla realtà (il 'pensare oggettivo') e raggiunge il compimento mediante quell'attività di auto-comprensione, o sapersi, che è la filosofia (il 'pensare concettuale').

Nell'esplorare la connessione del problema dell'ontologia con le questioni orientative della metafisica, il corso dell'argomentazione attraverserà tre fasi: la

¹⁵In breve, il problema dell'ontologia si presenta all'interprete della *Scienza della logica* di Hegel sotto forma di due domande principali: (i) qual è la Cosa o il tema dell'ontologia (qual è il vero significato dell'essere?); (ii) come è possibile che l'ontologia diventi una scienza? (attraverso quale metodo si perviene a sapere il vero significato dell'essere?).

motivazione, la posizione, e la soluzione del problema ontologico. La prima e la seconda fase costituiscono la prima parte del presente lavoro (capitoli 1-3); la terza fase ne occupa tutta la seconda parte (capitoli 4-7) e la conclusione. La questione della definizione genetica del contenuto della metafisica viene affrontata nella seconda parte, dove è centrale lo studio dell'idea di *processo* e la valutazione della sua rilevanza per comprendere il *metodo* dell'ontologia hegeliana. La questione della pretesa distinzione tra ontologia e metafisica trova un accenno nel capitolo terzo (III.2 - III.3) e in una sezione del sesto capitolo (VI.2), ma essa ha ricevuto e riceverà la sua chiarificazione più diretta in questa introduzione. La questione del senso della metafisica viene affrontata sia nella prima che nella seconda parte, in quanto essa è legata sia alla motivazione del problema ontologico (capitoli 1-2), sia all' 'orientamento' del movimento logico ed alla considerazione della scienza logica sia come scienza *prima* che come scienza *ultima* del sistema della filosofia (capitolo 7, sezione VII.4).

5. Tre classificazioni per uno *status quaestionis*

5.1 Considerazioni preliminari

Rimane da prendere in esame lo *status quaestionis* sulle principali interpretazioni della logica di Hegel offerte dalla 'letteratura critica'. Come ho detto in precedenza, questo esame non vuole in alcun modo essere una rassegna esauriente di tutte le pubblicazioni sulla *Scienza della logica* apparse in un arco di tempo che va dalla morte di Hegel ad oggi. Una tale rassegna non solo richiederebbe un volume a sé stante, ma, cosa ancora più importante, non sarebbe di aiuto per comprendere il problema che sta al centro del mio lavoro, poiché mancherebbe di principi di selezione e organizzazione. L'esame dello 'stato dell'arte' che intendo proporre, dunque, consiste nel proporre una classificazione orientata da alcuni criteri, nel confrontare determinati interpreti con tali criteri, e nel valutare così le posizioni degli interpreti esaminati.

Procedendo in questo modo, avrò svolto anche il terzo punto principale di questa introduzione, cioè l'anticipazione schematica delle 'tesi' che il mio lavoro intende argomentare. La valutazione delle posizioni degli interpreti, infatti, richiede una delucidazione dei punti di somiglianza e dei punti di differenza tra la loro interpretazione e quella che verrà esposta nel presente lavoro, e permetterà così di scorgere (e, soprattutto, lasciar vagliare al lettore) ciò che c'è di originale nella mia

interpretazione. A questo proposito, concluderò quest'introduzione con una sintetica messa in rilievo dei punti di somiglianza e dei punti di differenza rispetto all'interpretazione ontologica della scienza logica portata avanti da Stephen Houlgate. A mio giudizio, tra le interpretazioni ontologiche attualmente esistenti che il mio lavoro presuppone, quella di Houlgate è la più interessante, autorevole, meglio argomentata, e sotto certi aspetti (precisamente, il carattere auto-trasformativo del tema dell'ontologia ed il carattere immanente del metodo) più affine a quella da me proposta, perciò il confronto con le posizioni di Houlgate è destinato a svolgere nel complesso un duplice ruolo: primo, agisce come una sorta di mediatore attraverso cui analizzare e valutare i difetti delle altre interpretazioni (in special modo quella di Pippin e Hartmann); secondo, accompagnerà il corso dell'argomentazione nella discussione sia di punti generali che di commenti di dettaglio.

I criteri di classificazione proposti sono tre, e sono strettamente legati alle tre questioni orientative della metafisica ed alle ragioni della rilevanza attuale della logica hegeliana. Tali criteri, che costituiscono ragioni di distinzione (e talora di opposizione), sono: (i) la distinzione tra interpretazioni trascendentali e metafisiche; (ii) la distinzione tra interpretazioni fondazionaliste e interpretazioni non-fondazionaliste; (iii) la distinzione tra interpretazioni ontologiche ed interpretazioni metafisiche¹⁶.

¹⁶A questi criteri di classificazione si potrebbero aggiungere i seguenti: (iv) l'alternativa tra monismo e pluralismo ontologico; (v) l'opposizione tra interpretazione naturalista e interpretazione anti-naturalista del pensare; (vi) la consueta dicotomia tra descrittivo e normativo (la scienza logica descrive la struttura del mondo così com'è o dice come il mondo dovrebbe essere per essere razionale?). Non può sfuggire, anzitutto, la connessione tra il primo criterio (trascendentale vs metafisico) e l'individuazione di un possibile candidato per occupare il posto di un'interpretazione anti-naturalista del pensare: la teoria trascendentale della normatività come logica dell'esperienza di soggetti normativi, cioè di soggetti che si costituiscono attraverso il farsi sociale o 'intersoggettivo' di regole e la loro assunzione possibilmente autocosciente. L'interpretazione anti-naturalista di tipo normativo, inoltre, evita come uno spauracchio metafisico il monismo, cui sembra tendere anche il naturalismo (ontologicamente inteso), e si impegna ad accettare una qualche forma di pluralismo (il pluralismo dei contesti normativi, o se non altro il dualismo tra natura e spirito, tra soggettività storica e fatticità naturale). La cosa più importante, però, è spendere alcune parole sulle presupposizioni insite in tali criteri. L'*alternativa* tra monismo e pluralismo (almeno in riferimento alla scienza logica) presuppone tre cose: o che l'Uno reso esplicito dalla logica (cioè il pensare come tale) *preceda* o *trascenda* il molteplice che esso dovrebbe 'fondare' (cioè, il sistema delle determinazioni di pensiero), o che esso coincida con la sostanza di Spinoza (almeno nell'interpretazione acosmista di Hegel), o che le 'determinazioni di pensiero' e le loro sfere siano altrettanti schemi concettuali con cui *noi* giudichiamo il mondo o pensiamo *a proposito del* mondo. Anche se, tra monismo e pluralismo, il primo sembra il più adatto per comprendere il sistema di Hegel, temo che affidarsi ad esso risulti da ultimo fuorviante per comprendere la complessità di quel processo che Hegel chiama 'Idea'. L'originalità del pensiero di Hegel sta piuttosto nella critica all'idea di presentare monismo e pluralismo (così come immanenza e trascendenza, o descrittivo e normativo) nella forma di un *aut-aut*. L'opposizione tra naturalismo e anti-naturalismo poggia sul fatto che entrambi gli schieramenti hanno buone ragioni per difendere la loro interpretazione, a seconda del concetto di 'natura' che essi impiegano.

La prima dicotomia, che viene istituita da quel modo di interpretare Hegel che tende a farne soprattutto un prosecutore del progetto filosofico di Kant, fornisce l'occasione per chiarire un punto importante circa l'idea stessa di *classificare* le interpretazioni. Le classificazioni sono indubbiamente utili, tanto più in un'epoca come quella attuale, in cui il bisogno di ogni interprete di affermare la sua originalità (tale o presunta) per ottenere il riconoscimento pubblico della sua individualità desta in modo altrettanto forte il bisogno di mettere ordine in una molteplicità sempre più sterminata di contributi. Ma le classificazioni hanno maglie larghe (non rendono giustizia alle *single* posizioni), causano semplificazioni e riconoscimenti per slogan, e soprattutto possono esercitare una forma di discriminazione del reale che rischia di diventare dogmatica e autoritaria, nella misura in cui si richiama al bisogno di autocomprensione di una comunità determinata (sociale, scientifica, storica) e ne fa l'unico criterio sensato per dettare l'agenda filosofica del presente e giudicare della 'rispettabilità' di una teoria, dell' 'intelligibilità' di un argomento, del carattere 'intuitivo', 'naturale', o 'primitivo' di certe assunzioni.

Il caso dell'interpretazione trascendentale della scienza logica illustra bene la difficoltà inerente al classificare. I criteri del classificare sono questioni di fondo e ragioni per dare risposte opposte o alternative a tali questioni. Nel caso presente, la difficoltà, ed il limite, del classificare è che *solo* gli interpreti 'trascendentali' (detti anche 'revisionisti' o 'post-kantiani') rientrano perfettamente nella classificazione che essi hanno fondato, mentre i singoli interpreti 'metafisici' sono difficilmente inseribili

Se per 'natura' viene intesa soltanto la natura fisica, gli anti-naturalisti avranno buone ragioni per argomentare che il pensare non è spiegabile nei termini di una dotazione naturale dell'uomo. Se per 'natura' si intende l'anima e la sostanza di ogni processo auto-trasformativo, compreso il processo della 'seconda natura' (la *Bildung* come genesi della natura etica), allora i naturalisti avranno buone ragioni per sostenere che il pensare è un processo naturale. Se, da un lato, il concetto di natura degli anti-naturalisti è certamente riduttivo (e rende consigliabile parlare di un non-naturalismo di Hegel), dall'altro lato la tendenza a 'naturalizzare' il concetto hegeliano del pensare oggettivo ha un problema generato dal voler mantenere un riferimento *privilegiato* a quella che Hegel chiama Idea nella natura (una modalità *particolare* dell'Idea, secondo Hegel). Da questo riferimento privilegiato derivano due problemi connessi: la tendenza, esplicita o meno, al monismo (la sostanza di tutto ciò che c'è è natura), la spiegazione tendenzialmente preformista del passaggio dalla natura allo spirito (lo spirito umano è *solo* il grado supremo di organizzazione e di sviluppo di poteri organici che sono già tutti nella sua natura animale). Il naturalismo, se da un lato ha il pregio di sottolineare il fatto che lo spirito per Hegel non è qualcosa di immateriale che aleggia sulla natura, dall'altro non sembra poter rendere conto della rottura o del salto qualitativo che lo spirito instaura rispetto alla sfera naturale. L'opposizione tra descrittivo e normativo, infine, presuppone un *aut-aut*, dove Hegel presenta invece un concetto di verità che vuole essere insieme 'descrittivo' (non nel senso di rappresentare come accade che le cose stiano e vadano, ma di esporre la razionalità di ciò che c'è) e 'normativo' (non nel senso di prescrivere al mondo come dovrebbe essere per appagare la soggettività che lo giudica e agisce in esso e su di esso, ma nel senso di riconoscere un 'dover-essere' che è immanente a ciò che viene conosciuto).

in questa classificazione, poiché essi tendono a mettere in discussione (esplicitamente o meno) il concetto di ‘metafisica’ implicato da chi istituisce la classificazione, ad elaborare un concetto di ‘metafisica’ che sia il più possibile originale e distintivo della loro posizione, e a criticare il vecchio pregiudizio ‘neo-kantiano’ secondo cui Kant non è un filosofo metafisico, ma un epistemologo, e pretendere di fare metafisica dopo Kant equivale necessariamente ad una regressione al punto di vista del razionalismo pre-kantiano.

5.2 ‘Trascendentale’ versus ‘Metafisico’

5.2.1. L’interpretazione trascendentale di Pippin

Le interpretazioni trascendentali più interessanti (per influenza e per complessità di argomentazione) sono a mio avviso quelle di Pippin¹⁷ e Brinkmann¹⁸. Le esaminerò per ordine. Pippin ritiene che esistano due problemi principali che devono essere trattati per comprendere la fattibilità ed il senso del progetto della *Scienza della logica*, il problema della dialettica ed il problema del contesto. Il problema della dialettica ha a che fare con il metodo, e precisamente con la pretesa hegeliana di esporre uno sviluppo *necessario* della determinazione da parte del pensiero di ogni possibile oggetto determinato. A questo proposito Pippin condivide con Pinkard un ‘ragionevole rifiuto’ della concezione ‘necessitaria’ dello sviluppo del pensare logico e contrappone ad uno Hegel ‘necessarista’, impegnato a perseguire un metodo di derivazione rigorosamente lineare delle categorie e a ‘dedurre’ la necessità di un mondo di individui plurali, la ricostruzione di uno Hegel ‘sobrio’, senza pretese sistematiche, e impegnato a formulare argomenti alla migliore spiegazione relativamente a ciò che è richiesto *allo scopo di* spiegare un pensiero *possibile* di qualsiasi oggetto.

Il problema del contesto è il problema di come dobbiamo comprendere il vero e proprio ‘contesto’ dell’auto-articolazione logica del pensare e del senso in cui l’impresa logica può essere connessa con le riflessioni sistematiche di Hegel sulle scienze della natura e sulle attività dello spirito umano. Delle due forme di contesto (quella extra-sistematica e quella intra-sistematica) della scienza logica, Pippin sembra di fatto essere

¹⁷Pippin si occupa nel modo più esplicito dell’interpretazione della logica speculativa di Hegel in due lavori: la monografia *Hegel’s Idealism*, (1989), pp.175-260, e l’articolo di recensione al volume di Pinkard *Hegel’s Dialectic: The Explanation of Possibility* (1988): *Hegel and Category Theory*, *Review of Metaphysics*, 43, (1990), pp.839-848.

¹⁸Cfr. Brinkmann, *Idealism Without Limits* (2010), capitolo 4, part. pp.240-259.

interessato alla forma extra-sistemica, cioè ai vari modi extra-logici in cui ‘noi’ abbiamo cercato di pensare *intorno* al mondo e alle difficoltà interne o i fallimenti che questi tentativi hanno creato. Questi modi, che sono *altri* rispetto all’autofondazione del pensare logico, sono le figure dei tentativi dello spirito di raggiungere una piena autocoscienza, figure la cui storia o narrazione Hegel ci racconterebbe nella *Fenomenologia dello spirito*. Per Pippin, quindi, l’opera jenesica di Hegel, lungi dall’essere una semplice *introduzione* al punto di vista della filosofia speculativa, è l’assunzione originaria della *Logica* e la storia, tanto ideale quanto necessaria, nella quale Hegel stabilisce la possibilità della tesi più problematica della *Logica*, cioè la tesi che la realizzazione dell’Idea assoluta può in qualche modo essere la realizzazione della libertà umana.

La mosse decisive compiute da Pippin per poter individuare i due ‘problemi’ della *Logica* – nel triplice senso di (i) temi o contenuti da comprendere, (ii) di pretese che incontrano la nostra riluttanza, (iii) di compiti lasciati in eredità - sono principalmente due: primo, una versione tendenzialmente caricaturale (il panlogismo che riduce tutto il pensare a pensare puro) o fondazionalista (il modello di deduzione lineare)¹⁹ del concetto di necessità logica; secondo, una interpretazione del progetto della *Logica* nei termini di “una strategia kantiana su come stabilire componenti basilari o fondamentali di ogni schema concettuale (ossia regole per ogni giudizio oggettivo possibile su oggetti determinati), una strategia che fa un riferimento essenziale alla natura possibilmente autocosciente di ogni giudizio”²⁰. La ‘strategia’ logica di Hegel, insomma, sarebbe una radicalizzazione ed una prosecuzione della strategia di Kant. La radicalizzazione consiste nel portare all’estremo il principio dell’autonomia del pensare razionale attraverso la rottura con il persistente dualismo kantiano tra concetti e intuizioni. La prosecuzione è un “idealismo dello schema concettuale” (*conceptual scheme idealism*)²¹ che distingue tra un livello-oggetto (come sono possibili le cose?) ed un meta-livello (come è possibile pensare in modo coerente intorno alla possibilità degli insiemi di categorie che spiegano le nostre credenze sulle cose?) e procede da due

¹⁹Per un’ottima critica di questo modo quasi-geometrico di intendere la necessità nella *Scienza della logica*, un modo che accomuna vari interpreti di Hegel (tra cui Henrich, Rockmore, e Hartmann), si veda l’articolo di E.Beach: *Hegel’s Mediated Immediacies: A Reply to Dieter Henrich*, *The Owl of Minerva*, 42 (2010-11), pp.153-217.

²⁰Cfr. Pippin, *Hegel and Category Theory*, (1990), p.843.

²¹*Ibid.*, p.841

assunzioni ed un'aporia. Le assunzioni sono: (i) il 'mondo' è accessibile solo entro un *qualche* sistema di rappresentazioni; (ii) questo schema ha una sorta di autonomia epistemologica, in quanto non si può dire che tutte le sue determinazioni sono dovute all'esperienza del mondo. L'aporia è la questione di *quali* siano le determinazioni capaci di possedere uno statuto autonomo o *a priori* (e di criticare il positivismo del ricorso al dato) e al tempo stesso di funzionare effettivamente da regole per la rappresentazione del *reale*.

La strategia kantiana per giustificare le due assunzioni e per uscire dall'aporia è la 'deduzione trascendentale' delle categorie e la giustificazione della continuità tra la deduzione trascendentale di Kant e la strategia hegeliana è il motivo che trova più ampio spazio nel libro di Pippin sull'idealismo di Hegel. In quest'opera, Pippin fornisce (i) la chiarificazione di che cosa significhi per lui un'interpretazione non-metafisica della logica, (ii) una sofisticata elaborazione del contenuto dei tre libri della *Scienza della logica*, (iii) la ragione per cui egli non crede che esista da ultimo qualcosa come una logica speculativa, e quindi, in una certa misura, anche la ragione per cui la sua interpretazione della scienza logica si esaurisce e non costituisce più oggetto di interesse delle sue ulteriori pubblicazioni su Hegel.

Riguardo al primo punto, Pippin spiega che "per Hegel, il problema della 'determinazione di ogni oggetto possibile' (il classico problema categoriale di Aristotele) è stato criticamente trasformato nel problema delle 'determinazioni di ogni oggetto di un giudizio possibilmente autocosciente'"²², e così il concetto kantiano della spontaneità dell'appercezione (e l'istanziamento della spontaneità concettuale nella forma storico-sociale di un *Geist*) diventa la chiave di volta della discussione di Pippin.

Riguardo al secondo punto, Pippin distingue vari livelli processuali entro la concezione auto-fondativa del pensiero: (i) le determinazioni qualitative-quantitative presupposte alla formazione di ogni giudizio empirico, (ii) il processo di proiezione soggettivamente spontaneo di teorie e distinzioni riflessive (le relazioni legiformi tra fenomeni) ad un livello di generalità astratta da cui le determinazioni qualitative-quantitative originarie dipendono, (iii) il processo ricostruttivo della logica che

²²Pippin, *Hegel's Idealism*, (1989), p.250.

costituisce la natura spontanea dei primi due processi (il significato del togliimento dell' 'essere' e dell' 'essenza' nel 'Concetto')²³.

Entro questa concezione 'stratificata' della logica, la logica soggettiva (il terzo libro della *Scienza della logica*) sarebbe il metalivello dal quale possiamo vedere la dipendenza necessaria del primo dal secondo processo e il modo in cui il terzo processo completa entrambi. Pippin, quindi, vede nel primo e nel secondo libro della *Logica* l'esposizione dell' inadeguatezza della predicazione immediata ed essenziale, e nel terzo libro un'autoriflessione sul processo, che non fornisce di per sé teorie e descrizioni del mondo, ma una ricostruzione teleologica delle condizioni di possibilità delle pretese di conoscenza esposte nei primi due libri²⁴.

Riguardo al terzo punto, la ragione per cui la pretesa auto-fondativa della logica speculativa viene da ultimo dichiarata illusoria è che lo Hegel di Pippin è il filosofo di una modernità che non può sostare su alcun punto fissato o risultato stabilito, per cui la logica che deve portare ad autocoscienza il principio della modernità non può che fornire "una comprensione assoluta della natura dell'incompletezza dell'autodeterminazione del pensiero, della necessità di concetti riflessivamente determinati e tuttavia dell'instabilità e da ultimo dell'inadeguatezza di tali concetti"²⁵.

Fatta questa presentazione dei punti salienti dell'interpretazione di Pippin²⁶, vorrei adesso indicare le ragioni per cui la mia interpretazione è in disaccordo con essa. Buona parte di queste ragioni coincidono con quelle espresse da Houlgate²⁷. (i) Pippin *presuppone* che Hegel, come Kant, stia cercando nella *Logica* di stabilire le condizioni concettuali sotto cui possono costituirsi ed esserci *oggetti* per il pensiero, e in questo modo presuppone che il pensare sia necessariamente orientato su oggetti piuttosto che

²³*Ibid.* pp.241-242.

²⁴Pippin condivide con Pinkard questa interpretazione metalogica della logica del Concetto. Cfr. Pinkard, *The Logic of Hegel's Logic*, *The Journal of the History of Philosophy*, 17, (1979), pp.417-435, in part. p.428.

²⁵Cfr. Pippin, (1989), p.257.

²⁶Per ulteriori dettagli e rilievi critici sulla ricostruzione della scienza logica proposta nel libro di Pippin, rinvio alla recensione di Siep: Siep, *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, *Inquiry*, 34, (1990), pp.63-76. Siep giudica insufficiente leggere la *Logica* di Hegel come una critica della metafisica, poiché (i) Hegel ha rinunciato sin dal periodo di Jena alla divisione tra logica e metafisica, (ii) l'intera *Logica* contiene le determinazioni dell'assoluto, cioè della realtà in quanto saputa in sé e per sé nella sua verità. Siep, inoltre, osserva correttamente che Pippin, nel 'trascendentalizzare' la *Logica*, si lascia sfuggire la radicale abolizione hegeliana di ogni distinzione tra schema concettuale e realtà. Il punto in cui Hegel si distacca da Kant, infatti, è proprio l'idea di uno schema concettuale che, per un certo tipo di soggettività, renda accessibile una realtà indipendente o extra-concettuale.

²⁷Cfr. Houlgate, *The Opening*, (2006), pp.137-143.

sull'essere *come tale*. (ii) Secondo Pippin, il passaggio da una categoria (o sfera) all'altra (cioè, il problema della dialettica) non dipende dalle categorie stesse, ma da operazioni fondamentali del pensare *autocosciente* del filosofo, che studia le categorie come precondizioni perché ci siano oggetti *determinati* del pensiero, mentre per Houlgate le categorie sono strutture che hanno in sé la ragione del loro dinamismo, rispetto al quale il pensiero cosciente e volontario del filosofo deve paradossalmente *assumere* un atteggiamento di *passività*. (iii) Pippin *non* considera la *Logica* come una 'logica ontologica' (cioè, nei termini di Houlgate, come una comprensione delle strutture basilari tanto dell'essere quanto del pensiero), poiché per lui non è più possibile a partire da Kant parlare dell'essere o della realtà *tout court* ma solo di quell'essere che *per noi* conta o vale come oggetto di un *giudizio* possibilmente autocosciente²⁸, mentre Houlgate ritiene che la radicalizzazione della svolta trascendentale consista nel fare a meno della distinzione reale tra le strutture dell'essere o dell'esistenza e le strutture delle intelligibilità, sulle quali insiste Pippin, caratterizzandole come schemi concettuali. (iv) Pippin non adotta un'interpretazione forte della negazione determinata, per la quale il fatto che qualcosa non è qualcos'altro risulta parte di ciò che rende quel qualcosa ciò che è, ma sostiene piuttosto che Hegel può legittimamente sostenere soltanto che le cose hanno da essere *caratterizzate* in modo contrastivo²⁹.

A tutte queste ragioni si possono aggiungere le seguenti: (v) la presentazione, in funzione polemica e deflazionista, di una concezione fondazionalista della necessità della dialettica; (vi) la presentazione della concezione debole o deflazionista della negazione determinata nei termini del fallimento di una prassi storica e di una versione dell'argomento alla migliore spiegazione, per cui "Hegel sembra pensare che questa risposta" – cioè, la risposta alla questione di che cosa stabilisca la razionalità della successione storica di teorie e norme pratiche – "debba dimostrare una rigida necessità nell'attuale sviluppo storico...tutto ciò di cui egli ha realmente bisogno è un resoconto del modo in cui la sua visione...spiega i problemi concettuali inerenti alle varie posizioni che egli analizza, una pretesa che il suo resoconto sia una spiegazione migliore...ed una sfida ad ogni potenziale competitore"³⁰; (vii) l'obiezione per cui

²⁸Cfr. Pippin, (1989), p.98.

²⁹Cfr. Pippin, (1989), p.188.

³⁰*Ibid.* p.292, n.2.

un'interpretazione forte della negazione determinata presupporrebbe illegittimamente lo *scopo* del movimento come un *terminus ad quem* implicito nella continua trasformazione delle figure della coscienza e dei concetti, mentre l'interpretazione debole concepisce lo 'scopo' (*telos, goal*) come una piena autocoscienza, logicamente ricostruttiva e retrospettiva, intorno alle condizioni delle proprie pretese di sapere³¹; (viii) la tesi di un *primato* della *Fenomenologia* sulla *Logica* rispetto alla questione di che cosa significhi la razionalità ed il carattere 'assoluto' del sapere; (ix) il persistere in *dualità* che Hegel sembra voler mettere in questione, come quella tra condizioni del sapere e immediatezza empirica, tra livello-oggetto e meta-livello, tra schema concettuale e contenuto, tra soggettività e fattualità, tra autocoscienza di un processo e descrizioni del mondo, tra autogiustificazione del sapere e sviluppo di un significato finale auto-inclusivo e autofondativo dell'essere.

5.2.2. Brinkmann e l'idea di un' 'ontologia trascendentale'

Se l'interpretazione trascendentale di Pippin è divenuta oggi la più 'canonica' ed influente, occorre ricordare tuttavia che essa non è l'unica possibile. Oltre ad essa, infatti, è apparsa di recente l'interpretazione trascendentale di Brinkmann, che rispetto a quella di Pippin possiede, a mio giudizio, i seguenti punti di forza: (i) la messa in rilievo del fatto che per Hegel la verità di una determinazione (sia essa una categoria pura o una figura della realtà) non consiste nel *riferimento* ad oggetti possibili, ma nel grado di *intelligibilità* o di *significato* che essa possiede, poiché Hegel vuole rompere con il paradigma *referenziale* o *intenzionale* del pensiero, e quindi con l'idea che il problema filosofico della verità consista nella spiegazione dell'*accesso* mentale al mondo, per sostituirlo con un paradigma *ricostruttivo*, per cui l'impresa filosofica consisterebbe nel tradurre la razionalità implicita in forma rappresentativa nell'esperienza nella forma di un sistema auto-generativo ('senza limiti') dei concetti che costituiscono il significato dell'esperienza³²; (ii) la critica dell'idea che la questione dell'*a priorità* delle forme del

³¹*Ibid.*, pp.236, 305, n.2.

³²Non è ben chiaro perché Brinkmann, da un lato, tenga a distinguere tra metodo trascendentale e prospettivismo, ma dall'altro tratti la filosofia di Kant e quella di Hegel come appartenenti a due 'paradigmi' alternativi. Due questioni a cui l'autore deve una risposta sono dunque: (i) in che modo si giustifica il concetto di 'paradigma', e precisamente se e come esso differisca dal concetto di 'prospettiva' o 'schema concettuale'; (ii) se la *referentiality* e la *intelligibility* siano per Hegel due paradigmi disparati o se essi siano due gradi o differenti specificazioni di verità del pensare, l'una come determinazione propria di quello che Hegel chiama pensare fenomenico o rappresentativo, e l'altra come modalità

pensare e la continuità tra il metodo trascendentale di Kant e il metodo dialettico di Hegel vada risolta col *prospettivismo* degli schemi concettuali; (iii) l'elaborazione di una compatibilità tra filosofia trascendentale e progetto di un'*ontologia* che sia critica, trascendentale e ricostruttiva³³.

Le tesi portanti dell'opera di Brinkmann sono le seguenti: l'idealismo è la tesi secondo cui la soggettività è la 'fonte' o la condizione a priori dell'oggettività; l'idealismo di Hegel non è una metafisica (come pretesa scienza di una mente singolare che fonda l'esistenza di tutti gli enti mondani) ma un'ontologia critica di tipo quasi-trascendentale; Hegel non si limita a proseguire il progetto di Kant, ma nello stesso momento in cui difende il proprio 'metodo trascendentale' capovolge l'assunzione del metodo di Kant, cioè l'assunzione che le forme *a priori* si *applicano* all'esperienza e che quest'ultima sia riducibile alla sintesi di percezioni di oggetti spazio-temporali da inserire in un ordine causale; la *Fenomenologia* è un 'argomento trascendentale' che deve giustificare il punto di vista di una logica ontologica.

Sebbene trovi convincenti gli argomenti offerti da Brinkmann sulla portata ricostruttiva e al tempo stesso critica o 'libera da presupposizioni' della logica hegeliana, non concordo da ultimo né con l'impostazione secondo cui l'idealismo di Hegel sarebbe un "idealismo *trascendentale* senza limiti"³⁴ né con l'esito della sua interpretazione della soluzione hegeliana del problema della 'validità oggettiva' delle categorie. Secondo Brinkmann, infatti, esistono due vie principali per la dimostrazione dell'oggettività delle categorie: l'una è la via breve, offerta dalla seconda Prefazione alla *Logica*, in cui viene mostrato il nesso tra pensare naturale e pensare scientifico, così come tra pensare e linguaggio umano; l'altra è la via lunga, percorsa dalla *Logica* stessa, ed è l'unica che può realmente dimostrare che la validità oggettiva è assoluta o in sé e per sé, non solo per noi o relativamente al punto di vista umano. Esistono, a mio parere, tre punti problematici nella posizione di Brinkmann: (i) la determinazione del problema della 'validità oggettiva' delle categorie come il problema della loro applicazione a

pervasiva - ora conscia (come nel *Nachdenken*) ora inconscia (come nella natura e nello spirito naturale) - del pensare oggettivo.

³³Quest'ultimo punto mette in evidenza il legame di Brinkmann con le interpretazioni trascendentali, ontologiche e ricostruttive del suo maestro Hartmann e di Terry Pinkard, l'altro principale allievo di Hartmann. In particolare, Brinkmann condivide con Hartmann e Pinkard la netta distinzione tra il concetto di ontologia come teoria delle categorie ed il concetto di metafisica come speculazione su entità soprasensibili. Il punto in cui Brinkmann sembra distaccarsi da Hartmann (e da Pippin) è la critica dell'idea che le categorie siano schemi concettuali (o sue componenti) e che esse si *riferiscono* alla realtà.

³⁴Cfr. Brinkmann, (2010), p.257.

priori agli oggetti; (ii) la riduzione dell'esito dell'argomento della seconda Prefazione a una dimostrazione della validità oggettiva relativa al soggetto epistemico umano; (iii) la sussunzione delle due vie dimostrative sotto il titolo di 'argomenti trascendentali'.

Il mio dubbio relativo al punto (i) è che Brinkmann sembra non distinguere in Hegel, come invece fa con Kant, tra 'validità oggettiva' e 'realtà oggettiva' delle categorie logiche, poiché egli intende la 'validità' nei termini di un'applicazione alla realtà, in una maniera che contrasta stranamente con la sua tesi fondamentale dell'inversione hegeliana del carattere applicativo nel carattere ricostruttivo dell'*a priori*. Se proprio si volesse cercare un corrispettivo hegeliano della distinzione kantiana, si dovrebbe assegnare il problema della 'validità oggettiva' alla scienza logica, e quello della 'realtà oggettiva' alla filosofia reale. La mia riserva circa il punto (ii) è che esso fa del punto di vista epistemico umano il responsabile dell'umanità del linguaggio umano, mentre per Hegel qualificare il linguaggio come 'umano' non equivale ad affermare che esso è un *prodotto umano*. Il linguaggio viene chiamato da Hegel l'esserci dello spirito o l'opera del pensare poiché è il pensare che costituisce l'umanità dell'umano, ma il pensare non è un prodotto dell'uomo. Infine, la perplessità destata dal punto (iii) è che l'autore assume una caratterizzazione lasca del 'trascendentale', come tutto ciò che è relativo alla dimostrazione sistematica delle determinazioni *a priori* della realtà, e tende a sottovalutare sia l'inconciliabilità che per Hegel sussiste tra *Voraussetzungslosigkeit* e atteggiamento trascendentale verso l'elemento logico sia la critica di Hegel ad ogni considerazione astratta della distinzione tra *a priori* e *a posteriori*.

5.3 Fondazionalismo versus Non-fondazionalismo

5.3.1. L'argomento non-fondazionale di Winfield

Il secondo criterio di classificazione è la distinzione tra fondazionalismo e non-fondazionalismo. Gli interpreti esemplari³⁵ di questa distinzione sono Richard Winfield³⁶ e William Maker³⁷. Del primo intendo esporre la presentazione della filosofia non-fondazionale come un'alternativa tanto all'ontologia quanto alla filosofia trascendentale, del secondo la critica all'opposizione tra un fondazionalismo moderno e un anti-fondazionalismo post-moderno.

L'argomento non-fondazionalista di Winfield consiste nel mostrare i dilemmi a cui vanno incontro due forme di fondazionalismo (la metafisica e la filosofia

³⁵Gli autori indicati nel testo non sono gli unici a criticare un'interpretazione fondazionalista della *Scienza della logica*. Anche gli interpreti trascendentali intendono in qualche modo prenderne le distanze, e rimproverano agli interpreti metafisici di essere prigionieri di uno schema fondazionalista. Gli interpreti non-fondazionalisti, tuttavia, criticano come incoerente la critica della filosofia trascendentale o anti-fondazionalista al fondazionalismo, poiché essa finirebbe per far valere una verità universale e insieme pretenderebbe di enunciarla rimanendo all'interno di schemi concettuali. Tra gli interpreti non-fondazionalisti vi sono Kolb, Flay, Rockmore, e Houlgate. Per una discussione critica dell'anti-fondazionalismo finitista di Kolb e Flay, rinvio a Kow, *Hegel, Kolb and Flay: Foundationalism or Anti-foundationalism?*, International Philosophical Quarterly, XXXIII, (1993), pp.203-218. Rockmore è uno dei più accesi critici del fondazionalismo, che egli intende come una strategia epistemologica per convalidare la tesi del realismo metafisico (la tesi che sotto condizioni adeguate è possibile conoscere con un'unica descrizione oggetti indipendenti ed il mondo così com'è) attraverso l'identificazione di qualcosa di assolutamente vero, di vero oltre ogni dubbio scettico, e quindi attraverso la deduzione da esso di un sapere oggettivo del reale indipendente dalla mente. Rockmore ha esposto la sua critica del fondazionalismo in svariati libri ed articoli di interpretazione del pensiero idealista tedesco (che per Rockmore comprende Kant, Fichte, Hegel, e Marx). Ricordo qui soltanto due volumi: *Hegel's Circular Epistemology*, (1986); *On Foundationalism: A Strategy For Metaphysical Realism*, (2004). Il problema con l'interpretazione hegeliana di Rockmore è che egli non riconosce alla *Scienza della logica* la circolarità che qualificerebbe invece, in modi diversi, la concezione della filosofia nello scritto sulla *Differenza* e nel sistema dell'*Enciclopedia*, ma vi scorge piuttosto una regressione a due principi cartesiano-fichtiani: l'assolutezza del cominciamento e la sua certezza soggettiva. Per Rockmore l'unità di pensare ed essere rimane una presupposizione indimostrata della logica ed il modo in cui Hegel tenta di risolvere logicamente il problema di come collegare cominciamento assoluto e certezza soggettiva è un fondazionalismo, in quanto è un procedimento di deduzione lineare basato sulla verità saputa e incontrovertibile del punto di partenza, che è anche il *Grund* di tutto il movimento. Rockmore argomenta questa sua valutazione critica della *Logica* in *Hegel's Circular Epistemology*, (1986), pp.138-158; *Foundationalism and Hegelian Logic*, *The Owl of Minerva*, 21, (1989), pp.41-50; *Hegel, German Idealism, and Antifoundationalism*, in *Antifoundationalism Old and New*, ed. by T.Rockmore and J.Singer, (1992), pp.105-125. Anche Houlgate, infine, è un avversario del fondazionalismo, che egli critica soprattutto nel suo versante metafisico (l'idea che la realtà abbia una struttura fondamentale che *soggiace* alla realtà). Sulla posizione di Houlgate dirò di più verso la fine dell'introduzione. Per un confronto di Houlgate con la posizione di Winfield, cfr. Houlgate, *Thought and Being*, *The Owl of Minerva*, 21:2, (1991), pp.131-140.

³⁶Cfr. Winfield, *Conceiving Reality Without Foundations: Hegel's Neglected Strategy For Realphilosophie*, *The Owl of Minerva*, 15 (1984), pp.183-198; *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, (1989); *Hegel's Science of Logic, A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, (2012), in part. pp.1-15.

³⁷Cfr. Maker, *Philosophy Without Foundations*, 1994. Si veda, inoltre, l'entusiastica recensione di Winfield in *The Owl of Minerva*, 28, (1996), pp.100-108.

trascendentale) e nel proporre un modo di concepire la realtà che faccia a meno del ricorso a schemi concettuali. I dilemmi in questione nascono dal bisogno del pensiero filosofico di essere libero da presupposizioni, nel senso di non accettare né la relatività di un discorso positivo sul reale (cioè un discorso che assume l'esistenza del contenuto particolare che esso sottopone ad indagine ed una certa relazione data col suo tema d'indagine) né la semplice consistenza formale dell' 'argomentare in base a ragioni' (l'hegeliano *Räsonnement aus Gründen*).

L'uscita dal regno della positività e del formalismo può assumere anzitutto una forma metafisica, che comincia con l'ontologia, e precisamente con la passività della meraviglia, chiedendosi "Che cos'è?", e cerca di individuare un principio 'oggettivo' della realtà, cioè un contenuto dato *in res* indipendentemente da ogni riferimento ad esso da parte del filosofo. Secondo Winfield, la via metafisica genera il seguente dilemma: o il principio è evidente ed immediatamente disponibile, ma così la sua affermazione diventa un'assicurazione che cade nel problema scettico dell'equipollenza (ad ogni contenuto auto-evidente può venire contrapposto un altro contenuto al quale viene ascritta ugualmente una realtà immediata e incondizionata), o il principio può essere giudicato, riconosciuto come vero, messo in relazioni di anteriorità e indipendenza, ed ammettere una mediazione di qualche tipo, ma allora esso cade preda di un circolo vizioso, poiché per giudicare della verità del principio si deve già avere una conoscenza interconnessa della vera realtà, ma non si può disporre di questa conoscenza senza basarsi già sul principio primo da cui la realtà deriva. La fonte del dilemma sarebbe l'errore di presupporre un riferimento immediato alla realtà. Finché la correlazione o corrispondenza tra il contenuto della concezione metafisica e quello della realtà è lasciata come una presupposizione, l'arbitrarietà di questa correlazione è insormontabile.

La via alternativa alla metafisica sarebbe quella che comincia con l'epistemologia e fa ricadere la concezione della realtà entro la considerazione del sapere. Qui Winfield fa valere due requisiti per la teoria della conoscenza: l'immanenza e la verità. Il primo requisito significa che la conoscenza della realtà non può fare un riferimento immediato alla realtà, ma deve venire determinata dalla ed *entro* la struttura del conoscere stesso. Il secondo requisito comporta che la valutazione critica del vero conoscere implica una *comparazione* (tra oggetti e concetti), ossia la considerazione di

ciò a cui il conoscere si riferisce e di come esso possa essere in accordo col suo concetto. Il problema diventa esplicito quando l'indagine sulla struttura o le condizioni del conoscere (facendo astrazione dai contenuti particolari del conoscere) assume che il conoscere sia *o* uno strumento *o* un *medium* attraverso cui la realtà ci si fa incontro *o* una struttura del riferimento che costituisce l'oggetto stesso a cui si riferisce. Ciò ha due conseguenze indesiderate: la conseguenza della prima assunzione è una distorsione sistematica del requisito della verità, mentre la seconda assunzione, che sembra conseguire dal requisito d'immanenza, ha come conseguenze lo scetticismo, il solipsismo, e l'idealismo soggettivo (o la conoscenza della realtà è impossibile o ciò che chiamiamo realtà non è nulla più che una stipulazione soggettiva).

L'idealismo trascendentale di Kant, insieme al suo argomento centrale per l'oggettività della conoscenza (la deduzione trascendentale delle categorie), è per Winfield il caso più esemplare del tentativo della via epistemologica di evitare sia la concezione strumentale del sapere sia il solipsismo. Ma egli ritiene che anche l'idealismo trascendentale generi un dilemma: *o* il conoscere e ciò a cui esso si riferisce non possono essere identici (in virtù del requisito della verità), ma allora la filosofia è costretta a ricadere nel riferimento metafisico ad una realtà in sé, *o* il conoscere e ciò a cui esso si riferisce non possono essere differenti (in virtù del requisito dell'immanenza), ma allora la filosofia non può essere un sapere di qualcosa di reale, poiché il criterio della verità richiede che esista una minima differenza tra il sapere e ciò che viene saputo. La fonte di questo dilemma, che rende necessaria un'autocritica della filosofia trascendentale e l'uscita dal suo punto di vista, è costituita dalle assunzioni metafisiche della deduzione trascendentale delle categorie: la prima assunzione è la derivazione delle categorie dalle forme del giudizio della logica formale; la seconda è l'idealismo trascendentale, inteso come la dottrina che stabilisce l'opposizione tra fenomeni e cose in sé e dichiara che non possiamo avere nessuna conoscenza delle cose in se stesse, sebbene sia necessario pensare che i fenomeni si riferiscono in qualche modo a ciò che appare in essi.

Secondo Winfield, alla radice dell'impasse trascendentale (non importa quale sia il contenuto particolare che è stato attribuito alle condizioni trascendentali dai più vari pensatori post-kantiani, non impegnati alle assunzioni metafisiche di Kant) risiede la pretesa fondazionalista di stabilire una condizione trascendentale in generale. Ogni volta

che si cerca il fondamento dell'oggettività in una condizione trascendentale, per evitare il ricorso ad un principio metafisico e raggiungere una consistenza autoreferenziale del sapere, nascono le conseguenze indesiderate della via epistemologica e il relativo dilemma.

La via non-fondazionalista di Hegel, allora, è l'unica via lasciata ad una filosofia che voglia sottrarsi ai dilemmi degli argomenti metafisici e degli argomenti trascendentali. La strategia non-fondazionalista deve cominciare con l'astrarre dalle assunzioni della via metafisica e della via epistemologica e deve procedere attraverso tre fasi (corrispondenti alle tre sfere del sistema: logica, filosofia della natura, e filosofia dello spirito). In primo luogo deve mostrare nel dettaglio come l'indeterminatezza del cominciamento dia luogo ad uno sviluppo che conduce alla totalità categoriale (l'Idea assoluta). In secondo luogo, deve mostrare come questa totalità si rilasci liberamente in un'auto-esteriorizzazione. In terzo luogo, deve stabilire come l'auto-esteriorizzazione, che fornisce la soglia minima della determinatezza richiesta per ogni ulteriore struttura reale, conduca ad un processo di auto-determinazione della realtà (il processo che Hegel chiama 'spirito') che perviene alla totalità attraverso quell'autocomprensione della realtà che è la filosofia. In virtù dell'attività retrospettiva della filosofia, la *relazione* della realtà con la totalità categoriale dell'Idea viene compresa come tale *all'interno* del processo di autodeterminazione e autodifferenziazione della realtà.

Pertanto, i problemi che una concezione non-fondazionalista (cioè, non-positiva, non-metafisica, e non-trascendentale) della realtà deve risolvere sono principalmente due: primo, determinare come la totalità categoriale dell'Idea (una totalità determinantesi in sé e per sé, che non assume la distinzione tra ciò che è nel pensiero e ciò che è nella realtà, e che lascia emergere il metodo e la Cosa stessa alla fine del proprio movimento) possa risultare in modo immanente in qualcosa che è effettuale ed altro da sé (passaggio dalle categorie in sé e per sé alle determinazioni reali); secondo, raggiungere un sapere della relazione tra realtà e totalità categoriale senza fare ricorso ad un punto di vista trascendente (dare conto dell'emergere del concetto della filosofia dal processo di sviluppo della realtà, in modo tale che la filosofia non figuri come un terzo esterno alla relazione tra determinazioni logiche e determinazioni reali). Se risulta capace di risolvere questi due problemi, la filosofia non-fondazionalista può evitare sia il dilemma della via metafisica sia il dilemma della filosofia trascendentale. Può evitare

il primo, poiché lo sviluppo della realtà dalla totalità categoriale non implica nessun riferimento immediato ad una realtà in sé. Può evitare il secondo, poiché lo sviluppo della realtà è un processo di autodeterminazione, e tale processo non è né già sempre dato sin dall'inizio né è dipendente da strutture trascendentali che lo 'pongono', ma si afferma solo alla fine come un risultato.

Nel complesso, l'argomento non-fondazionalista di Winfield ha il pregio di indicare una via verso la giustificazione di un concetto di oggettività che non voglia essere né un rispecchiamento accurato di ciò che c'è né l'attività costitutiva di un soggetto trascendentale. Winfield, in particolare, presenta il non-fondazionalismo come un'interpretazione capace di neutralizzare sia le interpretazioni trascendentali sia le interpretazioni metafisiche di Hegel. Il problema principale³⁸ con l'argomento di Winfield è, a mio parere, che esso ha bisogno di assumere il concetto di una metafisica ingenua, che presuppone la 'corrispondenza' tra pensiero e realtà e la perfetta adeguatezza della domanda 'che cos'è?', per contrapporvi il punto di vista trascendentale di Kant (che però, abbiamo visto, non è sua volta esente da assunzioni metafisiche) e la filosofia senza presupposizioni di Hegel. L'autore, in questo modo, non può rendere conto dei passi in cui Hegel afferma che la sua logica coincide con la metafisica; inoltre, egli sembra trattare come un'assunzione semplicemente dogmatica la tesi che qualcosa di reale non può mancare di essere né venire dunque concepito senza una previa comprensione dell'essere stesso, mentre la *Scienza della logica*, proprio nel costituire parte integrante del progetto di una scienza non-fondazionalista, mostra la necessità di *pervenire*, geneticamente, alle determinazioni della 'realtà'

³⁸Altri tre problemi con l'argomento di Winfield sono a mio parere i seguenti: (i) non risulta chiaro perché "la capacità di fare una distinzione tra il riferimento e il referente, tra il conoscere e l'oggetto conosciuto, è ciò che unicamente permette il vero conoscere e la stessa filosofia trascendentale" (Winfield, (1984), p.188) e l'argomento per cui l'identità del conoscere con l'oggetto conosciuto conduce al solipsismo (siamo soli con le nostre rappresentazioni) e al collasso del riferimento sembra costringere artificialmente l'argomento di Kant in una forma di idealismo ad esso estranea; (ii) la ragione per cui la totalità categoriale assume la forma dell'esteriorità non viene spiegata nei termini della *libertà* dell'Idea (libertà cui pure da ultimo viene fatto accenno), ma con una sorta di argomento 'inerziale' in cui si sostiene che "il momento della totalità categoriale sorge, l'intero sviluppo sta come qualcosa di dato per essa, presentandola come qualcosa che ha fatto il suo corso, che è stato compiuto, e così è venuto all'essere. In altre parole, non appena si è sviluppata, la totalità categoriale sta in relazione esterna a se stessa" (*ibid.* p.196); (iii) l'Idea assoluta sembra venire eguagliata all'Idea logica e quest'ultima viene considerata come una "categoria finale" che non ha un contenuto proprio, ma è solo l'ordinamento retrospettivo di tutte le categorie precedenti.

attraverso un processo che *comincia* con l'essere, inteso come la forma più semplice dell'immediatezza³⁹.

5.3.2 La critica dell'anti-fondazionalismo: l'argomento di Maker

L'interpretazione di Maker riveste un particolare interesse perché, come quella di Winfield, mira a neutralizzare o disattivare la base di un dibattito impostato sulla rigida contrapposizione tra fondazionalismo e anti-fondazionalismo. Maker sostiene che la filosofia senza fondamenti, quale è dispiegata nel complesso della *Logica* e della *Realphilosophie*, sarebbe destinata a rimanere una mera assicurazione, tanto arbitraria quanto il suo opposto, se la *Fenomenologia dello spirito* non provvedesse a rimuovere il preconcetto epistemologico, comune tanto ai fondazionalisti quanto agli anti-fondazionalisti, che la conoscenza è sempre condizionata da presupposizioni e schemi concettuali. La peculiarità della *Fenomenologia* è che essa non toglie questo preconcetto mediante il ricorso ad una qualche contro-assunzione, ma lascia che esso venga tolto dagli sforzi del sapere condizionato (il punto di vista della coscienza) di giustificare le proprie pretese. Essa, pertanto, è una critica immanente dell'epistemologia fondazionalista moderna ed è la presupposizione di una filosofia senza presupposizioni, in quanto mostra come il cominciamento assoluto o incondizionato della filosofia debba avere un carattere indeterminato e libero da presupposizioni, cioè libero da ogni fondamento esterno. La filosofia libera da fondamenti può essere libera da presupposizioni e insieme presupporre la *Fenomenologia* perché quest'ultima non è il 'fondamento' della scienza, ma l'esposizione dell'autoannullamento di quella mediazione che consiste nel sapere relativo (il punto di vista della coscienza, inteso come quel modo del sapere in cui ciò che viene pensato ha già sempre una data determinatezza) e nella struttura del presupporre.

Il pregio del lavoro di Maker risiede nel fatto che, oltre a dare un'interpretazione della *Fenomenologia* nei termini di una decostruzione immanente del fondazionalismo, egli distingue tra la filosofia senza fondamenti di Hegel, il fondazionalismo, e l'anti-fondazionalismo. Il fondazionalismo viene inteso il progetto cartesiano di un'epistemologia basata su un gruppo di assunzioni: (i) le condizioni del conoscere sono universali e immutabili; (ii) esse appartengono alla mente o alla coscienza; (iii) la

³⁹Cfr. Winfield, (1984), p.185.

mente o la coscienza può guadagnare un accesso ad esse per autoriflessione, può stabilire la loro legittimità e la propria autorità come quella di un giudice che valuta l'adesione a quelle condizioni o la deviazione da esse⁴⁰.

L'anti-fondazionalismo è quell'insieme di posizioni che respingono il fondazionalismo affermando la finitezza insormontabile del punto di vista sempre condizionato, prospettico e contestuale del conoscere. In particolare, l'anti-fondazionalismo sottolinea una duplice dipendenza del conoscere: la dipendenza da quei 'dati' *particolari* che sono le pratiche e i discorsi di una determinata cultura; la dipendenza da uno schema di riferimento *universale* che è insito nella soggettività finita. Pertanto, quando gli anti-fondazionalisti criticano il "mito del dato", essi stanno sì respingendo l'assolutizzazione fondazionale di certi dati *particolari*, ma allo stesso tempo essi affermano come una verità universale e incontrovertibile che *ogni* forma di sapere è finita, in quanto non può fare a meno di ancorare le sue pretese ad un qualche fondamento o schema di cose che non può essere reso completamente trasparente⁴¹. Con l'assolutizzare la finitezza del conoscere, l'anti-fondazionalismo da un lato si condanna ad una inconsistenza auto-referenziale che esso non sa disinnescare, e dall'altro cade preda dell'argomento di Jacobi e Hegel sul limite, per cui non è possibile dare senso alle condizioni limite del conoscere senza dare senso a ciò che sta al di qua e al di là del limite⁴². Infine, con l'affermare che la ragione è eteronoma o determinata da altro, gli anti-fondazionalisti finiscono col condividere l'assunzione del fondazionalismo epistemologico che definisce la ragione sul modello della coscienza o schema della rappresentazione, cioè con quel modo del conoscere in cui il pensare è una determinazione esclusivamente soggettiva e riferita ad una determinatezza data⁴³. Ma assolutizzare il punto di vista della coscienza o sapere relativo finisce con una resa all'autorità del dato, e questa resa depriva la ragione persino della forza critica e della capacità di giustificare la sua propria impotenza⁴⁴.

Ai fini dell'elaborazione di un concetto critico di ontologia, le critiche di Maker all'anti-fondazionalismo (inconsistenza formale, argomento del limite, assolutizzazione di un modello del sapere condiviso col fondazionalismo) mostrano con efficacia la

⁴⁰Maker, (1994), p.3.

⁴¹*Ibid.*, pp.4-7

⁴²*Ibid.*, p.34.

⁴³*Ibid.*, pp.35,50,91.

⁴⁴*Ibid.*p.174.

necessità di pensare un concetto di ‘fondazione’ che si distingua da quello condiviso tanto dai fondazionalisti quanto dagli anti-fondazionalisti. Questo concetto, come vedremo nel corso del lavoro commentando la sezione introduttiva della ‘Dottrina dell’essere’, intitolata “*Con che cosa deve cominciare la scienza?*” (capitolo 6) e discutendo il senso dell’ avanzamento logico (capitolo 7), implica un carattere ‘non-fondazionalista’, poiché la ‘fondazione’ deve essere un processo di *circolazione* in cui l’ultimo, che è stato derivato a partire da un primo, riconduce ad esso e lo giustifica come necessario punto di partenza, non un ‘fondamento’ o una ‘base’ la cui verità, saputa con una certezza extra-sistemica, si trasmette nel sistema da un *Grundsatz* iniziale alle sue conseguenze.

5.4 ‘Ontologia’ versus ‘Metafisica’?

Il terzo ed ultimo criterio di classificazione è la controversa distinzione tra ontologia e metafisica. Ho già accennato in precedenza all’origine aristotelico-scolastica della distinzione, e al diverso trattamento cui Kant e Hegel sottopongono i due concetti. Ora vorrei suddividere in quattro gruppi le posizioni degli interpreti: (i) la scienza logica di Hegel non è né una metafisica né un’ontologia; (ii) essa è sia un’ontologia sia una metafisica; (iii) essa è una metafisica senza ontologia; (iv) essa è un’ontologia senza metafisica.

Il primo gruppo annovera Pippin e tutti coloro che in qualche modo condividono la sua caratterizzazione della metafisica come il miraggio di una scienza *a priori* della sostanza, la sua critica dell’ontologia come danza esangue delle categorie, la sua interpretazione dell’idealismo tedesco come teoria della normatività. Si noti, però, che questo stesso gruppo ospita anche i non-fondazionalisti Winfield e Maker, i quali non solo sembrano vedere nell’ontologia e nella metafisica forme di fondazionalismo realista, ma criticano l’interpretazione trascendentale della *Logica* di Hegel e la tesi secondo cui la *Fenomenologia* godrebbe di un *primato* sulla *Logica* per il ruolo di ‘fondamento’ o assunzione originaria che essa ricopre rispetto ad essa.

Il secondo gruppo comprende tutti gli interpreti che ritengono implicita l’integrazione del concetto di ontologia (intesa come lo studio delle determinazioni fondamentali di ciò che c’è in quanto è) in un progetto metafisico passato attraverso la critica kantiana e purgato da ogni speculazione su entità trascendenti, oppure, come

Houlgate, criticano esplicitamente la posizione che vuole separare l'ontologia dalla metafisica. A questo gruppo appartengono studiosi con proposte interpretative riccamente qualificate e tra loro distinte, come Marcuse⁴⁵, Hyppolite⁴⁶, Doz⁴⁷, Düsing⁴⁸,

⁴⁵Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, (1989), pp.1-220. Le tesi portanti di Marcuse sono che l'ontologia di Hegel è l'esplicazione del senso dell'essere nelle sue diverse modalità e che il concetto dell'essere come "uguaglianza con sé nell'esser altro" cresce su un terreno che è più originario di quanto suggerisca l'elaborazione di questo concetto nella *Logica*, poiché esso risale al concetto ontologico della *vita* quale si è venuto configurando nella *Fenomenologia*, alla cui interpretazione Marcuse dedica la seconda parte della sua dissertazione.

⁴⁶Hyppolite, *Logique et existence*, (1953), in part. pp.70, 202. Hyppolite si schiera contro un'interpretazione umanistica di Hegel, sostenendo che la trasformazione della metafisica antica in logica dà luogo ad una dottrina della completa immanenza, in cui l'essere non è nulla di trascendente rispetto al sapere, poiché il vero significato dell'essere è l'assoluto e l'assoluto è il sapere stesso. L'idealismo assoluto crea una nuova ontologia, in quanto sostituisce la logicità dell'essere all'essere dell'elemento logico.

⁴⁷Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, (1987). Lo studio si contraddistingue per la ricchezza di informazione relativa alle precondizioni storico-filosofiche dell'opera ricostruttiva di Hegel, e vuole suggerire che il legame della *Logica* col passato della metafisica si estende al di là di quanto lo stesso Hegel ne sia consapevole.

⁴⁸Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (1976), in part. pp.198-208; 289-346; *Hegel e l'antichità classica*, (1998), pp.13-75; *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*, in "Quaestio", 9 (2009), pp.311-324. Secondo l'autore, la questione di un'ontologia *specificata* richiede che si distinguano tre ordini di questioni: (i) la questione della fondazione o giustificazione dell'impresa ontologica come tale; (ii) la questione delle forme o tipi fondamentali dell'ontologia; (iii) la questione del nesso tra ontologia ed epistemologia (teoria della conoscenza). La giustificazione offerta da Hegel sarebbe una giustificazione metafisica, in base alla quale, cioè, il vero e l'intelligibile (ciò che delle cose può venire pensato) coincidono. Tutta la specificità hegeliana dipenderà, quindi, dalla determinazione del significato di 'intelligibilità'. La pretesa di Hegel consiste nel sostenere che l'ontologia *diviene* per la prima volta veramente o realmente possibile, cioè prende la forma di una scienza filosofica adeguata al suo contenuto (la 'vera e propria metafisica', secondo la prima Prefazione alla *Scienza della logica*) quando la logica oggettiva prende il posto dell'ontologia, intesa come parte della 'metafisica di una volta'.

Per Düsing, l'azione di 'prendere il posto' significa un miglioramento della vecchia ontologia, che ha luogo sotto tre aspetti: (i) la *purificazione* delle determinazioni di pensiero dai sostrati delle rappresentazioni e l'unificazione di 'metafisica generale' e 'metafisica speciale' in un'unica, sistematica dottrina delle determinazioni di pensiero ontologiche o categorie; (ii) l'*esplicazione o esposizione* delle pure determinazioni dell'essere e dell'essenza in una differenziazione (di livelli) che ha efficacia sul contenuto (poiché critica quelle determinazioni secondo il criterio della loro adeguazione al contenuto sostanziale della logica: il razionale come infinità dell'elemento logico); (iii) la *completezza* dell'esposizione, assicurata da un metodo che capace di elaborare il nesso sistematico delle determinazioni di pensiero.

Riguardo alle forme o ai tipi dell'ontologia, quella hegeliana sarebbe un'ontologia (i) *dialettica*, in quanto caratterizzata dalla descrizione dei movimenti del pensiero e non orientata sin dall'inizio dalla funzione logica del giudicare; (ii) *processuale*, di contro all'ontologia che accorda un primato alla sostanza come sostrato di relazioni; (iii) *ideal-costitutiva*, di contro a un'ontologia realistica che assuma datità; (iv) *paradigmatica*, poiché interessata, specificamente nella logica soggettiva, a determinare il paradigma di un ente supremo.

Riguardo alla questione del rapporto tra ontologia ed epistemologia, l'autore sostiene che, mentre in Kant la teoria della conoscenza sarebbe la giustificazione della sua ontologia, in Hegel la teoria del conoscere, intesa come teoria dello spirito soggettivo, seguirebbe all'ontologia, anche se, osserva significativamente, l'impostazione hegeliana del problema della conoscenza suggerirebbe che esso non trovi la sua trattazione adeguata astrattamente o prima o dopo l'ontologia, ma si delinea già all'interno di essa. I punti di forza dell'interpretazione di Düsing sono costituiti dall'interpretazione del 'prendere il posto' come miglioramento (né coincidenza né eliminazione, ma, in termini hegeliani, una vera e propria *Aufhebung* dei termini in cui la *Schulmetaphysik* pone l'oggetto del suo sapere) e dalla descrizione di tre delle quattro

Henrich⁴⁹, Horstmann⁵⁰, Longuenesse⁵¹, Houlgate⁵², Halbig⁵³, Stern⁵⁴, Kreines⁵⁵, e Redding⁵⁶.

forme riunite nel concetto hegeliano di ontologia. I punti di debolezza sono, in primo luogo, la vaghezza in cui è lasciata la nozione di ‘giustificazione metafisica’ dell’ontologia, e, in secondo luogo, la determinazione dell’ontologia hegeliana in base alla ‘forma paradigmatica’, che farebbe di essa un’ onto-teo-logia in senso heideggeriano, cioè una dottrina che identifica l’essere con un ente supremo.

⁴⁹Henrich, *Hegels Logik der Reflexion* (1978), in part. pp.204-229, 309-324. Henrich sostiene che il principio fondamentale del programma della *Logica* è che la Sostanza (uguaglianza con sé) va pensata al tempo stesso anche come Soggetto (negatività); questo principio prescriverebbe alla *Logica*, in un linguaggio che appartiene alla metafisica, il compito di comprendere la relazione a sé e la relazione di determinatezza, ossia l’identità e la negatività, come un unico ‘stato di cose formale’ (p.218). L’autore si chiede inoltre in qual senso la *Logica* di Hegel possa dischiudere un’*ontologia definitiva* (pp.323-324). Henrich sostiene che la *Logica* oscilla tra due programmi: una teoria del significato ed un’ontologia della soggettività sostanziale, presentata come il culmine di una sequenza di nuclei ontologici. Il contenuto dell’ontologia definitiva sarebbe l’affermazione della realtà effettuale di una struttura che è almeno analoga alla struttura del processo del significato. Quest’ultima è, infatti, l’autoriferimento. Poiché il processo del significato ha un carattere scientifico e la scienza è un sapersi, il concetto del metodo dialettico non va separato dalla realtà effettuale dello spirito. Per un inquadramento dell’interpretazione di Henrich nel suo più ampio progetto di giustificazione di un’ ontologia monista (la dottrina della *All-Einheit*) alternativa all’ ‘ontologia naturale’ (intesa come ontologia di oggetti individuali esistenti entro un insieme di relazioni), raccomando l’istruttiva ricostruzione di Freundlieb, *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The Return to Subjectivity*, Ashgate, (2003), pp.70-124.

⁵⁰Horstmann, *Ontologie und Relationen*, (1984), in part. pp.39-105. L’autore sostiene che la logica di Hegel è una logica ontologica nel senso che essa è una teoria di ciò che è in verità o effettivamente, ma non nel senso di una teoria dei concetti più universali (le categorie) con cui determinare ciò che c’è. Le condizioni dell’ontologia hegeliana risiedono nella critica di un’ontologia della sostanza basata sulla forma del giudizio come collegamento tra soggetto e predicato e nell’elaborazione di una concezione organologica dell’oggetto (cioè una concezione dell’oggetto che sia capace di evitare il dualismo kantiano tra meccanicismo e finalismo e di presentare l’oggetto non come sostrato di proprietà ma come unità di determinazioni incompatibili). La teoria del Concetto o della soggettività sarebbe l’argomento che permette a Hegel, tuttavia, di *non* identificare la concezione organologica dell’oggetto con la tesi che *tutti* gli oggetti sono in verità organismi. L’autore, inoltre, distingue il concetto di un’ontologia formale da quello di un’ontologia materiale. L’ontologia formale è la teoria delle condizioni che qualcosa deve soddisfare per essere considerato veramente un oggetto, e queste condizioni sarebbero le relazioni che costituiscono la forma della soggettività come tale. L’ontologia materiale di Hegel è il suo monismo forte o numerico: l’unico oggetto che sia veramente effettuale è l’Idea, che soddisferebbe tutte le condizioni formali della soggettività.

⁵¹Longuenesse, *Hegel and the Critique of Metaphysics*, (2007). In quest’opera, che contiene la versione inglese della sua dissertazione di dottorato, apparsa in francese nel 1981, Longuenesse si concentra sulla dottrina dell’essenza e sostiene che la *Logica* di Hegel è un’ “ontologia” in un senso molto particolare: non è una dottrina dell’essere in quanto tale, ma una dottrina dell’essere come essere pensato. Ciò significa che il nucleo rivoluzionario dell’ontologia di Hegel è l’affermazione congiunta che il mondo è ciò che è solo in virtù di un’*attività (Tätigkeit)* e che questa attività fonda la necessità assoluta della struttura del mondo. Nella sua parte critica, costituita dalla ‘logica oggettiva’, la *Logica* non proporrebbe una ontologia, ma diverse *ontologie*, determinate ogni volta da differenti “posizioni del pensare rispetto all’oggettività”, quali vengono ricostruite nel movimento logico (p.161). L’autrice prende i termini ‘ontologia’ e ‘metafisica’ più o meno come sinonimi, in quanto la vera alternativa, per lei, non è tra ontologia e metafisica, ma tra un’ontologia (ed una metafisica) pre-critiche, ed ancora affette dai dilemmi della posizione di Kant, ed un’ “ontologia” ed una “metafisica” rivoluzionarie, basate sulla rottura con lo schema del *Vorstellen* (p.8). Tra gli interpreti che concedono, sia pure usando sempre cautamente delle virgolette, che la *Logica* di Hegel è insieme ontologica e metafisica, Longuenesse è senz’altro la più vicina all’interpretazione trascendentale di Pippin.

⁵²Houlgate, (2006), capitolo 6.

⁵³Halbig, *Objektives Denken*, (2002), in part. pp.325-374. Halbig sostiene che Hegel rende conto di due credenze fondamentali del *common sense*: la tesi del realismo ontologico (il mondo è così com’è

Il terzo gruppo contiene coloro che non esitano a riconoscere il contenuto metafisico della filosofia di Hegel, ma nutrono perplessità sull'opportunità di qualificarla come un'ontologia, poiché tendono (in maniera più o meno storicamente consapevole) a *restringere* il concetto di ontologia o alla posizione della metafisica dogmatica o nei limiti di una modalità di pensiero che oscilla tra due poli o impostazioni del problema della relazione tra categorie e 'realtà' (o 'essere' o 'mondo'): il polo del 'realismo' aristotelico, per cui le categorie sono strutture pre-date della realtà che si presentano in modo epistemicamente non problematico all'uomo; il polo dell'

indipendentemente da ciò che crediamo e pensiamo di esso), e la tesi del realismo epistemologico (noi possiamo conoscere il mondo così com'è). L'Introduzione alla sezione della *Logica* sull'"Idea del conoscere" riassumerebbe per Halbig il progetto di una determinazione positiva del rapporto tra ontologia ed epistemologia. La tesi idealista di Hegel consisterebbe nell'esplicitare l'Idea come unità di ideale e di reale, cioè come struttura a partire dalla quale l'opposizione di idealismo ontologico (soggettivo) e realismo può venire compresa come un che di derivato. La coincidenza di logica e metafisica significherebbe che i concetti sviluppati nel sistema categoriale della *Logica*, a disposizione del linguaggio e del *common sense*, sono identici alle strutture ontologiche fondamentali della realtà. La coincidenza in questione offrirebbe così una risposta informativa alla domanda su come la realtà sia completamente accessibile al nostro pensiero. Halbig ritiene che la risposta hegeliana sia informativa o costruttiva poiché fornisce una soluzione argomentata nel contesto di un sistema, mentre la risposta di McDowell al problema dell'accesso mentale al mondo è diagnostica in senso terapeutico (cioè mira a mostrare che il problema dell'accesso è privo di senso).

⁵⁴Stern, *Hegelian Metaphysics*, (2009), pp.2-114. Stern propone un'interpretazione olistica e realista dell'idealismo di Hegel. L'idealismo di Hegel è un *olismo* (pp.59-66) nel senso che è una tesi ontologica relativa all'interdipendenza di tutto ciò che c'è, in modo tale che gli individui vanno considerati non come atomi pienamente reali ed autosufficienti, ma come termini di quelle relazioni che Hegel articola nella dottrina del concetto (la dottrina dell'universale concreto). L'idealismo hegeliano è una forma di *realismo concettuale* (p.76), cioè afferma la credenza che i concetti (gli universali, le entità ideali) siano parte della struttura della realtà. L'idealismo di Hegel non è pertanto né un idealismo soggettivo né un ritorno al punto di vista precritico, poiché esso è capace di accogliere l'obiezione di Kant alla cogenza dell'empirismo. Stern ritiene così di aver offerto una spiegazione dell'idealismo di Hegel che sia testualmente accurata, filosoficamente interessante, e non stravagante.

⁵⁵Kreines, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, *Philosophical Compass*, 1, (2006), pp.466-480; *Metaphysics Without Pre-Critical Monism: Hegel on Lower-Level Natural Kinds and the Structure of Reality*, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 57/58 (2008), pp.48-70; *Learning From Hegel What Philosophy Is All About: For the Metaphysics of Reason and against the Priority of Semantics*, *Verifiche*, 41, (2012), pp.129-173. In generale, Kreines ha il pregio di rilevare la sensazione di spaesamento provocata dall'attuale mancanza di accordo persino sul tema generale della filosofia di Hegel (ciò di cui Hegel sta parlando), e ritiene che per fare fronte a questa situazione occorra compiere due operazioni: primo, spostare il centro del dibattito sull'idealismo di Hegel dall'alternativa impostata in modo sterile tra interpretazioni metafisiche e non-metafisiche all'indagine sul contenuto specifico della metafisica di Hegel; secondo, elaborare un'interpretazione 'eclettica' che possa riconoscere e integrare i vantaggi di entrambi gli approcci (revisionista e tradizionale) alla filosofia teoretica o metafisica di Hegel.

⁵⁶Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, (2007), pp.223-236. Redding rileva che Hegel è un critico del 'positivismo metafisico' (l'idea che il mondo rivelato nelle categorie sia un mondo di sostanze auto-sussistenti o di cose-in-sé, che o si presentano aproblematicamente all'uomo (Aristotele) o si negano ai suoi apparati concettuali, che possono conoscere solo fenomeni (Kant)), e sostiene che l'approccio di Hegel alla metafisica è guidato dalla convinzione che "la struttura dell' 'essere' è quella che *mostra se stessa* entro la struttura logica delle nostre *enunciazioni intorno a* (our *sayings about*) 'enti' particolari, intendendo qui per 'struttura logica' ciò che comprende quei caratteri delle nostre enunciazioni che mediano le loro relazioni inferenziali" (p.232).

‘idealismo’ kantiano, per cui le categorie sono strutture auto-costituite della ragione umana e non possono riferirsi aporomaticamente a strutture in-sé o puramente intelligibili della realtà (ma solo attraverso le distinzioni riflessive della ragione tra fenomeni e noumeni, tra pensare e conoscere). Come per il caso precedente, vale anche qui la considerazione sull’eterogeneità degli interpreti di questo terzo gruppo, che è composto principalmente da Theunissen⁵⁷, Fulda⁵⁸, Ferrarin⁵⁹, Beiser⁶⁰, Brandom⁶¹, Bowman⁶².

⁵⁷Theunissen, *Sein und Schein*, (1980), in part. pp.13-89. La tesi portante di Theunissen è che l’idea metodica che sta alla base della *Logica* di Hegel è l’unità di critica (*Kritik*) e di esposizione (*Darstellung*) della metafisica. La presupposizione (esplicita) di questa tesi è che il *soggetto* della scienza logica sarebbe l’attività delle determinazioni di pensiero, mentre l’*oggetto* di essa sarebbe il pensare metafisico. La presupposizione dell’indagine di Theunissen, in altre parole, è che vi sia una differenza tra il pensiero pensante (il pensiero che esercita la critica) ed il pensiero pensato (l’oggetto della critica). Il fine dell’interpretazione di Theunissen è rivolgersi a Hegel per gettare le basi di una teoria sociale dell’intersoggettività basata sulla critica delle presupposizioni metafisiche dei rapporti di dominio. L’autore ritiene che il criterio della critica sia la norma della relazionalità assoluta, per cui egli propone di leggere l’intera *Logica* come un discorso basato sull’ipotesi che tutto ciò che è può essere se stesso soltanto nella relazione e da ultimo soltanto come la relazione al suo altro (p.29). Theunissen, inoltre, cerca di rendere conto sia dell’affermazione hegeliana secondo cui l’intera *Logica* è la ‘vera e propria metafisica’ sia dell’affermazione che la ‘logica oggettiva’ prende il posto dell’ontologia. A questo proposito, egli riconosce che la scienza logica vuole essere una critica metafisica della metafisica, e cerca di delucidare in che senso il preteso compimento della metafisica sia per Hegel anche un suo togliimento. Quindi, Theunissen distingue tra *Aufhebung* come *Vollendung* (compimento) e come *Ersetzung* (sostituzione), e sostiene che la ‘logica oggettiva’ sarebbe un togliimento che sostituisce o prende il posto della ‘metafisica’, intesa come ‘ontologia’ (intesa a sua volta come il modo di pensare che si *rappresenta* e reifica l’essere in quanto afferma soltanto l’ente e precisamente l’ente-in-sé), mentre la ‘logica soggettiva’ sarebbe un togliimento che non sostituisce qualcosa, ma espone ‘positivamente’ la verità (il Concetto come versione logica del concetto teologico del movimento di discesa di dio nell’uomo – *Herunterlassung Gottes*, p.43).

⁵⁸Fulda, *Ontologie nach Kant und Hegel*, in *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 45-80; *Spekulative Logik als die “eigentliche Metaphysik” – Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D.Pätzhold und A.Vanderjagt, Dinter, Köln 1991, pp.9-28. Fulda sostiene che la *Scienza della logica* non è un’ontologia come dottrina di ciò che è in quanto è, ma è piuttosto la disciplina che sostituisce tale dottrina attraverso una concezione della verità in cui viene lasciata da parte ogni questione riguardante l’essere e ciò che ad esso spetta. In positivo, Fulda assume che la *Logica* sia la fondazione di un “monismo speculativo”, cioè della credenza che la filosofia abbia un *unico* oggetto e contenuto, e che esso, nei termini della metafisica moderna, sia un oggetto di ragione, di cui però non si può dire né che sia qualcosa di mondano né che sia l’unità del mondo né che sia un dio trascendente, e di cui si deve invece dire che la filosofia *stessa* vi sia compresa, cogliendosi come tale in esso.

⁵⁹Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, (2001), pp.69-77, 105-128, 374. Ferrarin osserva che la *Logica* di Hegel non è veramente un’ontologia, ma è piuttosto la scienza del pensare che pensa se stesso e nel farlo si comprende sia nella forma dell’essere sia nella forma del Concetto o soggettività (intesa come movimento della relazione a sé attraverso la negazione dell’alterità). Ferrarin, inoltre, ritiene che Hegel avrebbe sottoscritto la caratterizzazione heideggeriana della metafisica di Aristotele come onto-teo-logia, in quanto essa non è una fusione esterna di due discipline indipendenti ma la scienza dell’essere in generale e dell’essere nella sua istanza suprema (l’intelletto divino). Ferrarin, infine, ritiene che per Hegel, diversamente che per Aristotele, tutti i principi siano unificabili in un *monismo assoluto*, a condizione che il monismo stesso sia non una semplice identità indeterminata dell’Idea col mondo ma includa la negatività (quindi un processo che genera le differenze) ed una teleologia sistematica (p.374).

Il quarto gruppo, infine, fa confluire tutti i sostenitori di un'ontologia senza metafisica. Tra questi interpreti vige un concetto univoco di metafisica, secondo una tendenza condivisa con l'impostazione trascendentale di Pippin: la 'metafisica' è un'occupazione pre-critica, un progetto fondazionale sorpassato, basato sull'assunzione di due principi (il principio di ragion sufficiente ed il principio di non-contraddizione) e sulla credenza che i pensieri metafisici ('puri', perché liberati dalla commistione con i dati sensibili) rappresentino in modo chiaro e distinto il reale e gli corrispondano per il fatto che le rappresentazioni o 'idee' sono l'espressione nella mente umana (la 'realtà oggettiva' delle cose) di strutture da essa indipendenti (la 'realtà formale' delle cose), che o causano le idee (Descartes) o stanno con esse in una qualche relazione espressiva (Spinoza, Leibniz), che nella metafisica può diventare identità grazie o all'azione intelligente e benevola di un garante divino (l'armonia prestabilita) o alla potenza

⁶⁰Beiser, *Hegel and the Problem of Metaphysics*, (1993), pp.1-24; *Hegel*, (2005), pp.53-79. Beiser sostiene che l'idealismo assoluto di Hegel è la tesi secondo cui tutto ciò che c'è è il fenomeno o la manifestazione di un'unica Idea universale. Questa 'unica Idea universale' non va però intesa né come un'archetipo platonico né come la sostanza impersonale di Spinoza, ma come la causa formale-finale di Aristotele. Perciò la tesi che ogni cosa è un fenomeno dell'Idea significa che "tutto si sforza di realizzare l'Idea assoluta, ossia che tutto agisce in vista di un fine, che è l'Idea assoluta" (Beiser, (2005), p.67). Beiser osserva che il senso dell'idealismo assoluto di Hegel non è affatto un super-soggettivismo (un idealismo trascendentale senza il limite della cosa in sé e senza la datità dell'esperienza), ma un progetto filosofico che intende minare la dicotomia tra soggettivo e oggettivo e rendere compatibili l'idealismo della libertà di Fichte con il naturalismo di Spinoza. Spinoza aveva ragione nell'affermare che la razionalità è immanente al mondo (idealismo oggettivo) e non c'è libertà al di fuori della natura (naturalismo), mentre Fichte aveva ragione nel "porre l'autocoscienza al centro di tutte le cose, come la base per spiegare la natura, poiché l'autocoscienza è lo scopo della natura, il supremo grado di organizzazione e sviluppo di tutti i suoi poteri vitali" (*ibid.* p.73).

⁶¹Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, *European Journal of Philosophy*, 7, (1999), pp.164-189; *Between Saying and Doing*, (2008), pp.201-235. Brandom sostiene che Hegel segue Kant nello spostamento di attenzione dalle questioni ontologiche alle questioni deontologiche (Brandom, (1999), p.165), e nell'appendice alle conferenze sul progetto di un pragmatismo analitico difende una concezione *semantica* della metafisica nei termini formali di un vocabolario in cui tutto possa essere detto.

⁶²Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, (2013), in part. pp.1-61. Bowman fa propria la tesi di Fulda secondo cui la *Logica* di Hegel fonda una metafisica senza ontologia (p.7) e sostiene che la *metafisica critica* di Hegel consiste nell'inquadrare il sapere ordinario e finito in uno schema esplicativo che non pone nessuna differenza ultima di sorta tra l'attività del sapere e l'essere di ciò che è saputo (p.14). L'autore muove da un punto di vista trascendentale, in quanto sostiene che la logica speculativa avrebbe il compito di analizzare la struttura della realtà oggettiva (fondamentalmente, l'intenzionalità e il contenuto rappresentativo) e spiegare la possibilità e la natura della relazione in cui essa sta con la realtà formale (l'essere intrinseco, non-rappresentativo) dove tale relazione è costitutiva di ciò che è chiamato verità (p.18). Bowman trae ispirazione dagli studi di Henrich sulla logica della negazione autonoma e dall'interpretazione che Horstmann dà del Concetto come complessa struttura auto-relazionale allo scopo di argomentare la tesi che il Concetto e la negatività assoluta sono due visioni o aspetti di un'unica realtà fondamentale – il Concetto è la visione statica, la negatività assoluta è la visione dinamica: la struttura di contro al processo (p.10). L'interpretazione metafisica di Bowman è in qualche modo 'fondazionalista', nella misura in cui tende a considerare la negatività come un 'termine basilare' da cui segue tutto il resto o come una 'realtà sottostante' (cfr. pp.38,46,52,56,206,238,249).

impersonale di una sostanza onninclusiva di cui tanto il pensiero quanto ciò che è altro dal pensiero sono aspetti essenziali o attributi. L'ontologia, invece, è un'occupazione critica, nella misura in cui (i) si astiene dall'*assumere* i principi sopra indicati, (ii) non si impegna alla credenza della metafisica in un *principio primo e divino* del mondo poiché considera con scetticismo il tentativo metafisico di 'dimostrare' l'esistenza di tale principio, (iii) si dedica ad una *ricostruzione ermeneutica* delle categorie apparse nella storia della filosofia, (iv) non fa *assunzioni di esistenza* relative a cose particolari o alla loro natura ultima, ma fornisce lo schema, o gli schemi concettuali che permettono di parlare di cose, oggetti in generale ed oggetti di un'esperienza possibile. A questo gruppo appartengono interpreti come Hartmann⁶³, Pinkard⁶⁴, Brinkmann⁶⁵, De Boer⁶⁶, Gabriel⁶⁷, i quali insistono tutti prevalentemente sul carattere *dissolutivo* della critica hegeliana della metafisica e difendono la proposta di un'*ontologia trascendentale*, capace di determinare la validità, l'estensione ed i limiti dei nostri schemi concettuali e contesti storico-normativi.

⁶³Hartmann "Hegel: a Non-metaphysical View." in *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Ed.A. MacIntyre. Notre Dame: Notre Dame P, 1972. 101-24; *Hegels Logik*, hrsg. von O.Müller, De Gruyter, 1999, in part. pp.1-36. Sull'interpretazione ontologico-trascendentale di Hartmann, si vedano nel seguito di questa introduzione le critiche di Houlgate. Per un verdetto di inesorabile condanna della '*non-metaphysical view*', rinvio al tagliente articolo di recensione di Beiser: *Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H.T.Engelhardt and Terry Pinkard (eds)*, *Hegel Reconsidered*, nel *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 32, (1995), pp.1-13.

⁶⁴Pinkard, *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, (1988), in part.pp.3-20. Secondo Pinkard, la logica di Hegel non ha a che fare con il porre o l'asserire l'esistenza di entità per spiegare la possibilità delle cose (argomento metafisico) ma con il porre categorie per risolvere certi dilemmi trovati in altre categorie (argomento trascendentale). La filosofia di Hegel sarebbe una spiegazione trascendentale poiché dice che un qualche dominio del pensiero e dell'esperienza è possibile solo se lo concepiamo a partire da certe categorie (p.15); inoltre le spiegazioni di Hegel sarebbero 'dialettiche' perché spiegano la possibilità di concezioni categoriali apparentemente incompatibili cercando di mostrare che l'apparente incompatibilità è *soltanto* apparente, e che la contraddizione può essere evitata non appena si espande il proprio sistema discorsivo nel modo appropriato (p.19).

⁶⁵Brinkmann, *Idealism Without Limits*, (2010), in part.pp.240-259.

⁶⁶De Boer, *The Sway of the Negative*, (2010), in part. pp.30-52. L'autrice sostiene che i tre libri della *Logica* costituiscono altrettante prospettive ontologiche e che la prosecuzione kantiana di Hegel deve essere intesa, nel suo complesso, come un'ontologia non-metafisica che ricostruisce i concetti che permettono a qualcosa di diventare un oggetto in generale (p.37).

⁶⁷Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*, (2011), in part. l'introduzione ed i capitoli 1,3. Per una valutazione critica dell'interpretazione hegeliana offerta da Gabriel, rinvio alla mia recensione del suo libro in *Verifiche*, XLI, (2012), pp.275-282.

5.5 Lo Hegel metafisico di Houlgate

Al termine della triplice classificazione proposta, vorrei infine commentare la posizione di Houlgate, esplicitando: (i) le differenze tra l'interpretazione ontologica (e 'non-metafisica') di Hartmann e quella ontologica (e metafisica) di Houlgate; (ii) il concetto di un 'approccio immanente' (*immanent approach*) all'essere, che Houlgate contrappone ad un 'approccio quasi-trascendentale' (*quasi-transcendental approach*)⁶⁸; (iii) alcuni punti di differenza tra la l'interpretazione ontologica di Houlgate e la mia.

Le differenze tra Hartmann e Houlgate riguardano tre questioni di grande rilievo: (i) la ricostruzione delle categorie, (ii) la circolarità del metodo, (iii) le assunzioni esistenziali.

Per Hartmann, la *Logica* di Hegel è una ricostruzione delle categorie che noi ordinariamente impieghiamo nell'esperienza. Questa ricostruzione, che mette in atto una traduzione delle rappresentazioni in concetti (secondo la celebre definizione di Hegel), presupporrebbe come tale un insieme già 'dato' o consegnato (nell'esperienza, nella natura, nella storia) di categorie e procederebbe a redisporlo in una 'sequenza dialettica'⁶⁹. Per Houlgate, la ricostruzione sembra stare ancora sulla soglia, per così dire, della scienza, poiché riguarda il rapporto della scienza con ciò che è altro da essa, ma non il metodo di derivazione delle categorie. D'altra parte, se si vuole concedere che la ricostruzione sia parte integrante del metodo, allora la ricostruzione non può *assumere* la verità di nulla che sia dato, poiché essa è la messa in atto della derivazione della vera struttura delle 'categorie ordinarie' – cioè delle categorie che sono implicite negli interessi e nelle rappresentazioni della vita comune (logica naturale) – e tale derivazione procede *a priori* (cioè nella libertà assoluta del pensare come tale) e in modo immanente (cioè rigorosamente necessario, e non teleologico) nella forma di un'esplicazione del pensiero vuoto dell'essere indeterminato o essere come tale.

⁶⁸Questi due punti si trovano trattati nei capitoli terzo (pp. 55-59), quarto (pp.99-102), e quinto (pp.103-114) di Houlgate, *The Opening*, (2006). Nel sesto capitolo, che è esplicitamente dedicato alla relazione tra logica e ontologia, Houlgate si sofferma invece sulle somiglianze e differenze tra Kant e Hegel, propone una rielaborazione del significato della 'deduzione metafisica' e della 'deduzione trascendentale' della *Critica della ragion pura*, e presenta la sua critica dello Hegel di Pippin. Per una interpretazione della logica di Hegel nei termini di una 'deduzione' inseparabilmente 'metafisica' (giustificazione delle pretese relative ai contenuti concettuali) e 'trascendentale' (giustificazione delle pretese circa la relazione dei concetti agli oggetti, alla 'realtà', o all' 'essere') delle categorie della metafisica, si veda anche Longuenesse, *Hegel's Critique*, (2007), p.5.

⁶⁹Cfr. Hartmann, *Hegel: A Non-Metaphysical View*, (1972), p.110.

Houlgate, quindi, ritiene che la sua interpretazione debba risolvere due problemi: (i) se la *Logica* è necessariamente *a priori*, come può dirci qualcosa sull'esperienza ordinaria che pure dovrebbe ricostruire?; (ii) come può Hegel esigere che la filosofia sia libera da presupposizioni e al tempo stesso ammettere che essa presuppone una familiarità coi concetti che essa sviluppa *a priori*?. Le risposte di Houlgate sono le seguenti: riguardo al primo problema, egli osserva che l'*a priori* non è al di là della o indipendente dalla esperienza, ma è un 'formatore' che costituisce l'esperienza dal suo interno, pertanto il sistema delle categorie, nel dispiegare forme che sono implicite nell'essere e nel pensare come tali, dispiega anche le forme inerenti al pensare ordinario, che sarebbe una delle forme prese dal pensare come tale; riguardo al secondo problema, Houlgate ritiene che la tensione tra *Voraussetzungslosigkeit* e *Bekanntheit* si risolva non appena si sospendono tutte le assunzioni ordinarie sulla relazione tra essere e pensare, si comincia a pensarla da zero, e si usano specularmente le risorse del linguaggio ordinario per sciogliere la presa che il linguaggio stesso esercita sul pensare. In breve, si può sintetizzare la posizione di Houlgate dicendo che la risposta al primo problema è il concetto di immanenza dell'*a priori* nell'*a posteriori*; la risposta al secondo problema è il concetto di critica (la libertà da presupposizioni non è uno stato beato della filosofia, ma una conquista maturata attraverso un qualche distacco dall'ordinario).

Il secondo punto di differenza tra Hartmann e Houlgate riguarda il problema della circolarità del metodo logico. Per Hartmann, la progressione lineare dal puro essere all'Idea assoluta non è la pura derivazione del massimamente determinato dall'indeterminato, ma la ricostruzione di categorie che sono già sempre presupposte dal filosofo, e dunque una costruzione che presuppone ciò a cui è diretta, l'Idea assoluta⁷⁰. Per Houlgate, questa posizione coincide con l'interpretazione 'ortodossa' di quei critici di Hegel (come Schelling, Feuerbach, Heidegger, Derrida, Levinas, etc...) secondo i quali Hegel presuppone, senza (poter) esercitare il criterio della *Voraussetzungslosigkeit*, che la mèta o lo scopo del movimento logico sia già *esplicito* sin dall'inizio, poiché sono la sfera dell'esperienza e il concetto dello spirito (non un movimento interno del pensare come tale) che predeterminano in realtà i passaggi da una categoria all'altra.

⁷⁰Cfr. Hartmann, (1972), p.105.

La pietra angolare dell'interpretazione alternativa a quella 'ortodossa', sostiene Houlgate, è l'idea che la *Logica* si mette alla prova come 'scienza' (cioè come pensare che si determina in modo assolutamente libero) solo in quanto *non* comincia con la presupposizione dell'assoluto (l'anticipazione del risultato da raggiungere) ma con la *sospensione radicale* di tutte le nostre presupposizioni sul pensare e sull'essere. Per poter sostenere la compatibilità tra la *Voraussetzungslosigkeit* della scienza e le presupposizioni del soggetto filosofante, che *arriva* a sospendere presupposizioni (evidentemente già presenti), Houlgate fa uso della distinzione di Richard Winfield⁷¹ tra precondizioni (coscienziali, ermeneutico-linguistiche, storiche) e presupposizioni validate (o fondative) del pensare, ed afferma che la *Voraussetzungslosigkeit* è incompatibile solo con le seconde, mentre la vera e propria precondizione ermeneutica⁷² della filosofia di Hegel è una *apertura auto-critica (self-critical openness)* della 'mente' (hegelianamente, potremmo dire del 'pensare soggettivo') piuttosto che un'assunzione di chiusura assoluta, e questa apertura è la semplice disponibilità a *lasciare* che l'essere abbia libero gioco nel pensare, piuttosto che la certezza che l'essere sia già sempre Idea assoluta⁷³.

Per poter sostenere la compatibilità tra la *Voraussetzungslosigkeit* ed il carattere *implicito* dello 'scopo'⁷⁴ del movimento logico (mostrare che il 'pensare come tale' è nel suo vero significato 'pensare concettuale'), Houlgate ha bisogno di due cose: (i) distinguere tra il concetto quasi-trascendentale di una condizione che è 'già sempre' attiva alle spalle del pensare logico (o del pensiero del puro essere) ed il concetto di un 'implicito' ('il Concetto in sé') che solo grazie ad una derivazione immanente (cioè solo in forza di quell' 'epigenesi della ragione pura' che è l'andamento autocostruttivo del

⁷¹Cfr. Winfield, *Overcoming Foundations*, (1989), pp.88-89.

⁷²Nel corso del presente lavoro (capitolo 3, sezione III.1), vedremo come per Houlgate esista anche un'altra importante presupposizione ermeneutica della *Logica*: il linguaggio.

⁷³Cfr. Houlgate, (2006), p.58.

⁷⁴Poichè il movimento logico risulta essere un processo di auto-determinazione che non assume presupposizioni esterne a sé, lo 'scopo' del movimento logico non è altro che il movimento stesso, e Hegel chiama questo automovimento 'verità'. Lo 'scopo', quindi, è per Hegel un *Selbstzweck* (un fine in sé), non una 'mèta' (*Ziel*). L'autofinalità qualifica quel processo 'per eccellenza' (massimamente sviluppato) che Hegel chiama 'Idea', mentre il concetto di 'mèta' sembra rinviare ad una separazione tra inizio e fine di un processo, ed in particolare a quel processo finito che è la teleologia esterna. Solo rispetto al concetto di 'mèta' si può dire che vale una *separazione* tra lo scopo implicito o soggettivo e lo scopo esplicito o realizzato ed è possibile che accada un'*anticipazione* del secondo ad opera del primo. Nel concetto di 'fine in sé', invece, implicito ed esplicito vanno considerati come *momenti* essenzialmente interni di un *processo* che al tempo stesso esiste solo come e attraverso la *dinamica circolare* che rinvia l'implicito all'esplicito e viceversa.

metodo, e non grazie ad una presenza preformata dell'implicito in ciò che via via viene reso esplicito) acquisisce un carattere esplicito; (ii) affermare che ciò che è divenuto esplicito può giustificarsi come implicitamente attivo nelle determinazioni che lo precedono solo grazie ad un metodo 'non-fondazionalista', per cui né l'implicito fonda l'esplicito né viceversa, ma entrambi costituiscono gli aspetti o i momenti essenziali di un processo di "circolazione entro se stesso" (*Kreislauf in sich selbst*)⁷⁵. Poiché la filosofia speculativa non si presenta 'sin dall'inizio' come un circolo, ma lo diviene⁷⁶, Houlgate ha motivo di rimproverare a Hartmann una concezione 'teleologica' del metodo logico, concezione che Houlgate qualifica, da un punto di vista meta-filosofico, come parte integrante di un 'approccio quasi-trascendentale' alla questione del significato dell'essere.

Il terzo punto di differenza tra Hartmann e Houlgate è il tema delle assunzioni di esistenza (*existential claims, Existenzsetzungen*)⁷⁷. Hartmann accetta che la teoria hegeliana delle categorie fondamentali del pensare sia anche una teoria delle determinazioni di ciò che c'è⁷⁸, e per questo Hartmann ritiene che la logica hegeliana sia un'ontologia: le categorie sono "posizioni di essere che è compreso" (*stances of grasped being*) e implicano un' "identità di pensiero ed essere" (*identity of thought and being*)⁷⁹. Ma Hartmann nega che questa comprensione consista nell'asserire o nel dimostrare l'esistenza di qualcosa, e precisamente di cose che istanziano o realizzano le categorie che essa studia. La logica ontologica di Hegel accetta o riconosce come vere le assunzioni di esistenza fatte dalla coscienza ordinaria, in quanto si pone ad un livello di riflessione destinato ad occuparsi *a priori* di ciò che *potrebbe* esistere, mentre l'esperienza e le scienze empiriche stabiliscono *a posteriori* ciò che esiste effettivamente. Tale logica, in quanto si occupa delle strutture di oggetti *possibili*, non dimostra che c'è l'essere come tale o che esso prende la forma della finitezza, quantità, ragione, natura, e così via, ma descrive la struttura categoriale (il *che cos'è*, non il *se è*) di tutto ciò che ci è già *dato* nell'esperienza. Poiché, dunque, la *Logica* di Hegel di nulla

⁷⁵Cfr. *WdL* 5/70 (57).

⁷⁶Cfr. Houlgate, (2006), p.59.

⁷⁷L'espressione tedesca si trova nel volume postumo raccolto dai suoi allievi: Hartmann, *Hegels Logik*, (1999), p.33.

⁷⁸Hartmann, (1972), p.103.

⁷⁹*Ibid.*, pp.106,108.

prova che esiste, ma di tutto descrive la sua struttura intelligibile, essa sarebbe un'ontologia *non-metafisica*⁸⁰.

Per Houlgate, invece, la logica ontologica di Hegel è *anche* una metafisica, poiché il pensare puro può fare da sé certe affermazioni o tesi (*claims*) universali di esistenza⁸¹, non nel senso che possa dimostrare l'esistenza di enti che appartengono alla sfera del tangibile e di un mondo dato, ma nel senso che il pensare logico *sa* che *c'è l'essere come tale* e da ciò procede a dimostrare che l'essere come tale deve prendere certe forme universali e risultare (tra l'altro) anche in un ambito di *cose* che sono. Perciò la filosofia speculativa, secondo Houlgate, non semplicemente accetta le scoperte della coscienza ordinaria e delle scienze, ma le comprende come modo di volta in volta particolare e concreto dell'essere come tale, come qualcosa la cui struttura può essere determinata *dall'interno* del pensare a partire dall'esame della categoria universalissima dell'essere. Houlgate, in questo modo, vuole sottolineare la differenza tra l'approccio kantiano di Hartmann, per cui il pensare *puro* può concepire solo ciò che è logicamente e realmente *possibile*, ed il suo approccio metafisico a Hegel. Quest'ultimo approccio comporta che il pensare puro possa sapere, attraverso un'intuizione puramente intellettuale o consapevolezza diretta dell'essere immediato, *che* l'essere c'è e sviluppare, attraverso un metodo dialettico di derivazione, le implicazioni immanenti al *concetto* dell'essere (*ciò* che l'essere è, la vera forma dell'essere stesso). Le forme sviluppate dal detto metodo non sono *soltanto* forme dell'essere possibile, ma forme che ineriscono a o sono *effettualmente* implicate da l'essere stesso⁸².

Per comprendere lo Hegel metafisico di Houlgate, occorre aver chiara la distinzione che l'interprete stabilisce tra due diversi 'approcci' o modi di pensare la questione del significato dell'essere. Houlgate distingue tra un 'approccio quasi-trascendentale' ed un 'approccio immanente' al problema dell'essere. In breve, il primo approccio consiste nel fare un '*passo indietro*' dal pensiero dell'essere all'indagine sulle precondizioni (storiche ed esistenziali) di quel pensiero *e* sulle condizioni di possibilità strutturali della possibilità o impossibilità del discorso filosofico. Il secondo approccio, invece, consiste nella *sospensione* di tutte le presupposizioni che possono costituire l' 'orizzonte' per la comprensione dell'essere e la prontezza o disponibilità ad una

⁸⁰*Ibid.* pp.117-118.

⁸¹Houlgate, (2006), p.126.

⁸²Houlgate, (2006), p.128.

radicale apertura del pensare soggettivo all'essere stesso (o *essere come tale*) e ad ogni significato che l'essere mostri di avere, a tutto ciò che l'essere *risulti* essere. Per Houlgate, il punto della 'sospensione' o disattivazione delle presupposizioni non consiste nel misconoscere o rimuovere le precondizioni del *pensiero* dell'essere, ma nel *non* volerle considerare come 'orizzonti' di precomprensione che costituiscano altrettante presupposizioni fondative di ciò che significa pensare e di ciò che significa essere. Il non-fondazionalismo di Houlgate implica il guardarsi dal far diventare le precondizioni altrettante presupposizioni fondative, attribuendo loro una datità ed un'opacità irriducibili e compromettendo così l'esigenza moderna di un'auto-critica radicale. Solo in virtù di questa esigenza il soggetto filosofante può voler considerare non 'orizzonti' o 'schemi concettuali', ma porsi dal punto di vista del pensare *come tale*, e grazie ad esso pensare non l'essere *come* appare in un orizzonte, ma l'essere *come tale*.

Houlgate esplicita tre ragioni per preferire l'approccio immanente all'approccio quasi-trascendentale: (i) *esigenza critica*: l'approccio immanente prende meno per presupposto riguardo a ciò che significano pensare ed essere rispetto all'approccio quasi-trascendentale; (ii) "*informatività*" o *ricchezza di significato*: l'approccio immanente è l'unico che è capace di scoprire – senza pregiudicare il problema – ciò che l'essere come tale è ed implica (o risulta essere); (iii) *dinamicità come auto-critica della purezza*: l'approccio immanente nega o mina l'idea del *puro* essere molto più profondamente dell'approccio quasi-trascendentale, poiché esso lascia che il *corso* della scienza cominci col puro essere e mostri che la sua purezza *si* distrugga *da sé*. Questa auto-dissoluzione del puro essere è ciò che Houlgate, commentando il primo movimento logico (essere-nulla-divenire), chiama la "struttura tragica dell'essere"⁸³.

All' 'approccio immanente' all'essere, dunque, appartiene essenzialmente non solo l'*atto iniziale* di sospendere le presupposizioni consistenti nei significati ordinari o ricevuti di 'essere' e di 'pensare', ma anche un *processo* di derivazione concettuale che dimostri come un concetto si trasformi da se stesso in un altro. Questo processo, che è il metodo dialettico, è ciò che Houlgate paragona al concetto della deduzione metafisica delle categorie in Kant e che in pari tempo contrappone ad un metodo trascendentale, basato sul regresso o il passo indietro da un concetto alla sua condizione. Il processo di

⁸³Houlgate, (2006), p.282.

derivazione viene visto da Houlgate come un'unione di *analisi* e di *sintesi*: per mostrare la necessità interna o immanenza del passaggio da un concetto ad un altro, si comincia con la definizione minima di un concetto, derivato dall'analisi di concetti più primitivi, e si mostra, rendendo esplicito tutto ciò che è implicito in quel concetto, che ciò che stiamo considerando risulta alla fine non essere semplicemente ciò che esso era nella considerazione iniziale. Il concetto più primitivo è il 'puro essere', cosicché il metodo di un'ontologia libera da presupposizioni consiste nel 'porre' o rendere esplicite, mediante la derivazione, tutte le categorie (sia categorie pure che categorie logico-reali) implicite nel pensiero del puro essere. L'accento di Houlgate al minimo e al primitivo, però, genera problemi relativi alla natura dell'astrazione (se il puro essere viene *generato* per astrazione, come può essere nondimeno un *primitivo*?) ed alla natura del metodo logico (se il metodo deriva tutte le categorie dal pensiero del puro essere, come può il pensare logico non essere un fondazionalismo che ha nell'essere la *base* del suo sviluppo?), problemi che occuperanno la riflessione della seconda parte del presente lavoro.

5.6 Alcuni rilievi critici intorno all'interpretazione di Houlgate

Per concludere questa introduzione, vorrei esporre adesso quelli che mi paiono essere i punti più problematici dell'interpretazione ontologico-metafisica di Houlgate.

(i) Il primo punto è la questione dello statuto o contenuto sostanziale della 'fondazione' del movimento logico. Houlgate riconosce che la Cosa stessa (la verità) della scienza logica non è definibile sin dall'inizio, ma è un processo auto-trasformativo⁸⁴, circolare⁸⁵, non-teleologico⁸⁶, ed immanente⁸⁷, ed è in virtù dell'immanenza che l'avanzamento logico non è una semplice sostituzione del pensiero dell'essere con nuovi concetti, ma un (auto)-sviluppo della categoria iniziale attraverso il quale il pensiero dell'essere diviene via via più complesso e concreto nei concetti che sorpassano il semplice pensiero dell'essere *come tale*. Il mio rilievo è il seguente: sono pienamente d'accordo con la caratterizzazione che Houlgate dà del movimento di derivazione, ma ritengo che occorra trarre dalla trasformazione della derivazione (*Ableitung*) in circolazione (*Kreislauf*) un'implicazione importante, cioè la messa in

⁸⁴Houlgate, (2006), p.46.

⁸⁵*Ibid.*, p.50.

⁸⁶*Ibid.*, p.51.

⁸⁷*Ibid.* p.45.

crisi dell'idea 'fondazionalista', pure suggerita in un passo dello stesso Hegel⁸⁸, secondo cui l'essere come tale sarebbe la 'base' o il 'fondamento' di tutte le ulteriori determinazioni. Occorre sottolineare, in altre parole, che presentare il puro essere come la 'base' delle ulteriori *determinazioni* (il che assicura la necessità immanente del metodo) non significa che l'essere sia la 'base' del *movimento* delle determinazioni; né un termine 'primo' né un termine 'ultimo' possono essere il "fondamento logico" (*logical ground*)⁸⁹ del movimento, poiché il movimento, *come* circolazione, relativizza tanto il 'primo' quanto l' 'ultimo' come *momenti* di un processo che non ha né nell'uno né nell'altro il suo 'fondamento', in quanto non ha altra fondazione che se stesso *come processo*. Porre l'enfasi sul carattere dinamico e libero da presupposizioni della circolarità permette di portare allo scoperto una tensione interna allo stesso concetto hegeliano di scienza, la tensione tra un 'modello razionalista' di conoscenza dimostrativa ispirato alle deduzioni rigorose della geometria⁹⁰, in cui i 'principi' (assiomi, definizioni, postulati) sono anche presupposizioni indimostrabili e più vere dei teoremi, e un 'modello di finalità interna', sistematico ma non-fondazionalista, olistico ('il vero è l'intero') e perciò non *basato* su relazioni di priorità e dipendenza univoca, orientato sulla comprensione del vivente e la complessità causale dei suoi processi.

(ii) Il secondo punto riguarda la delucidazione del cruciale concetto hegeliano di 'pensare oggettivo' (*objektives Denken*). Per Houlgate, pensare oggettivo significa essenzialmente quell'attività con cui noi ci manteniamo *aperti* a quell' "intero spazio circostante ed onnipresente" che è l'essere stesso⁹¹. A mio parere, invece, il 'pensare oggettivo' non è tanto l'apertura su uno spazio di presenza oggettiva o circostante, quanto l'*attività* pervasiva che genera questo 'spazio' stesso. Il pensare oggettivo non è,

⁸⁸Il passo in questione, richiamato sia da Doz sia da Houlgate, si trova nella sezione "Con che cosa deve cominciare la scienza?": "So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende **Grundlage** [il grassetto è mio], das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende". (*WdL* 5/71 (57)).

⁸⁹*Ibid.* p.49.

⁹⁰Sarebbe interessante studiare le articolazioni storiche del percorso attraverso cui la teoria aristotelica della scienza esposta negli *Analitici Posteriori* si sia diffusa, attraverso influenze antiche, medievali e moderne, nelle università tedesche protestanti, con l'effetto di fare del concetto di conoscenza dimostrativa, diversamente che in Aristotele, il modello della metafisica o filosofia prima della 'metafisica scolastica tedesca'. Indicazioni di questo percorso si trovano in Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, (2001), pp.397-405.

⁹¹Cfr. Houlgate, *Vision, Reflection, and Openness*, (1993), p.119. In questo articolo, che a mio avviso contiene, più esplicitamente di ogni altro contributo di Houlgate, la sua interpretazione del 'pensare oggettivo', egli è interessato anche ad indicare le somiglianze tra l'intuizione visiva ed il pensare filosofico.

pertanto, solo il pensare filosofico che “concepisce l’essere come ciò che è *presente* alla mente”⁹², ma una ‘causazione immanente’, assoluta ed autofinale, che costituisce il complesso del pensare conscio e del pensare inconscio.

(iii) Il terzo punto è la considerazione del posto della ‘riflessione’, come *Nachdenken*, nel processo del pensare oggettivo⁹³. Sembra che per Houlgate la riflessione, o il modo riflessivo della visione⁹⁴, sia destinata ad essere la fonte di ogni approccio o reificante o quasi-trascendentale all’essere, in quanto le sue mosse fondamentali sono il *ritrarsi* da ciò che è presente verso ciò che gli permette di divenire presente ed il *fixare* la differenza tra un centro ed un orizzonte (per cui l’orizzonte non può mai divenire a sua volta presente di fronte a noi). L’intuire sensibile, invece, che Houlgate pone in intima affinità col pensare filosofico (un intuire puramente intellettuale), “non considera ciò che vede come qualcosa che indietreggia verso una “periferia” o come esistente entro un “orizzonte” che sparisce, ma piuttosto come ciò che costituisce una continuità spaziale interconnessa, ossia un intero in cui ogni oggetto è ugualmente *presente*”⁹⁵.

A mio parere, invece, la riflessione hegeliana, presa non nel senso di ‘intelletto riflettente’ ma come *Nachdenken*, differisce dalla riflessione ‘trascendentale’, criticata da Houlgate, poiché, essendo l’espressione consapevole e peculiare di un processo completamente *immanente*, essa non è soltanto ciò che lascia divenire presente il suo oggetto, ma è anche e soprattutto l’esplicarsi del processo che lascia che ciò che è presente alla coscienza *divenga* presente. Il punto decisivo della relazione tra ‘riflessione’ e ‘pensare oggettivo’, dunque, non è che la riflessione segna una strada obbligata verso un approccio quasi-trascendentale all’essere, per cui l’essere (o, io direi, il pensare oggettivo) non è *mai* presente di fronte a noi, ma piuttosto che l’essere non può significare soltanto ciò che è *presente di fronte a noi*. Houlgate, insomma, irrigidendo il contrasto tra riflessione ‘trascendentale’ e ‘pensare oggettivo’ (inteso da lui come equivalente a pensare filosofico), finisce col sottovalutare il concetto hegeliano del *Nachdenken*, e questo fa sì che egli, in primo luogo, tralasci giocoforza il valore che il ‘ritrarsi’ (*stepping back*) acquisisce *entro* il *Nachdenken* filosofico, e, in secondo

⁹²*Ibid.*, p.119

⁹³Nel corso del lavoro, il concetto di *Nachdenken* verrà messo a tema specialmente nel secondo capitolo (sezioni II.5-6).

⁹⁴*Ibid.*, p.117.

⁹⁵*Ibid.*, p.118.

luogo, lasci inspiegato il concetto speculativo di ‘presenza’ (*Gegenwart*), concetto che non va confuso, a mio avviso, col concetto cartesiano di una presenza oggettiva di fronte alla mente.

Piuttosto che soffermarsi sul *Nachdenken*, Houlgate parla di una ‘consapevolezza diretta dell’essere’ (*direct awareness of being*)⁹⁶. Per parte mia, ritengo che l’accento di questa espressione debba cadere sulla *awareness*, e che questa consapevolezza non vada intesa principalmente come un ‘focalizzare’, inteso come un fissare i propri occhi su ciò che sta proprio dinanzi alla nostra vista⁹⁷, ma come un *sapersi*, il quale a sua volta è il *Nachdenken* che lascia muoversi il ‘pensare come tale’ ed esplicita l’impulso delle sue determinazioni a passare in determinazioni e processi sempre più concreti. La riflessione, insomma, non predetermina né determina il pensare come tale o pensare logico, ma è la sua co-determinazione o concrezione spirituale, lo sviluppo più esplicito del pensare come tale⁹⁸ in una *scienza*. Il pensare come tale ed il *sapersi* riflessivo non stanno tra loro in una relazione di livello-oggetto e meta-livello, ma sono processi peculiari immanenti a quel processo onnipervasivo che è il pensare oggettivo.

L’accento al carattere *diretto* della consapevolezza implica per Houlgate la distinzione tra il pensare oggettivo e la consapevolezza *indiretta* dell’essere costituita dalla riflessione della coscienza e dal pensare come *Vorstellen*. Il carattere indiretto significa che il pensare è in una relazione di contrapposizione (*Gegenüberstehen*) con ciò che pensa. Il carattere diretto, invece, significa per Houlgate che il pensare non viene posto come il *medium* o lo strumento attraverso cui un soggetto entra in una relazione di controllo con le cose, ma sa di essere in *armonia* con esse, in quanto agisce

⁹⁶Houlgate, (2006), p.128.

⁹⁷Il ‘focalizzare’, lo stare a guardare ciò che sta dinanzi, potrebbe voler dire per Hegel: (i) il punto di vista del sapere relativo della coscienza, che fissa il suo contenuto in un oggetto determinato ma non riconosce la genesi o il sorgere del suo oggetto; (ii) il necessario momento del pensare intellettuale-astratto entro il corso del pensare razionale; (iii) il *reines Zusehen* come ‘riflettere’. Solo che, nell’ultimo caso, il ‘focalizzare’, come il centrare la propria visione su un oggetto, non rende giustizia alla complessità del *Nachdenken* filosofico, che richiede non solo di “ritrarsi nel pensiero puro, tenerlo fermo”, ma anche di “**muoversi in esso** [il grassetto è mio]” (*Enc.* § 19 A, TW 8/67).

⁹⁸Il ‘pensare come tale’, valendo *in sé e per sé*, è per Hegel una potenza ‘infinita’ perché è tanto massimamente inconscio (*nous* passivo) quanto massimamente conscio (*nous* attivo). Nell’ordine di esposizione concettuale o scientifica, esso appare, prima, come né conscio né inconscio, poi come inconscio (natura e spirito naturale), infine come conscio (parzialmente nello spirito soggettivo, poi sempre più conscio nello spirito oggettivo e nello spirito assoluto). Nell’ordine temporale (che è l’ordine della coscienza naturale), il pensare come tale è prima inconsapevole (implicitamente operante nelle forme della coscienza e nelle ‘categorie ordinarie’), poi consapevole attraverso il processo dell’educazione, che è insieme il processo dell’affermarsi del *Nachdenken*.

come “un modo di apertura che lascia sussistere le cose di fronte a noi come *oggetti* (*Gegenstände*), e tuttavia non le considera come oggetti contrapposti a noi da sorvegliare e dominare, ma piuttosto li vede come cose con cui abitiamo e condividiamo uno spazio comune”⁹⁹.

Se la distinzione tra consapevolezza diretta e indiretta mira a demarcare due modi del pensare (inteso come atteggiamento o condotta spirituale), cioè il *Vorstellen* e la *Gelassenheit* (la rinuncia all'imposizione della propria particolarità e l'abbandono alla Cosa stessa)¹⁰⁰, allora la trovo convincente. Se, però, il carattere diretto della consapevolezza significa anche che il pensare puro è in immediato contatto con le cose in quanto sa, attraverso un'intuizione intellettuale, che *c'è* l'essere *come tale* tutt'intorno a noi, come Houlgate suggerisce nella sua critica di Hartmann, allora non sono convinto che questo tipo di unione immediata e quasi-cosmologica tra spirito e natura sia ciò che Hegel ha in mente quando tratta dell'unione di pensare ed essere nel *medium* del pensare logico, e in particolare nel cominciamento logico¹⁰¹. L'essere puro o come tale, infatti, non può (ne ha motivo di) *esserci tutt'intorno a noi*, poiché questi caratteri (l'esserci o esistere del mondo, il circondare, il noi) appartengono alle determinazioni logico-reali del contenuto *effettuale* della filosofia, non al pensare come tale o pensare ‘in sé e per sé’, né tantomeno al puro essere (che non significa ancora né esserci né natura).

(iv) Il quarto punto problematico è se l'*atto libero* del cominciare la scienza sia *solo* un ‘fondamento storico’ (*historical ground*)¹⁰² della scienza. La questione occuperà specialmente il secondo capitolo del lavoro.

⁹⁹Houlgate, (1993), p.114.

¹⁰⁰Nell'articolo del '93 e nel libro sulla *Logica* Houlgate descrive la *Gelassenheit* hegeliana come quel paradossale atteggiamento mediante cui il *nostro* pensare si *rende* passivo e si lascia trasformare da *Vorstellen* a pensare non oggettivante delle cose. Houlgate è naturalmente consapevole della relazione che egli così istituisce tra il *lassen* di Hegel e la *Gelassenheit* di cui Heidegger parla nel suo dialogo del 1944-45 sulla possibilità di una concezione non oggettivante del pensare. Nel concetto di ‘abbandono’ alla Cosa stessa, tuttavia, Houlgate intende far risuonare anche l'affinità tra il pensare speculativo e l'esperienza dell'amore e della fede cristiana: “La filosofia speculativa e la fede cristiana sono semplicemente due modi dello stesso spirito, due modi di fare esperienza della libertà e di una vita nuova lasciando andare se stessi”, “la nostra finitezza, il nostro interesse di preservare noi stessi ed i nostri pensieri, le nostre intenzioni e possibilità” (Houlgate, *An Introduction to Hegel*, 2005, p.272).

¹⁰¹Uno dei luoghi più chiari in cui Houlgate spiega la sua interpretazione dell'identità speculativa di pensare ed essere è, a mio avviso, il suo articolo di recensione al libro di Williams *Recognition: Hegel and Fichte on the Other* (1992): Houlgate, *Hegel, Fichte: Recognition, Otherness, and Absolute Knowing*, *The Owl of Minerva*, 26, (1994), pp.3-19.

¹⁰²Houlgate, (2006), p.49.

(v) Il quinto punto è la questione se la sezione “*Con che cosa deve cominciare la scienza?*” offra una “deduzione trascendentale” del cominciamento logico (inteso come il pensiero del puro essere)¹⁰³. Su questo punto rimando ad una discussione critica nel capitolo sesto (sezione VI.5).

(vi) Il sesto punto è se il pensare puro si sviluppi *nel* e *grazie* al linguaggio; la discussione critica della questione si trova nel capitolo terzo (sezione III.1).

(vii) Il settimo punto è se sia legittimo interpretare *tutte* le determinazioni di pensiero in termini di *categorie*, e la risposta alla questione è evidentemente legata alla prima questione, cioè dipende dal fatto di intendere o meno l’essere come il fondamento logico delle determinazioni che gli succedono. Su che cosa significhi e come venga usato da Hegel il termine ‘categoria’, rinvio inoltre alla ‘Conclusione’ del lavoro.

(viii) L’ottavo punto è relativo alla risposta di Houlgate alla questione di come possa la scienza pura essere *a priori* e insieme dirci qualcosa sull’esperienza, ossia permetterci di concepire la realtà con cui il pensare ordinario ha a che fare. Abbiamo visto come Houlgate argomenti che, se la scienza logica si occupa del pensare come tale e il pensare ordinario è una delle forme del pensare come tale, allora tale scienza risulta essere in contatto con l’esperienza, cioè risulta essere un’impresa potenzialmente pubblica di autochiarificazione delle categorie della vita ordinaria. La mia perplessità riguarda la tesi che il *pensare ordinario* sia una delle forme che il *pensare come tale* assume. A mio parere, il pensare ordinario (che Hegel chiama anche pensare rappresentativo o pensare fenomenico) *non* è una delle forme del pensare *come tale*, cioè del pensare *puro*, e dunque la dimostrazione che queste due forme immanenti al pensare (oggettivo) sono distinte, ma non per ciò divise da uno iato incolmabile, richiede una lunga argomentazione che non attiene alla *Logica* come scienza *prima* o *astratta*, ma riguarda il modo in cui il pensare finito può *accedere* al contenuto logico, il ruolo che in questo accesso è giocato dal *Nachdenken*, la questione del *senso* della scienza logica come scienza *ultima*, e la rielaborazione hegeliana della distinzione tradizionale tra *a priori* e *a posteriori*.

(ix) Il nono punto, infine, riguarda il concetto di *astrazione*, che risulta particolarmente importante nell’interpretazione di Houlgate¹⁰⁴, sia perchè esso è inseparabilmente legato con la sua interpretazione del pensare oggettivo come modo di

¹⁰³Cfr. Houlgate, (2006), pp.129-131.

¹⁰⁴Cfr. Houlgate, (2006), pp.88-91.

apertura di un pensare che si mette da parte facendo spazio alle cose e lasciando che esse sussistano o si esibiscano in uno spazio reale, circostante e condiviso, sia perché l'autoriferimento dell'astrazione (come atto di lasciare qualcosa al di fuori della nostra considerazione) è quel processo che permette al soggetto filosofante di non considerare il puro essere come il prodotto di un'operazione autocosciente che già presupporrebbe il risultato del movimento logico come criterio teleologico e motore interno del movimento. Condivido con Houlgate l'esigenza di non far valere una lettura 'teleologica' del metodo logico e l'apprezzamento del valore dell'astrazione per comprendere il pensare logico, ma mi domando *quale* sia il pensare che deve mettere se stesso da parte.

A mio giudizio, quando si parla del 'pensare' in Hegel, sarebbe sempre opportuno cercare di specificare con un aggettivo quale sia la *forma* del pensare in discussione, e, nel caso del pensare *puramente logico*, ritengo che ciò che debba 'astrarre da sé' o 'mettersi da parte' sia il pensare *spirituale* come pensare *soggettivo-psicologico*, ma non il pensare *come tale*, in quanto quest'ultimo non deve astrarre da sé (né da qualcos'altro che esso in pari tempo presuppone), ma dalla *fissità* delle sue determinazioni¹⁰⁵. Quando Hegel dice che la scienza logica è il regno delle 'pure astrazioni', egli non ha in mente il concetto nominalista di astrazione (l'isolamento di una caratteristica comune a molte cose empiriche ed il lasciare da parte tutte le altre) ma, da un lato, le *essenzialità* delle cose (una concezione oggettiva o in sé e per sé dell'astrazione), e, dall'altro, una *modalità di considerazione* di tali 'essenzialità', vale a dire quella modalità che le considera nella loro *purezza* (oggetto della scienza logica come scienza *prima*), anziché nella loro *concretezza reale* (come fa invece la *Realphilosophie*).

¹⁰⁵Cfr. Il seguente passo della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: "I pensieri diventano fluidi, in quanto il puro pensare, questa interna *immediatezza*, si conosce come momento, ossia in quanto la pura certezza di se stesso astrae da sé – non tralascia se stessa, non si mette da parte, ma rinuncia alla fissità del suo porre se stessa". ("Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert, - nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt" TW 3/37, traduzione mia).

Prima parte

Capitolo primo: La *Voraussetzungslosigkeit* della filosofia

I.1 Il problema di porre problemi

Sembra ragionevole, nel tentativo di comprendere una determinata forma di filosofia, formulare questioni come le seguenti: ‘Qual è il significato dell’attività filosofica? Qual è o quali sono i problemi con cui una determinata filosofia si confronta?’ Se si riflette su questa circostanza, la cui necessità appare ovvia, vengono alla luce almeno quattro presupposizioni implicite nelle questioni appena formulate: (i) la filosofia è un’attività di qualche tipo; (ii) esiste una qualche differenza tra il carattere universale di tale attività e la particolarità delle sue forme; (iii) ciascuna di queste forme è determinata ad essere quella per il fatto che si confronta con problemi (non importa se con l’intenzione di mantenerli, dissolverli o risolverli); (iv) nella discussione dei suoi problemi, ogni forma determinata, in quanto è una forma di filosofia, è capace in via di principio di riflettere su se stessa, sul mondo (inteso come il nome per tutto ciò che è possibile pensare come il correlato oggettivo dell’attività filosofica) e sul rapporto tra se stessa e il mondo. In effetti, persino questo tentativo approssimativo di delucidare le presupposizioni implicate dalle domande iniziali contiene delle presupposizioni che hanno origine nella storia della metafisica: l’idea che esistano diversi *tipi* o *forme generiche* di attività, la distinzione tra universalità e particolarità delle forme, la paradossale concezione moderna del ‘mondo’ come ‘*correlato oggettivo*’ di un soggetto che se lo rappresenta e insieme come *totalità* di cose e di nessi di cui anche il soggetto delle rappresentazioni fa parte.

Esiste una fondamentale difficoltà a perseguire un’impostazione che prenda per ovvio il nesso tra una forma di filosofia e i problemi verso cui essa dovrebbe essere responsabile, quando si viene a interpretare la filosofia di Hegel. La radice di questa difficoltà risiede nella convinzione hegeliana che la filosofia sia un’impresa assolutamente libera e che la sua libertà significhi, anzitutto, evitare di fare assunzioni, ossia nell’*avere* presupposizioni circa la natura del proprio compito o scopo, l’esistenza e i caratteri del proprio oggetto di indagine, il significato dei termini che essa impiega, sul proprio metodo, il fattore che delimita la filosofia dalle altre forme di attività umana.

La risoluzione di voler realizzare il progetto di una filosofia senza presupposizioni rende particolarmente difficile, per lo stesso Hegel, l'esposizione del suo pensiero, e, per chi lo legge, la comprensione di tale esposizione. Essa spoglia di ogni ovvietà l'atto di identificare i problemi con cui la filosofia ha a che fare, poiché ogni problema, come è illustrato dalla riflessione sulle domande formulate all'inizio, sembra comportare assunzioni. Un esempio ulteriore può essere fornito dal problema se l'Assoluto esista o meno. La posizione del problema comporta l'assunzione che sia *possibile* che l'Assoluto esista, che abbia *importanza* se esso esista o meno, che il termine 'assoluto' abbia un *significato* determinato, e così via. Dinanzi alla radicalità richiesta dalla filosofia che si propone di essere libera da presupposizioni, possono sorgere almeno due distinti atteggiamenti.

Il primo atteggiamento può presentarsi in due forme: o in quella dogmatica della distruzione o in quella più sofisticata della decostruzione. Entrambe le forme, tuttavia, intendono essenzialmente mostrare che l'idea della *Voraussetzungslosigkeit* è, in primo luogo, un'illusione, perché l'intenzione o la risoluzione di voler fare a meno di presupposti è esposta al paradosso di *voler assumere* una *determinata* concezione di ciò che è *richiesto* affinché il sapere filosofico sia giustificato, e, in secondo luogo, anche se l'intenzione, e specificamente il *programma*, potesse essere affermato senza autoconfutarsi, esso non sarebbe realmente *attuabile*, perché i passi della sua attuazione (tutti, o gli estremi, o qualcuno tra gli estremi) sono esposti in un qualche linguaggio, che inevitabilmente porta con sé presupposti di vario tipo, quali l'evoluzione storica dei concetti, distinzioni logiche iscritte nella grammatica, limiti di capacità espressiva, ed esiste, inoltre, una varietà di modi di compiere la connessione tra un passo e l'altro, o tra principi e risultato. Il secondo atteggiamento consiste nel prendere sul serio l'idea della libertà da presupposti, articolando diverse distinzioni nel concetto stesso di 'presupposizione': la distinzione tra il punto di partenza del *filosofo* e il punto di partenza della *filosofia*, la distinzione tra i presupposti che la filosofia non può permettersi di *avere* (cioè quelli che devono essere abbandonati sulla soglia di accesso alla filosofia), i presupposti su cui il filosofo esercita di necessità un atto di *astrazione*, e i presupposti che la filosofia può *costituire* entro se stessa e che essa costantemente modifica *nel corso* del suo sviluppo, in quanto forma un sistema.

Qualcuno potrebbe obiettare che la riflessione sul rapporto tra assenza di presupposizioni e problemi sia un semplice artificio formalistico che rischia di tenere bloccato l'interprete, finché questi non si avvede di due stati di cose connessi: primo, che la riflessione si scioglie con la pratica dell'interpretazione, trattando i problemi di Hegel come problemi ereditati in parte dalla tradizione della filosofia e in parte dalla vita culturale e sociale della sua epoca; secondo, che la risoluzione ermeneutica è necessariamente realizzata da un individuo, l'interprete, che compie la scelta, in qualche misura arbitraria, del proprio 'angolo' interpretativo in base al circolo ermeneutico in atto nello scambio di domanda e risposta tra sé e il testo.

Chi prende a cuore l'atteggiamento della *Voraussetzungslosigkeit* riceverà senz'altro l'invito a non rimanere impigliati nel formalismo, inteso alla stregua dell'escogitazione di un modello astratto di filosofia da impiegare come strumento per accostarsi a ogni forma storica, anzi ogni forma possibile, di filosofia, dimenticandosi di ciò *da cui* è stata fatta astrazione. Questo formalismo prova di essere, se possibile, persino più carico di presupposizioni dell'attività di interpretazione, che presuppone sì un testo, ma può riconoscere come tale questa presupposizione e interagirvi, mediante la ricostruzione, nei modi più liberi. Al tempo stesso, tuttavia, se lo spirito della sua interpretazione vuole rispondere allo spirito dell'*interpretandum*, per ricostruirlo o decostruirlo, allora il circolo ermeneutico non è sufficiente a comprendere la specifica circolarità della filosofia di Hegel. Se quest'ultima, infatti, vuole essere scevra da presupposizioni, essa non può limitarsi a trovare problemi 'ereditati', già fatti, che la 'situano' in un determinato contesto, ma deve metterli in questione e *ipso facto* riconfigurarli. Tutti i problemi della filosofia, dunque, insieme alle assunzioni che essi implicano, devono emergere entro la filosofia stessa, non come problemi che si presentino 'di fronte' ad essa e dalla cui risposta dipenda se esista o meno la filosofia.

I.2 Sui molteplici significati di 'problema'

Vorrei soffermarmi su una tensione emersa dalle considerazioni preliminari. Da un lato, si è detto che ogni problema sembra contenere assunzioni; dall'altro, che l'assenza di presupposizioni della filosofia di Hegel va valutata in base alla sua capacità di generare i suoi stessi problemi. Ma se è così, allora, la filosofia persegue uno scopo che, una volta realizzato, le impedisce di essere come vorrebbe essere, cioè scevra da

presupposizioni. Ritengo che questa tensione sia in realtà un vicolo cieco, che nasce dall'asserzione che *ogni* problema contiene o implica assunzioni. La critica di questa asserzione richiede la chiarificazione del concetto di problema. In questa sezione mi propongo di indicare alcune caratteristiche formali di questo concetto, che mi permetteranno di approssimarmi a una prima formulazione del concetto hegeliano di problema.

Distinguo nel concetto di 'problema' tre connotazioni: (i) 'problema' come impedimento che ostruisce, a chiunque si collochi da un punto di vista interessato a preservare l'assicurazione di un certo pregiudizio, l'accesso al punto di vista della filosofia, cioè il punto di vista in cui quel pregiudizio cesserebbe di funzionare come criterio per determinare una relazione esterna tra il punto di vista che vuole essere assicurato e il punto di vista che lo metterebbe a nudo come semplice pregiudizio, assunzione dogmatica. Questa connotazione fa manifesto che il 'problema' è la presupposizione stessa, ed è avendo in mente specialmente questa connotazione che Hegel polemizza, nelle introduzioni alle sue opere, con coloro che si presentano sulla soglia della filosofia sollevando domande armate già della risposta. Ben più rilevanti appaiono, invece, le altre due connotazioni: (ii) 'problema' come problematicità; (iii) 'problema' come posizione di un'aporia, cioè come momentaneo arresto del pensiero provocato da un confronto tra tesi che sono opposte riguardo a uno stesso tema, ciascuna delle quali è supportata da argomenti che dicono qualcosa del tema che l'altra trascura. La connotazione della 'problematicità' si riferisce, in un senso soggettivo, all'atteggiamento di colui che pone un problema, e, in un senso oggettivo, a tutto ciò che non è autosufficiente, alla condizione di ogni dato empirico, che abbia bisogno, per sussistere, di essere messo in relazione a qualcosa d'altro ed a un contesto che lo spieghi.

L'atteggiamento di chi pone un problema è mostrato esemplarmente dalla figura di Socrate, che concepisce integralmente il compito della sua filosofia nei termini di un domandare, di cui sono da rilevare almeno tre aspetti: (i) il sapere di non sapere; (ii) la ricerca della definizione mediante la domanda 'che cos'è?'; (iii) il contesto dialettico della ricerca, cioè la discussione tra chi domanda o chiede ragione di un'affermazione, cercando di confutare il presunto sapere dell'interlocutore, e chi risponde, cioè dà ragione di un'affermazione, cercando di non lasciarsi confutare. Domandare, quindi, è il

metodo per giungere a una definizione mediante la negazione di un sapere apparente, cioè di un'opinione non esaminata. Aristotele accoglie questo significato del domandare come uno dei significati della dialettica, intesa come l'arte che ci rende capaci di argomentare intorno ad ogni problema partendo da opinioni degne di stima (cioè assunte come vere da coloro che accettano una discussione) e, qualora ci troviamo a rendere ragione di una tesi, a non dire nulla che vi si opponga. Aristotele, tuttavia, distingue tre usi dell'apprendimento della dialettica: (i) l'esercizio fine a se stesso dell'arte di sostenere o demolire una qualunque tesi mediante lo scambio di domande e risposte, (ii) gli incontri ossia i rapporti tra gli uomini nei più vari contesti della vita sociale, in cui la dialettica permette a chi vuole sostenere una tesi e persuadere un pubblico di discutere con gli altri partendo da opinioni ad essi non estranee, per modificare dei loro discorsi ciò che sembra sbagliato, (iii) le scienze conformi alla filosofia. Riguardo al terzo uso, quello 'scientifico', Aristotele distingue una funzione introduttiva, ma esterna al sapere, che conduce ai principi di una scienza attraverso l'esame di opinioni degne di stima riguardo ad essi, da una funzione costitutiva, interna al sapere, che consiste nella posizione, lo sviluppo, e la risoluzione delle aporie. Questo impiego della dialettica come procedimento del sapere stesso acquista un significato decisivo nell'indagine metafisica, che, essendo la 'filosofia prima', non può partire da principi già noti (la definizione dell'oggetto o tema della scienza e l'assunzione della sua esistenza), ma deve andarne in cerca partendo dal riconoscimento della problematicità di tutto ciò che è noto, cioè il mondo della molteplicità e del divenire attestato dall'esperienza.

L'ambiguità aristotelica tra un uso 'esterno' della dialettica, come arte di argomentare intorno ad ogni problema (inteso come domanda circa l'appartenenza o la non appartenenza di un certo predicato a un certo soggetto), e un uso 'interno' della dialettica, come procedimento o metodo del sapere stesso mediante lo sviluppo di aporie, trova un qualche riverbero ma più decisamente una profonda trasformazione nella posizione che Kant assegna alla dialettica. Come è noto, infatti, Kant non è interessato a descrivere la dialettica come un'arte di argomentare. Cosa significano, allora, l'interno e l'esterno? Anzitutto, vale la pena rammentare che nell'Analitica trascendentale l'interno e l'esterno hanno una doppia accezione: empirica e trascendentale. Nell'accezione empirica, un oggetto si dice esterno se è incontrato nello

spazio e si oppone alle rappresentazioni che modificano il senso interno del soggetto; inoltre, dal punto di vista empirico, non si danno determinazioni interne degli oggetti di esperienza, ma solo meri rapporti e una comunità di interazioni fisiche tra fenomeni. Nell'accezione trascendentale, un oggetto è esterno se è considerato come un noumeno, indipendentemente dalla maniera umana di rappresentarlo in base alle condizioni dell'intuizione sensibile; in virtù di ciò, esso è anche solo interno, cioè una realtà costituita da proprietà intrinseche, non relazionali. Nella Dialettica trascendentale, la relazione tra interno ed esterno diventa quella tra due usi dei principi della ragione: l'uso immanente all'esperienza e quello trascendente. La loro relazione vive del paradosso per cui lo stesso principio che rende possibile l'abuso delle categorie dell'intelletto promuove lo sforzo di portare le conoscenze dell'intelletto verso una completezza sempre crescente. Da un lato, la dialettica è una parte della logica trascendentale che si occupa di questioni che la ragione pone necessariamente in quanto è destinata a oltrepassare i limiti dell'isola dell'intelletto, cioè l'esperienza, per cercare il fondamento non-fenomenico o incondizionato dei fenomeni.

Il termine rispetto a cui la dialettica avrebbe un uso 'esterno' è la 'conoscenza' (*Erkenntnis*), che per Kant richiede: (i) il collegamento di concetti secondo un principio universale e necessario; (ii) l'applicazione dei concetti all'effettualità mediante qualcosa di immediato e singolare. La dialettica renderebbe esplicito il fondamento della metafisica: l'impossibilità di rendere l'esperienza intelligibile da se stessa e il bisogno della ragione umana di stabilire principi che siano validi per l'intera realtà (non solo per la porzione di essa dischiusa dalle facoltà dell'intelletto discorsivo e dalla forma umana di recettività) e realizzino i suoi fini essenziali. Dall'altro, la dialettica, mentre smaschera le fallacie dell'uso trascendente dei principi e proibisce di trattare l'incondizionato come una cosa in sé, promuove una 'metafisica immanente' che amplia il territorio dell'esperienza, formato in modo costitutivo dalle leggi fondamentali dell'intelletto, fino a farne il luogo in cui *devono* coesistere un regno della natura e un regno della libertà, la cui articolazione è proiettata sull'esperienza dal sistema soggettivo, o regolativo, dei fini della ragione.

Kant fa interamente propri i due aspetti decisivi del concetto di 'problema': la problematicità e l'aporia. Il primo aspetto indica la non autosufficienza ossia il carattere condizionato dell'esperienza, intesa sia come il modo di presentarsi delle cose, in

quanto sono fondate nella relazione ad altre cose entro un contesto condizionato, sia come il modo di conoscenza che in parte condiziona ed in parte è condizionato dalle cose con cui, in diversi modi, ha a che fare. Questa problematicità è sostenuta, nella prima Critica, mediante il complesso di argomenti per l'idealismo trascendentale: argomenti intesi a dimostrare che l'unità della soggettività è articolata in distinte facoltà o capacità, ciascuna delle quali deve avere un uso o esercizio realmente distinto dall'altra, mediante cui il suo specifico principio *a priori* può essere isolato, l'argomento centrale per la necessità di presupporre la possibilità della collaborazione tra gli esercizi delle facoltà come condizione della possibilità dell'esperienza (la deduzione trascendentale), e le antinomie matematiche come prova indiretta dell'idealismo trascendentale. La problematicità, per Kant, è inerente al comportamento della ragione pura. Poiché questa è l'attività di perseguire fini universali senza sottomettersi al giudizio di un' autorità esterna ad essa, i 'problemi' della ragione hanno una natura autonoma: sono le domande cui essa deve rispondere per determinare l'origine, l'estensione e i limiti dei suoi poteri. Da 'progetto' della ragione e regola per orientare il complesso dell'esperienza, un problema diventa 'aporia' quando un' esigenza soggettiva e necessaria della ragione pura viene considerata come tale da riferirsi a un oggetto effettivo: o un oggetto noumenico, come l'anima o Dio, o un oggetto super-empirico, come il mondo (la serie oggettiva incondizionata dei fenomeni del 'pensiero empirico' o esperienza) . Il principio per cui 'se il condizionato è dato, è dato anche l'incondizionato', unito all'assunzione del realismo trascendentale, che consiste nel confondere fenomeni e cose in sé, dà origine alle antinomie, cioè a modi contrastanti di pensare una totalità incondizionata.

Con la filosofia di Kant emerge un'idea basilare per la determinazione del concetto hegeliano di problema: l'idea di una critica immanente, simboleggiata dall'immagine del tribunale della ragione, in cui la ragione deve essere sia soggetto che oggetto del proprio giudizio. Non intendo concentrarmi, a questo stadio, sulle differenze tra Kant e Hegel sull'idea di 'ragione' (*Vernunft*), differenze che dipendono dalla trasformazione hegeliana dell'idea di sintesi a priori, né intendo decidere la questione se l'essenza del pensare sia il giudizio. Ciò che mi preme sottolineare, invece, sono due punti: (i) l'appropriazione hegeliana dell'elemento socratico, aristotelico, e kantiano della nozione di problema; (ii) una prima elaborazione di tre tratti fondamentali di un

concetto di problema, capace di indicare una sorta di struttura minima che permetta di potersi confrontare con le ricche implicazioni della posizione di qualsivoglia problema nella filosofia di Hegel.

L'elemento socratico risulta trasformato in almeno tre modi. (i) il sapere di non sapere cessa di essere un atteggiamento di ironia ma preserva il peculiare elemento di 'povertà' della filosofia, l'astensione dalla certezza di *partire* dal possesso della verità. La povertà può a ben vedere presentarsi anzitutto come condizione di bisognosità propria di un'epoca storica, in quanto è afflitta da lacerazioni che essa è incapace di sanare, ma più decisamente come 'bisogno che nasce dall'assenza di ogni bisogno', l'espressione con cui Hegel designa la preconditione della Logica. (ii) L'aspetto accidentale del contesto interlocutorio cede il posto al confronto con la storia della filosofia. (iii) Cadono varie assunzioni: prima, l'assunzione di standard o regole di argomentazione (principalmente, la procedura per confutazione) a cui il domandare debba sottostare; seconda, l'assunzione che il domandare sia una ricerca il cui termine è una definizione; terza che la materia rilevante della definizione debba essere una virtù; quarta, la convinzione che la pratica del dare e chiedere ragioni, chiamata da Hegel *Räsonnement aus Gründen*, sia un procedimento capace, da un lato, di pervenire a risultati universali e necessari in filosofia, dall'altro, a giustificazioni effettive nella vita pratica. L'elemento aristotelico che viene preservato è l'idea che la dialettica sia il metodo della scienza prima, in quanto non può presupporre nulla del suo tema, ma deve guadagnarlo attraverso un percorso che richiede lo sviluppo di aporie. Ciò che viene lasciato cadere è il significato di dialettica come arte, come teoria della predicazione che codifica le regole di quest'arte, e quindi il concetto di problema come domanda aperta sull'appartenenza o meno di un predicato a un certo soggetto.

Occorre riconoscere, tuttavia, che la logica di Hegel mantiene una qualche sia pur debole connessione con la nozione 'tecnica' di problema attraverso la nozione tradizionale di 'giudizio problematico', come giudizio che *può* essere preso tanto come vero quanto come falso; solo che l'ambiguità di questa forma di giudizio viene inserita in una logica nuova, la logica dialettico-speculativa, che considera la relazione tra soggetto e predicato come espressione della relazione del concetto di una cosa con la sua realtà. L'elemento kantiano che viene assimilato da Hegel è duplice: da un lato, 'problema' indica la necessità di un conflitto tra le proposizioni della metafisica come

scienza di entità soprasensibili diventa la necessità del momento della contraddizione in ogni determinazione di pensiero, considerata rispetto a quell'elemento soprasensibile (o meglio non sensibile) che è l'elemento logico; dall'altro, 'problema' significa l'esigenza (*Forderung*) o il compito (*Aufgabe*), sia teoretico sia pratico, di compiere un movimento che Hegel chiama l'elevazione dal finito all'infinito, e che Kant attribuisce alla ragione come facoltà di inferire dal condizionato all'incondizionato.

Vorrei abbandonare, adesso, la descrizione di questa *ricca* assimilazione storico-filosofica, e tentare di dare, all'inverso, una elaborazione *minima* della nozione hegeliana di problema, come ciò che contiene i seguenti tratti: (i) i problemi sono dicotomie o separazioni che hanno bisogno di essere risolte; (ii) la genesi dei problemi nell'ordine del tempo è determinata dalla rottura di un rapporto di familiarità con l'ambito di ciò che è noto; (iii) la genesi dei problemi nell'ordine del sapere consiste nel lasciarli emergere dalla vera critica di quell'attività che al tempo stesso infligge e medica la ferita della separazione: il pensare.

Il primo tratto descrive il modo in cui ogni problema immediatamente si presenta: la fissazione di una determinatezza contro l'altra, espressa da un *aut-aut*.. Questa fissazione prende varie forme nei più diversi ambiti: per esempio, la separazione tra la conoscenza e il suo oggetto, tra forme di vita autocoscienti e mondo esterno, tra sensibile e intellettuale, tra forma e contenuto del pensare, tra libertà soggettiva e libertà oggettiva, e così via. Hegel ritiene che il tipo di separazione che pervade ogni altra sia quella tra soggettività e oggettività, e che la filosofia di Kant, mentre ha rivoluzionato, da un lato, il significato che i termini 'soggettivo' e 'oggettivo' hanno nell'uso linguistico ordinario, ha avuto, dall'altro, l'effetto non voluto di stabilire un divario incolmabile tra le due dimensioni. Nel secondo e nel terzo tratto compare l'accento a una 'genesì', col che entrambi vogliono dire che la separazione non può essere intesa come un dato, ma come la fase di un processo. Questo processo include, se mi è concesso parlare con un certo grado di semplificazione, una 'struttura' astratta, qualificata dalle seguenti operazioni: un'unità immediata, una separazione, e una ricostituzione dell'unità a uno stadio riflesso, più complesso rispetto a quello di partenza. Occorre rimarcare, però, che questa struttura, a cui Hegel accenna nella sua

interpretazione del ‘mito del peccato originale’¹⁰⁶, è *astratta* nel senso che acquisisce un significato *differente e concreto* a seconda dei contesti sistematici in cui essa ricorre. Essa non vuole essere un invito a ‘pensare astrattamente’, cioè ad appoggiarsi ad uno schema regolare, da applicare in modo univoco a qualunque concetto incontriamo nel sistema. Il secondo tratto riguarda il punto di partenza del filosofo in quanto soggetto individuale, la questione della motivazione alla filosofia e del sorgere della forma filosofica del pensiero da altre forme di attività umana. Il terzo tratto - la critica immanente - esprime il carattere della filosofia come attività che raggiunge la sua soddisfazione solo quando, nel pensare il mondo, giustifica se stessa, cioè comprende il suo stesso pensare.

Il progetto hegeliano di una critica si propone di essere *immanente* in due sensi: secondo la forma, esso sviluppa il principio di non affidarsi a termini, rapporti, e autorità che abbiano per esso il carattere di esteriorità; secondo il contenuto, esso vuole affermare che il pensare è capace di esprimere completamente l’essere. L’immanenza a cui il progetto di Hegel aspira richiede che il concetto kantiano di critica venga a sua volta sottoposto a una critica, la cui portata è misurata da tre domande tra loro connesse: (i) Se la critica stessa sia stata così pura come avrebbe potuto essere, cioè se i materiali (gli elementi) e le procedure (il metodo) della critica siano stati effettivamente giustificati entro la critica stessa; (ii) Come la critica debba essere concepita; (iii) Come debba essere concepito il rapporto tra la ‘critica’ e la ‘scienza’ (il sistema del sapere). Nella sezione che segue mi concentrerò soprattutto sulla prima di queste domande, delucidando in che modo Hegel, mentre rivendica alla filosofia quella che egli chiama l’‘essenza nobile’ dello scetticismo, metta in questione le assunzioni della nozione kantiana di critica. Nel fare ciò, ci si aprirà al tempo stesso l’orizzonte per rispondere alla questione della motivazione alla filosofia, che qualifica il secondo tratto del concetto di problema.

¹⁰⁶Cfr. *Enc.* § 24 Z.3. L’interpretazione del mito religioso nei termini di una storia eterna e necessaria dell’uscita dell’uomo dallo stato di ‘innocenza’ o unità immediata con la natura trova la sua esposizione sistematica nelle lezioni sulla filosofia della religione (cfr. TW 16/265-267)).

I.3 Il ruolo dello scetticismo nella motivazione della filosofia speculativa

I.3.1 Scetticismo antico e scetticismo moderno

Quale forma di scetticismo è in significativo rapporto con la filosofia di Hegel? Quale funzione esercita tale forma? Costituisce forse una minaccia da disinnescare? È un problema che possa essere ‘risolto’ così da diventare una cosa del passato, è un esercizio che aiuta a definire il compito della filosofia, oppure può essere entrambi sotto diversi rispetti? Si dà il caso che lo scetticismo spieghi integralmente il significato della motivazione che spinge il soggetto singolo, immerso in una rete di presupposizioni tanto soggettive quanto oggettive, a porsi dal punto di vista di una filosofia libera da presupposizioni? C’è una distinzione tra motivazione e giustificazione in tale filosofia?

Conviene procedere attraverso i seguenti passi: (i) indicare il nodo della distinzione hegeliana tra ‘scetticismo antico’ e ‘scetticismo humeano’; (ii) articolare il rapporto di Kant con lo scetticismo; (iii) chiedersi in che senso per Hegel il punto di vista di Kant sia ancora affetto da dogmatismo; (iv) delineare tre forme di scetticismo post-kantiano; (v) considerare come lo scetticismo di Hegel sia capace di incorporare tutte queste varietà di scetticismo post-kantiano.

Se volessimo addurre un concetto generico di scetticismo, diremmo che lo scetticismo è l’atteggiamento che consiste nel prendere le distanze da determinate pretese di sapere e nel manifestare l’impossibilità del sapere. Quando parliamo di atteggiamento o rapporto dello scetticismo col sapere, è molto importante intendersi su due finalità di tale atteggiamento, poiché esse differiscono in modo essenziale. L’una, infatti, è il raggiungimento di un sapere assolutamente certo o indubitabile in virtù dell’esercizio del dubbio metodico, assunto come uno strumento utile a sbarazzarsi delle opinioni preconcepite (per esempio, la ‘tesi della rassomiglianza’, cioè la credenza che ci siano cose fuori di me, che sono la fonte delle mie rappresentazioni, e che rassomigliano alle rappresentazioni in ogni rispetto) e a ritrarre la mente dai sensi e dalle immagini suggerite dall’atteggiamento naturale, che afferma che le cose sono o esistono così come appaiono. Il procedimento di passare attraverso il dubbio o la negazione di un sapere apparente per stabilire un sapere fondato corrisponde, come è chiaro, alla finalità di uno ‘scetticismo cartesiano’ o costruttivo, da non confondere con il modo ordinario con cui viene spesso inteso lo scetticismo cartesiano, come quello che nega, assumendo una premessa che proprio il dubbio metodico di Cartesio è inteso a mettere in questione,

la possibilità di *qualunque* corrispondenza tra rappresentazioni mentali e realtà esterna. L'altra finalità, al contrario, è extra-teoretica, e contraddistingue lo 'scetticismo pirroniano'. Questa forma di scetticismo è caratterizzata da tre aspetti essenziali: (i) il suo scopo è condurre a una tranquillità permanente; (ii) il mezzo con cui raggiunge questo scopo è argomentare l'impossibilità di conoscere qualunque verità riguardo a qualunque oggetto o aspetto dell'essere (scetticismo globale); (iii) il metodo con cui questa argomentazione procede non consiste nell'asserire la premessa che nulla può essere conosciuto, ma nell'impiegare il cosiddetto argomento del criterio per mostrare che ogni risposta alla questione sul perché assumere certi principi dogmatici (o pretese di verità) piuttosto che altri termina necessariamente o nell'asserzione di bruti fatti, o in un regresso infinito, o in una circolarità viziosa (scetticismo senza presupposizioni). L'argomento del criterio è la struttura interna di una pratica che conduce dall'isostenia (l'eguale forza di pretese di verità di cui l'una è la negazione dell'altra) al cosiddetto trilemma di Agrippa (il terminare di ogni risposta alla domanda 'perché' o nel richiamo a meri fatti, o nel regresso, o nella circolarità), dal trilemma all' 'aporia', intesa come la situazione in cui non si è capaci di dire quale tesi si dovrebbe tener per vera e quale no, dall'aporia alla 'sospensione del giudizio', cioè la rinuncia a ogni indagine ulteriore che si proponga di dire qualcosa di vero su come le cose stiano, e dalla sospensione del giudizio alla condizione di tranquillità o imperturbabilità senza fine ('atarassia'). Non intendo soffermarmi qui sul significato pratico-soteriologico dell'atarassia e sul problema costituito dalla 'dialettica' o inconsistenza del quietismo, cui la promessa di salvezza dello scetticismo pirroniano conduce¹⁰⁷. Vorrei, invece, cogliere la posizione di Hegel rispetto alle due forme di scetticismo sopra delineate.

Il rapporto di Hegel con lo scetticismo, che egli stesso discute per la prima volta nel saggio jense *Sul rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802)¹⁰⁸, presenta la peculiarità di non accettare una relazione di mutua esclusione tra scetticismo metodico-scientifico e scetticismo pirroniano. Hegel ritiene, piuttosto, che lo scetticismo pirroniano, in quanto vuole essere scevro da presupposizioni, cioè dalla credenza in principi dogmatici o 'asseverazioni', sia proprio ciò che lo scetticismo metodico *deve*

¹⁰⁷Per un'analisi dell' incoerenza del quietismo, si vedano i volumi di M.Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, (2008), pp.331-374; *Antike und Moderne Skepsis*, (2008), pp.87-92.

¹⁰⁸Per una lucida ricostruzione del saggio di Hegel, si veda I.Trisokkas, *Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment*, Brill, (2012), cap.2.

essere, per assicurare l'accesso al punto di vista della filosofia, ossia della 'scienza'. La principale differenza tra la posizione del saggio giovanile e quella del sistema enciclopedico berlinese è che mentre nel saggio viene sostenuto che lo scetticismo può e deve confutare il dogmatismo, ma non può avere successo contro il 'punto di vista della ragione' o 'filosofia', nel sistema viene meno ogni rigidità nella tripartizione dogmatismo-scetticismo-ragione, e prevale ciò che si potrebbe chiamare il punto di vista dell'incorporazione. Questo punto di vista appare in due modi: (i) lo scetticismo appare sia come un esercizio o *performance* che consiste nel mostrare la nullità di tutti i presupposti o pregiudizi presso l'ingresso alla filosofia (*Enc.*, §78), sia come il momento negativo-razionale o dialettico che mostra, all'interno del sistema, la necessità del passaggio da una determinazione logico-reale all'altra (*Enc.* § 80); (ii) il dogmatismo appare sia come posizione del pensiero rispetto all'oggettività, sia come il momento intellettuale-astratto, necessario all'andamento logico, che consiste nel porre la fissazione dell'una determinazione contro l'altra (*Enc.* §80).

La vera distinzione in gioco per Hegel, allora, non è a ben vedere semplicemente quella tra uno scetticismo 'antico' e uno 'moderno', rispetto a cui potersi collocare presso un terzo punto di vista, ma più precisamente quella tra 'scetticismo greco', cioè quello pirroniano studiato nel saggio del 1802, e 'scetticismo humeano' (*Enc.* §39). Hegel dà l'impressione di credere che lo scetticismo humeano, rappresentato nel saggio del 1802 dalla filosofia di Schulze, definisca l'essenza dello scetticismo moderno; in realtà, se teniamo in considerazione (i) la necessaria incorporazione dello scetticismo nella filosofia, e (ii) l'integrazione dell'idea cartesiana del dubbio universale (*Enc.* §78) con l'esercizio della *Voraussetzungslosigkeit* in una forma sistematica che intende essere l'espressione più pura dello spirito moderno (per Hegel, la libertà soggettiva) mediante la giustificazione, scevra dalla presupposizione di Cartesio, dell'inseparabilità del *pensare* dall'*essere* del pensante (*Enc.* §76), allora ne consegue che è la stessa filosofia di Hegel, e non lo scetticismo di Hume, quella titolata a presentarsi, per lo stesso Hegel, come l'essenza dello scetticismo moderno. Se non che l' 'essenza' in questione, proprio perché è intesa come libertà, non è soggetta a una definizione rigida, ma comprende la posizione dell'empirismo, a sua volta internamente differenziato in quello di Hume e di Kant, la posizione del 'sapere immediato' di Jacobi, che vedremo

essere una varietà di scetticismo post-kantiano, e la posizione dello stesso Hegel, cui egli si riferisce come al punto di vista del ‘pensare oggettivo’.

Il nodo della distinzione tra scetticismo pirroniano e scetticismo humeano viene indicato da Hegel per mezzo di una critica che mostra insieme la validità del ‘principio dell’empirismo’ e il limite di esso. La sua validità è l’idea che la verità non può essere al di là dell’esperienza (intesa, si noti bene, nel senso molto lato della coscienza più prossima - non ancora elaborata dalla riflessione (*Nachdenken*) - del mondo interno ed esterno dell’effettualità); il suo limite è l’assunzione che la verità sorga dal contenuto semplicemente sensibile dell’esperienza. Questa assunzione ha due lati: il lato positivo è la credenza che l’origine naturale della conoscenza coincida con la verità e perciò con la giustificazione della conoscenza; il lato negativo è che le cose non possono essere conosciute mediante concetti, poiché pensiero ed essere sono separati. La critica hegeliana al lato positivo di questa assunzione è che essa è appunto solo un’assunzione o credenza dogmatica, in quanto pone come vere solo alcune pretese di verità, quelle fondate sull’immediatezza della sensibilità umana, a esclusione di altre; la critica al lato negativo è rivolta all’assunzione che la filosofia speculativa contenga la premessa di una corrispondenza epistemica tra pensiero ed essere come tra due dimensioni indipendenti. Sulla base di questo abbozzo dello scetticismo di Hegel, vorrei tornare alla questione: cosa c’è di dogmatico o non abbastanza scettico nell’idea kantiana di critica?

I.3.2 La critica di Hegel al rapporto di Kant con lo scetticismo

Per articolare una risposta, è necessario un passo preliminare: indicare il rapporto di Kant con lo scetticismo. La radicalità dello scetticismo antico non è un elemento che ha per la filosofia di Kant il carattere di qualcosa di esterno, che Hegel porta in essa a partire da considerazioni sulla storia della filosofia. Kant, infatti, si pone a sua volta in relazione con tre tipi di scetticismo: (i) lo scetticismo dello ‘schermo delle rappresentazioni’, (ii) lo scetticismo humeano, (iii) lo scetticismo pirroniano¹⁰⁹.

¹⁰⁹Traggo questa distinzione da M.N.Forster, *Kant and Skepticism*, (2008). A proposito della prima varietà di scetticismo, Forster parla di scetticismo del ‘velo della percezione’. Io ho preferito usare l’espressione più generale di ‘schermo della rappresentazione’, perché trovo che questa varietà di scetticismo sorga dal concetto empirista di *rappresentazione* e che essa sia responsabile della *generale* aporia del rappresentazionalismo: come fa il soggetto giudicante a sapere che esiste di fatto una relazione di corrispondenza tra rappresentazioni e cose in sé, se non può uscire dalle sue rappresentazioni per confrontarle con ciò che esse rappresentano?. Desumo la formulazione di questa aporia da M.Gabriel, *An den Grenzen*, (2008), p.348.

I.3.2.a. Kant e lo scetticismo dello ‘schermo rappresentativo’

In relazione a ciascuno di questi tipi, cercherò di mettere in evidenza la critica hegeliana al modo kantiano di risolvere le questioni scettiche relative alle tre forme sopra menzionate. La prima forma corrisponde al cosiddetto ‘scetticismo cartesiano-berkeleyano’, che nega la legittimità di inferire dall’esistenza e dal carattere privato delle rappresentazioni mentali l’esistenza di un mondo esterno alla mente. Né Kant né Hegel considerano questa forma di scetticismo come rilevante per la definizione del compito della filosofia. Mentre Kant, però, si ritiene impegnato ad offrire, mediante la ‘confutazione dell’idealismo’, una prova dell’esistenza del mondo esterno, Hegel ha un altro argomento per mostrare l’assurdità di una questione come quella se il mondo esterno esista o sia soltanto una mia rappresentazione. L’argomento può essere ricostruito ponendo in un’ideale continuità il paragrafo §76 e un’aggiunta al paragrafo §42 dell’*Enciclopedia*. Il primo contiene una critica della coscienza sensibile; il secondo contiene una critica dell’idealismo soggettivo (inteso come la tesi che il soggetto conoscitivo fornisce, col pensare, la forma, con la sensazione, la materia della conoscenza). L’argomento procede come segue: (i) sia le cose sia le sensazioni possono considerarsi come transitorie rispetto ai pensieri oggettivi (gli universali immanenti nelle cose), (ii) in quanto transitori, i contenuti della coscienza sensibile sono una ‘parvenza’, nel senso che hanno un essere-determinato o un’esistenza che è separabile dal loro concetto, cioè dalla determinazione di pensiero ad essi immanente (in questo caso, le determinazioni universali di ‘sensazione’ e di ‘cosa’), (iii) ciò che è così determinato è privo di significato o nullo (non ha alcuna verità), poiché la verità è l’accordo del concetto con l’essere determinato, (iv) non ha rilevanza se gli oggetti della sensazione abbiano un essere che cade o nel soggetto (il mondo soggettivo come massa di determinazioni del sentimento e dell’intuizione) o nell’oggetto (le cose esterne), poiché ciò che importa è se il contenuto sia vero o no, e il contenuto è tanto oggettivo quanto soggettivo, nel senso di oggettivo e soggettivo che sia l’uso linguistico ordinario sia l’idealista soggettivo assumono come proprio; (v) la tesi dell’idealismo soggettivo non tocca il contenuto trasferito dall’essere esterno delle cose all’essere interno delle determinazioni della coscienza; (vi) poiché la verità è il contenuto rilevante, la verità

della tesi che X (di volta in volta, la cosa o il soggetto della conoscenza) c'è o esiste dipende da ciò che X significa, cioè il suo contenuto.

La questione dell'*esistenza* del mondo esterno è (i) priva di senso e (ii) arbitraria¹¹⁰. Essa è priva di senso, in quanto astrae dalla questione rilevante, quella del *significato* o *contenuto* del mondo, intorno al quale si chiede se sia esterno o solo interno. Essa, inoltre, è arbitraria, poiché, come è mostrato da un argomento manifestamente scettico dell'Introduzione alla *Fenomenologia*, essa implica l'assunzione che possa esserci una risposta negativa alla questione, ma quest'assunzione è contraria all'assunzione della 'coscienza naturale', che c'è un mondo esterno, cui essa si sa contrapposta, e dunque tra le due assunzioni si crea una condizione di equipollenza, nella quale ciascuna vale tanto quanto l'altra.

Lo scetticismo dello 'schermo della rappresentazione', tuttavia, non è legato solo alla questione dell'esistenza di un mondo esterno, ma anche a due aspetti ben più decisivi per la critica hegeliana di Kant: (i) la messa in questione della restrizione kantiana dell'uso sensato delle categorie ai fenomeni, (ii) la questione generale se ciò che Hegel chiama l' 'elemento 'trascendentale' delle categorie sia una prospettiva che funzioni altresì da schermo tra gli esseri umani e le cose.

La tesi della restrizione o limitazione del conoscere ai fenomeni appartiene a quella che Hegel chiama la 'dottrina essoterica della filosofia kantiana'¹¹¹. L'uso del termine 'essoterico' ha tre implicazioni: primo, c'è una dottrina o almeno un principio 'esoterico' (non nel senso di misterioso o destinato a una cerchia di eletti, ma di non-popolare) della filosofia di Kant; secondo, Hegel ritiene che il principio 'esoterico' sia lo stesso della sua filosofia speculativa; terzo, tra i due aspetti della filosofia di Kant c'è un'incompatibilità tale per cui l'adozione dell'aspetto essoterico impone la rinuncia

¹¹⁰Ci si potrebbe chiedere se la questione sia anche assurda o insensata, in quanto applica una certa categoria finita – l' 'essere', inteso, nel contesto dell'argomento, alla maniera dell'interlocutore Jacobi, cioè come l' 'essere-determinato' – a un qualcosa di infinito, il mondo. Ma poiché la questione dell'idealista soggettivo riguarda non il mondo in generale, ma il mondo *esterno*, che Hegel chiama l'aggregato indeterminato delle cose esterne o fisiche e tratta evidentemente come un intero finito, non sembra che l'argomento dell' 'errore categoriale' (l'applicazione di una categoria inappropriata a un oggetto a cui si confanno altre categorie) sia necessario per entrare in discussione con l'idealista soggettivo. Tale forma di argomentazione, tuttavia, si rivela necessaria quando è in gioco la discussione della filosofia di Hegel con la posizione della cosmologia dogmatica e con la 'metafisica inconsapevole' che soggiace alle scienze fisiche e più specificamente alle forme di filosofia empirista che producono generalizzazioni dal lavoro delle scienze.

¹¹¹WdL 5/12; (3)

all'altro. In ciò che segue vorrei esporre gli argomenti principali cui Hegel sottomette l'aspetto essoterico (la tesi della limitazione).

Il primo argomento, contenuto nell'Introduzione alla *Fenomenologia*, critica la 'rappresentazione naturale' o il pregiudizio della filosofia moderna della riflessione, secondo cui la conoscenza è uno strumento di accesso a una realtà indipendente da essa, e questo rende necessaria un'indagine delle facoltà del conoscere prima della loro applicazione, in cui il conoscere consiste. In altre parole, il bersaglio della critica è l'idea che preoccupazioni di natura epistemologica sulla relazione del soggetto delle rappresentazioni con gli oggetti costituiscano la condizione di possibilità dell'ontologia, intesa come indagine sulla vera natura di ciò che è. L'argomento di Hegel contro questa presunta priorità è di tipo scettico. Esso, infatti, consiste nel mostrare che il pregiudizio riflessivo è inconsistente o auto-confutatorio, poiché indagare gli strumenti o le capacità della conoscenza equivale a conoscerle, ma se l'indagine è una forma di conoscenza, è assurdo che possiamo conoscere le capacità della conoscenza prima di acquisire conoscenza in generale.

A questo argomento, però, il 'filosofo della riflessione' può rispondere: (i) l'indagine 'precede' la conoscenza non in un senso temporale, ma nel senso trascendentale per cui essa si occupa di condizioni che 'rendono possibile' la conoscenza *a priori* degli oggetti dell'esperienza; (ii) se è impossibile acquisire la conoscenza delle condizioni *a priori* di possibilità dell'esperienza senza che l'esperienza sia ciò *con cui* o in occasione della quale tali condizioni cominciano a sviluppare, *da se stesse*, l'esercizio o l'uso che è loro specifico (epigenesi della ragion pura), allora non solo l'indagine che deve 'precedere' la conoscenza può presupporre una modalità di conoscere temporalmente preesistente, ma il tema dell'indagine non è l'*esistenza* della conoscenza *in generale*, ma la *possibilità* di pretese di conoscenza *universali e necessarie* nel contesto dell'esperienza e l'*esistenza* di una *specificata* forma di conoscenza, la metafisica come pretesa scienza di entità che trascendono l'esperienza. La replica al primo argomento hegeliano, quindi, sosterebbe che almeno riguardo a un determinato ambito di oggetti ha senso domandare, prima di rispondere a ogni domanda, se siamo capaci di rispondere a domande relative a tale ambito.

Contro tale replica l'argomento di Hegel ha tre ramificazioni. (i) Restringere l'ambito di conoscenza che deve essere preceduto dalla critica all'ambito degli 'oggetti

infiniti' della metafisica (anima, mondo, Dio) comporta l'assunzione ingiustificata della *separazione* tra una conoscenza finita e un ambito infinito; (ii) La tesi che le categorie siano strumenti che possono essere legittimati soltanto dalla loro applicazione ai fenomeni è auto-confutatoria, poiché nel corso dell'indagine (la conoscenza delle condizioni di possibilità della conoscenza) le categorie vengono impiegate per conoscere le categorie, o meglio, le categorie *sono* esse stesse conoscenze *a priori*; (iii) La convinzione che si debba domandare, *prima* di rispondere a determinate domande (per es., se il mondo sia finito o infinito, se la metafisica sia possibile come scienza), *se* siamo *capaci* di conoscere la risposta, è ingiustificata, poiché non c'è un solo carattere interno alla conoscenza che possa giustificare una risposta negativa, ma allora tale domandare o ha soltanto una risposta positiva, e la domanda sulle condizioni di possibilità diventa superflua, o involge assunzioni sulla natura della conoscenza (l'idealismo trascendentale, la dicotomia *a priori/a posteriori*), che determinerebbero l'impossibilità di avanzare determinate pretese in metafisica.

Il secondo argomento hegeliano contro la tesi della limitazione è l'argomento contro le 'cose in sé'. La restrizione della conoscenza al campo dei fenomeni avrebbe come controparte la tesi: 'ci sono cose in sé che sono per noi inaccessibili o inconoscibili'. Secondo Hegel, una tesi così formulata è auto-confutatoria, poiché se può essere saputa, non è vera, poiché delle cose in sé sapremmo almeno qualcosa, cioè che non sono conoscibili, e se è vera, non può essere saputa. Da questo argomento possono sorgere due repliche: (i) l'argomento è formalmente corretto, ma fraintende il contesto epistemologico della posizione di Kant sulle cose in sé, finendo con l'attribuirgli l'asserzione dell'esistenza di cose dietro i fenomeni; (ii) dalla tesi che sappiamo almeno che ci sono cose che non possono essere sapute, cioè dal possesso di quello che Kant chiama un 'concetto-limite', non segue che ci sia un sapere ulteriore che consegua da tale possesso. La risposta di Hegel alla prima replica è che il significato di 'cosa in sé' non può essere deciso nel contesto dell'epistemologia, poiché le questioni sulla natura della conoscenza comportano determinazioni di pensiero, che devono essere indagate in una scienza, la logica dialettico-speculativa, che non faccia l'assunzione che la questione di cosa significa pensare equivalga alla questione di come le nostre rappresentazioni assicurino un accesso mentale al mondo. La risposta alla seconda replica è duplice: da un lato, le cose in sé, in quanto sono caratterizzabili come tali

soltanto mediante il pensare, sono un *prodotto* del pensare, e dunque non c'è nulla da pensare oltre a ciò che è contenuto nella determinazione dell' 'in sé', senza il substrato di rappresentazioni e le assunzioni che tale substrato comporta; dall'altro, l' 'in sé' ha un contenuto determinato solo mediante la relazione al 'per altro' e l' insieme di determinazioni da cui l' 'in sé' e il 'per altro' derivano così come di quelle che da essi derivano. Il secondo lato di questa risposta indica che nella logica viene giustificato un principio fondamentale dell'argomento hegeliano contro l'inconoscibilità delle cose in sé: il principio per cui sapere un limite è al tempo stesso oltrepassare tale limite. Su ciò ritornerò nel quarto capitolo del presente lavoro, al momento di analizzare la convinzione hegeliana della natura infinita del pensare.

Il terzo argomento è una critica dell'assunzione che il pensare è *solo* soggettivo (la tesi imposizionista del pensare). Questa assunzione, considerata attentamente, ha la forma di un'inferenza: (i) pensare è avere pensieri, (ii) i pensieri sono categorie o determinazioni dell'Io penso, (iii) queste determinazioni non sono contenute nella sensazione immediata, ma sono ciò in virtù di cui un oggetto (per es., una cosa come unità di molte proprietà) o un rapporto (per es., il nesso di causa-effetto) viene formato a partire dalle sensazioni, (iv) poiché i pensieri si presentano con caratteri opposti alle sensazioni, i pensieri sono semplicemente un che di 'nostro' e non anche delle cose, cioè appartengono *soltanto* all'Io, che li impone su un materiale proveniente dall'esterno (opposizione tra la coscienza della spontaneità e la datità delle sensazioni, cioè dell' 'empiria' come materiale grezzo delle impressioni non ancora elaborate in un' 'esperienza').

La critica di Hegel alla tesi imposizionista consiste in un'obiezione dal carattere scettico pirroniano. Dal fatto che le determinazioni di pensiero, o, come Hegel anche le chiama nel *Vorbegriff* della logica dell'*Enciclopedia* per confrontarsi con Kant, le 'categorie', non siano *date* o immediatamente contenute nelle sensazioni, ma richiedano un *Nachdenken* sulle cose sensibili, non segue che esse siano semplicemente soggettive, cioè che non appartengano inerentemente agli oggetti. L'assunzione che le sensazioni siano oggettive, perché date, mentre i pensieri sono soggettivi, perché prodotti dall'Io, è un dogma o una mera asseverazione, a cui può essere contrapposta la tesi che le determinazioni di pensiero o i concetti costituiscono la natura oggettiva delle cose, mentre le sensazioni sono l'elemento soggettivo, come uno dei modi precoscienti in cui

le determinazioni delle cose si presentano allo spirito. Non sembra esserci una ragione cogente per supporre che pensieri e sensazioni non siano equipollenti rispetto all'oggettività e alla soggettività. Hegel prende due strade per risolvere quest'equipollenza. La strada più breve è la distinzione dei vari significati dei termini 'soggettivo' e 'oggettivo'¹¹², distinzione da cui risulta che ciò che vale come 'oggettivo' nell'uso linguistico della coscienza ordinaria vale come 'soggettivo' nell'uso linguistico della coscienza filosofica, che è stata educata a un punto di vista superiore dalla rivoluzione copernicana di Kant¹¹³. La strada più lunga è la dimostrazione sistematica che il pensare è un unico processo, che si presenta in una varietà di modalità fondamentali (il puro pensare, la natura, lo spirito), ciascuna delle quali dimostra di essere, *nel corso* del proprio processo, tanto oggettiva quanto soggettiva. All'ingresso della *Scienza della logica*, sia nell'introduzione generale sia nell'introduzione alla 'logica soggettiva', dove il confronto con Kant è ancora più esplicito¹¹⁴, Hegel dimostra di essere consapevole che la risoluzione dell'equipollenza tra la tesi della metafisica classica - il pensare è 'il *logos*, la ragione (*Vernunft*) di ciò che è'¹¹⁵ - e la tesi della filosofia moderna - il pensare è l'operazione di un'intelligenza soggettiva - lo impegna all'impresa rivoluzionaria di unificare queste tesi opposte nell'*unica* realtà del pensare.

La tesi della limitazione della conoscenza ai fenomeni, abbiamo visto, viene criticata da Hegel con argomenti scettici. Essi sono intesi a mostrare che essa è o incoerente o, se anche può essere formulata in modo coerente, ingiustificata. Le repliche e i relativi 'controargomenti', tuttavia, hanno mostrato che non è sufficiente a Hegel una prova apagogica (*reductio ad absurdum*) per sostenere che la conoscenza *non* è limitata. Gli occorre una 'prova ostensiva', cioè una esposizione (*Darstellung*) della tesi che il

¹¹²Cfr. *Enc.* §41 Z.2.

¹¹³Klaus Brinkmann ha cercato di mostrare come la critica hegeliana 'tesi della limitazione' di Kant consista nel rilevare nell'argomento della Deduzione trascendentale un'incoerenza o tensione implicita tra il modello idealista o sintetico-a-priori e il modello empirista o ricettivo della conoscenza, tensione che condurrebbe Kant a ricadere al di qua della sua tesi rivoluzionaria sull'oggettività, espressa dal celebre principio dei giudizi sintetici a priori, secondo cui le condizioni di possibilità dell'esperienza sono al tempo stesso le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza (KrV A 158/ B 197). Si veda K.Brinkmann, *Idealism Without Limits*, (2010), cap.2.

¹¹⁴Si consideri la critica all'inferenza illegittima dalla constatazione della soggettività del pensare alla conclusione sulla natura *esclusivamente* soggettiva del pensare nell'introduzione alla 'Logica soggettiva': "La filosofia kantiana non considerò le categorie in sé e per sé" – cioè senza il sostrato delle rappresentazioni – "ma solo *per la non buona ragione (aus dem schiefen Gründe*, il corsivo nel testo è mio) che fossero forme soggettive dell'autocoscienza, le dichiarò determinazioni finite" - cioè, soggettive, *ma non* oggettive (WdL 6/268-69 (672)).

¹¹⁵WdL 5/30 (19)

sapere è illimitato, altrimenti tale tesi è soggetta allo stesso scetticismo che mette in questione la tesi opposta della filosofia di Kant. L'esposizione del carattere illimitato del sapere non è, per Hegel, un compito di cui può essere investito un 'argomento', poiché quest'ultimo è un ragionamento (un processo discorsivo) che procede da premesse *assunte* come vere (ed eventualmente condivise dai partecipanti al contesto di una discussione) e perviene a una conclusione, *differente* dalle premesse, mediante l'osservanza di una determinata procedura. L'esposizione che deve mostrare l'infinità o illimitatezza del sapere non può impegnarsi ai vincoli di un argomento senza *ipso facto* minare alla radice ciò che essa si propone di mostrare.

Lo scetticismo dello 'schermo rappresentativo' solleva la questione se il punto di vista della filosofia trascendentale di Kant sia esso stesso uno schermo tra la coscienza e le cose ancora più decisivo di qualunque rappresentazione. Tale punto di vista, sostenuto da Kant mediante gli argomenti per l'idealità dello spazio e del tempo (Estetica trascendentale) e dalla deduzione trascendentale delle categorie (Analitica trascendentale), consiste nella tesi che tutti gli esseri umani occupano la medesima prospettiva trascendentale, cioè le condizioni della nostra esperienza a cui tutte le proprietà empiriche degli oggetti sono relative, e che non è disponibile nessuna alternativa ad essa. La tesi generale dell'idealismo trascendentale non sostiene che tutti gli oggetti dell'esperienza sono mentali e l'esistenza di cose extra-mentali è solo ipotetica (tesi ontologica dell'idealismo empirico). Essa afferma, piuttosto, che nessuna delle proprietà empiriche che noi attribuiamo alle cose, o più specificamente agli oggetti, è una proprietà intrinseca delle cose in se stesse, poiché ogni oggetto possiede una determinata proprietà solo a condizione di essere considerato da una determinata prospettiva¹¹⁶. L'idealismo trascendentale, che sembrerebbe determinato dalla modesta

¹¹⁶ Per un'interpretazione dell'idealismo trascendentale come punto di vista o prospettiva, cfr. B.Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, (2005); P.Franks, *All or Nothing*, (2005), cap.3; P.Redding, *Continental Idealism*, (2009), cap.2. Klaus Brinkmann, invece, distingue tra l'idea di prospettiva, con cui egli caratterizza le 'filosofie dell'interpretazione', che sottolineano la relatività dei contesti, e l'idea di forme *a priori*, dotate di quei caratteri di universalità e necessità che rendono possibile ogni interpretazione, senza essere, però, a loro volta suscettibili di essere relativizzate in più ampi contesti di interpretazione. (Brinkmann, 2010, cap.1). Da un lato, penso che Brinkmann abbia ragione nel distinguere il 'prospettico' dall' '*a priori*'; dall'altro lato, credo che l'idea di una portata assoluta o 'valida senza limitazioni' delle forme *a priori* sia sì efficace a difendere una linea di continuità tra Kant e Hegel, tale da rendere l'idealismo senza limiti del secondo il compimento dell'idealismo trascendentale del primo, ma sottovaluti come per Kant anche le forme di per sé non necessariamente relative a enti razionali finiti, cioè le categorie dell'intelletto e la legge morale, acquistino un 'significato' solo dalla relazione che esse hanno con la ragione *umana*, rispettivamente come categorie di un intelletto *discorsivo* e come *imperativo* categorico.

intenzione di muoversi solo sul terreno dell'epistemologia (che cosa posso sapere?) e di deporre l'orgoglioso nome di 'ontologia', contiene, in realtà, in modo più implicito nell'Estetica e via via sempre più esplicito nel corso della *Critica della ragion pura*, una teoria ontologica che ambisce a sostituire l'ontologia scolastica, teoria che ruota intorno ai seguenti punti: (i) ciò che c'è sono oggetti, (ii) gli oggetti per noi sono fenomeni, (iii) i fenomeni sono individuati da proprietà relazionali e prospettiche che non possono esistere senza che la ragione *pura* occupi il punto di vista della ragione *umana*. La teoria della soggettività (l'analitica e la dialettica del punto di vista della ragione umana), posta alla base dell'ontologia intesa come teoria dell'oggetto in generale e degli oggetti di un'esperienza possibile, forma il complesso dell'idealismo trascendentale. Ci sono almeno due ragioni per cui Kant può ritenere che questo tipo di idealismo non sia uno schermo tra le rappresentazioni e le cose. Primo, le forme *a priori* dell'esperienza non si frappongono tra due termini, ma sono il fondamento della loro relazione, per cui il soggetto della conoscenza *costituisce* le cose in quanto oggetti che sono *per esso*, fenomeni. Secondo, tutte le cose che non possono essere conosciute mediante le condizioni descritte nell'Estetica e nell'Analitica della prima Critica non sono precluse alla ragione umana da uno schermo di fenomeni e condizioni condizionate, perché sono accessibili per altre vie: possono essere *pensate* come 'sostrato intelligibile' dell'ordine dell'esperienza, possono essere in un qualche modo persino *conosciute* dalla ragione pura pratica, possono essere *giudicate* in un modo, chiamato da Kant 'riflettente', che è alternativo e complementare ai giudizi 'determinanti' che costituiscono le leggi fondamentali della natura e il regno intelligibile della libertà.

L'atteggiamento di Hegel verso l'idealismo trascendentale di Kant è complesso. Da un lato, infatti, esso è schiettamente scettico e, specialmente nel *Vorbegriff* all'*Enciclopedia* del 1830 e nelle due introduzioni alla *Scienza della logica*¹¹⁷, tende a presentare tale idealismo come un 'principio' estremamente semplice, il principio, abbiamo visto, che 'pensare' sia un'espressione da riferirsi esclusivamente alle determinazioni della coscienza finita, di un Io penso che è intrinsecamente contrapposto al mondo. Dall'altro, Hegel dimostra di essere perfettamente consapevole che l'idealismo trascendentale di Kant è una costellazione di tesi interconnesse, la cui critica deve essere compiutamente giustificata nel corso della filosofia speculativa. Queste tesi

¹¹⁷Mi riferisco all'Introduzione generale del 1812 e all'Introduzione alla 'logica soggettiva' del 1816.

corrispondono ai seguenti punti: (i) l'idealità dello spazio e del tempo in quanto forme *a priori* esclusivamente della *sensibilità umana*, (ii) l'enfasi sull'aspetto semplicemente epistemologico del termine 'fenomeno', denotante l'oggetto, indeterminato (*Erscheinung*) o determinato dalle categorie (*Phänomen*), dell'intuizione empirica, (iii) la comprensione del pensare *a partire* dall'azione del giudicare, (iv) la comprensione delle categorie come concetti che sono necessariamente concetti *di qualcosa* o di un *oggetto* in generale¹¹⁸, (v) la distinzione tra pensare e conoscere. Come risulta anche solo da questa enumerazione, il compito di una critica delle tesi kantiane è straordinariamente vasto, poiché non c'è un solo concetto di quelli sopra menzionati che Hegel non derivi e collochi, a *differenti* stadi, nel suo sistema, e non solo nel sistema logico (come è il caso più evidente dei punti (iii) e (iv)), ma anche nel sistema logico-reale (come è il caso degli altri punti). Vorrei soffermarmi qui solo sul quinto punto, che mi permette di considerare il rapporto di Kant con lo scetticismo humeano e la relativa critica hegeliana.

I.3.2.b. Kant e lo scetticismo humeano

Kant ritiene che lo scetticismo di Hume, a differenza dello scetticismo cartesiano-berkeleyano, contribuisca a definire il compito della sua filosofia critica, poiché esso mette in questione (1) l'esistenza di concetti non derivabili dalle impressioni sensibili, (2) la possibilità di una conoscenza sintetica *a priori*. Lo scetticismo di Hume guida Kant a formulare la differenza tra pensare e conoscere, che equivale alla differenza tra uso logico e uso reale della ragione. Hume crede che non sia possibile in via di principio inferire relazioni reali di causa-effetto da relazioni logiche di fondamento-conseguenza. Penso che Paul Franks abbia ragione quando afferma che lo scetticismo di Hume aggiunge uno strato moderno a uno strato fondamentale costituito dal problema scettico del trilemma di Agrippa, non dallo scetticismo cartesiano¹¹⁹. Il dubbio scettico di Hume non è *se* un mondo esterno, indipendente dalla mente, ci sia dato mediante i sensi, ma piuttosto *che cosa* possiamo pretendere di sapere in modo giustificato sul mondo esterno. L'aspetto 'antico' dello scetticismo di Hume, dunque, sarebbe il divario tra le pretese di sapere e le ragioni che diamo per quelle stesse pretese.

¹¹⁸Cfr. KrV B 128.

¹¹⁹P.Franks, *All or Nothing*, (2005), cap.3.

Kant scrive nei *Prolegomena* che la sua filosofia è stata destata dal sonno dogmatico mediante lo scetticismo humaneo, da cui è stata stimolata ad apprendere la questione che formula il compito da risolvere: ‘Come sono possibili giudizi sintetici a priori?’¹²⁰. Franks osserva giustamente che c’è una differenza cruciale tra il tono di disperazione della questione scettica e il tono di speranza della questione trascendentale. A ciò si può aggiungere, sottolineando il legame tra il metodo trascendentale e la domanda ‘cosa posso sperare?’, che la speranza in questione non è per Kant un sentimento vago e ondeggiante rivolto a un bene futuro incerto, per usare la definizione di Spinoza, ma è una specifica disposizione emotiva prodotta dalla ragione, quando inferisce da ciò che *deve essere* secondo la legge della propria autonomia alla *possibilità reale* di ciò che esiste. Il dubbio scettico di Hume, dunque, *contribuisce* a definire la questione della filosofia critica, ma a ben vedere non la determina. C’è solo una cosa che determina o motiva tale filosofia: l’impulso a soddisfare le aspirazioni della ragione alla conoscenza di sé, mettendo la metafisica sul cammino sicuro della scienza. Il cammino preso dall’impulso della ragione mostra di essere ascendente¹²¹: muove dalla legittimazione dei giudizi di esperienza e finisce con la questione dei fini essenziali della ragione. Il cammino procede mediante un complesso di argomenti, il cui aspetto comune consiste nell’essere forme di ‘deduzione’, cioè di regresso dal condizionato alle condizioni di possibilità¹²². In particolare, ciò che giustifica il passaggio dall’uso semplicemente logico all’uso reale delle categorie è il riferimento a un ‘terzo’ rispetto al soggetto e al predicato del giudizio sintetico a priori, cioè rispetto all’oggetto reale e alla sua determinazione categoriale. Questo ‘terzo’ non è l’intuizione empirica data, ma la possibilità contingente dell’esperienza¹²³. Il metodo della deduzione trascendentale intende distinguersi tanto da un’inferenza induttiva dalla ripetizione di molti giudizi di esperienza (per es., ‘il sole scalda la pietra’) ai giudizi sintetici *a priori* quanto da una

¹²⁰Per una discussione della controversa questione di che cosa abbia davvero svegliato Kant dal sonno dogmatico (se sia la lettura di Hume o la scoperta dell’antinomicità della ragione, secondo quanto Kant scrive a Garve nella lettera del 21 settembre 1798) si veda Falkenstein, *The Great Light of 1769 – A Humeian Awakening? Comments on Lothar Kreimendahl’s account of Hume’s Influence on Kant*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 77, 1995, pp.63-79.

¹²¹Per un’interpretazione che cerca di mettere in rilievo il carattere ‘conativo’ della ragione in Kant e il corso ascendente della prima Critica, si veda il libro di B.Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, 1998.

¹²²Sulla differenza tra un certo uso contemporaneo, reso influente dalla filosofia anglo-americana, e l’uso kantiano di ‘argomenti trascendentali’ in filosofia, si raccomandano R.Stern, *Transcendental Arguments and Skepticism*, (2004); P.Franks, *All or Nothing*, (2005), cap.4.

¹²³Cfr. KrV A 737/ B 765.

conoscenza diretta (senza la mediazione del ‘terzo’) delle cose a partire da puri concetti. Kant gli attribuisce una ‘proprietà speciale’, che consiste in una forma di circolarità o dipendenza reciproca: le ‘sintesi trascendentali’ della filosofia (in particolare, i giudizi sintetici *a priori* dell’Analitica dei principi) presuppongono il riferimento all’esperienza possibile come loro fondamento di prova, e l’esperienza presuppone i principi come ciò che la rende possibile.

Ci si può chiedere che cosa Hegel abbia da eccepire nella risposta kantiana alla sfida scettica di Hume. La critica di Hegel può essere articolata in due passi fondamentali. Il primo passo appare sorprendente, poiché è la tesi che la filosofia critica di Kant e l’empirismo di Hume condividono lo stesso punto di vista, ossia la stessa posizione del pensiero rispetto all’oggettività. Questo punto di vista fa due assunzioni: la prima, abbiamo visto, ripone la verità dei contenuti dell’esperienza nella loro genesi o fonte sensibile¹²⁴; la seconda consiste nel dichiarare inammissibile la pretesa di “*pensare le percezioni, cioè di estrarre (*herausheben*) l’universale e il necessario dalle percezioni*”¹²⁵. Il verbo ‘estrarre’ può suonare come una versione bizzarra o caricaturale del più appropriato ‘astrarre’, ma non credo che questo sia il caso, perché la spiegazione dei concetti in generale mediante l’astrazione di note comuni dalle rappresentazioni sensibili è proprio ciò che per Hegel caratterizza l’idealismo psicologico degli empiristi, quindi non è possibile che Hegel pensi che essi la dichiarano inammissibile. Ritengo, invece, che l’uso di ‘estrarre’ alluda al punto di vista processuale proprio di Hegel riguardo alla percezione. Pensare le percezioni è il processo che eleva l’ ‘empiria’ (un aggregato di percezioni isolate e irriflesse) a ‘esperienza’, cioè un nesso di percezioni oggettivamente determinate da leggi. Pensare le percezioni significa trasformarle in determinazioni di pensiero (l’ ‘elemento’ a priori dell’esperienza), ma questa trasformazione non è l’imposizione di un repertorio di strumenti in dotazione esclusiva del soggetto epistemico a un materiale sensibile, che da sé ci presenterebbe come le cose stiano in verità, bensì un’estrazione di determinazioni che erano già operative nelle percezioni.

Il significato della metafora dell’ estrazione, dunque, è il passaggio decisivo da una situazione in cui le determinazioni di pensiero sono presenti inconsciamente e senza un ordine nelle ‘percezioni’ (intese qui come segno posto per un insieme di

¹²⁴Enc. §39

¹²⁵Enc. §50

determinazioni preteoretiche dello spirito naturale) a una situazione in cui il pensare è consapevole, cioè presente nei pensieri di un soggetto di esperienza, e articola relazioni universali e necessarie negli e tra gli oggetti della percezione. Questa concezione processuale dell'esperienza, che vuole mettere in rilievo la continuità tra percezioni e pensiero, è la ragione per cui Hegel non avverte il bisogno, almeno nel contesto dell'esperienza, di affrontare la questione humeano-kantiana della legittimità di inferire l'uso reale dall'uso logico delle categorie. L' 'uso' delle categorie nel contesto dell'esperienza non è *puramente* logico, ma logico-reale da cima a fondo, nel materiale sensibile 'dato' alla percezione così come nelle categorie del soggetto pensante, che introducono l'oggettività in quel materiale. Ma la concezione processuale in esame è anche la ragione per cui, nel contesto del passaggio citato dell'*Enciclopedia*, dedicato alla critica di Kant alle prove dell'esistenza di Dio, Hegel non sembra prestare attenzione alla distinzione kantiana tra un uso immanente e un uso trascendente delle categorie. L'obiezione di Kant, consistente nel rilevare l'abuso delle categorie nella loro applicazione a entità che trascendono l'esperienza, è basata sull'assunzione empirista di un divario incolmabile, valido in via di principio, tra materiale sensoriale e pensieri. Per Hegel, invece, la distinzione tra logico e reale non ha il carattere di un divario da superare, ma di un avanzamento 'spontaneo' (non costretto da una causa esterna) del pensare (il processo unico dell'Idea) dall'*a priori* (il puramente logico) all'*a posteriori* (il logico-reale)¹²⁶, pertanto derivare 'Dio' (L'Idea assoluta come Idea logica) dal mondo (il reale finito) è una forma di riflessione (*Nachdenken*) sul mondo, che non è radicalmente *separata* dalla riflessione sugli oggetti della percezione per collocarli nel contesto dell'esperienza.

Il secondo passo della critica di Hegel sorge da una riflessione sul primo passo e può essere formulato nella questione se sia necessario un 'argomento trascendentale'¹²⁷

¹²⁶Cfr. *Enc.* §43 Z. Nel prosieguo del presente lavoro si cercherà di mostrare che la distinzione tra *a priori* e *a posteriori* non è, a rigore, identica alla distinzione sistematica tra logicità pura e logicità reale, ma riguarda soprattutto un certo modo di conoscere questa distinzione.

¹²⁷Per una difesa della *Voraussetzungslosigkeit* di Hegel contro un 'approccio quasi-trascendentale' in filosofia, si veda Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, (2006), pp.103-114. Houlgate distingue un 'approccio quasi-trascendentale' da un 'approccio immanente' al problema dell'essere. In sintesi, il primo approccio consiste nel fare un '*passo indietro*' dal pensiero dell'essere all'indagine sulle precondizioni (storiche ed esistenziali) di quel pensiero e sulle condizioni di possibilità strutturali della possibilità o impossibilità del discorso filosofico. Il secondo approccio consiste nella *sospensione* di tutte le presupposizioni che possono costituire l' 'orizzonte' per la comprensione dell'essere e la prontezza o disponibilità ad una *radicale apertura* del pensare soggettivo ad ogni significato che l'essere mostri di avere, a tutto ciò che l'essere risulti essere. Houlgate esplicita tre ragioni per preferire il secondo al primo

per respingere lo scetticismo di Hume. La risposta di Hegel è negativa, per le molteplici ragioni sopra considerate, che sono da ricondurre in generale al bisogno di esercitare una forma di scetticismo più radicale di quello humeano, affetto da assunzioni relative a (i) il ruolo del *riferimento* agli oggetti dell'esperienza nella determinazione del concetto di verità, (ii) il criterio della distinzione tra oggettività e soggettività, (iii) la dicotomia tra *a priori* e *a posteriori*, (iv) tra pensare (le 'relazioni tra idee') e conoscere (l'applicazione delle idee agli 'stati di fatto'). L'argomento della deduzione trascendentale non è esente dalla tendenza a conferire un orientamento empirista al contenuto di tali assunzioni e, cosa ancor più importante, esso non è effettivamente capace di risolvere lo scetticismo di Hume, poiché assume come un *fatto*¹²⁸ che nella conoscenza, inclusi i giudizi di esperienza, si riscontrino i caratteri dell'universalità e della necessità, e si preoccupa di dare a questo fatto una spiegazione diversa da quella psicologica di Hume, ma è proprio tale 'fatto' (l'effettualità dell'esperienza) che lo scetticismo di Hume non accetta.

I.3.2.c. Kant e lo scetticismo pirroniano

Come abbiamo visto, Hegel ritiene che la forma di scetticismo più radicale sia lo 'scetticismo antico' o pirroniano. A questo riguardo, è necessario osservare che lo stesso Kant non è affatto estraneo allo scetticismo pirroniano, ma anzi ne fa uso come metodo 'zetetico' o investigativo in filosofia, allo scopo di motivare una 'rivoluzione copernicana' in metafisica. Tale metodo può essere descritto secondo la sua struttura, il suo tema e il suo risultato. La struttura è data dalla posizione di coppie di proposizioni opposte riguardo allo stesso tema e dalla presentazione di argomenti che sostengono ciascuna di esse con 'uguale forza'. La struttura dell'equilibrio o equipollenza tra opposti argomenti caratterizza, come è noto, le antinomie cosmologiche. Il tema è la rappresentazione del mondo come entità soprasensibile della 'metafisica speciale'. Il

approccio: (i) *esigenza critica*: l'approccio immanente prende meno per presupposto riguardo a ciò che significano pensare ed essere rispetto all'approccio quasi-trascendentale; (ii) *"informatività" o ricchezza di significato*: l'approccio immanente è l'unico che è capace di scoprire – senza pregiudicare il problema – ciò che l'essere come tale è ed implica (o risulta essere); (iii) *dinamicità come auto-critica della purezza*: l'approccio immanente nega o mina l'idea del *puro* essere molto più profondamente dell'approccio quasi-trascendentale, poiché esso lascia che il *corso* della scienza cominci col puro essere e mostri che la sua purezza *si distrugga da sé*. Questa auto-dissoluzione del puro essere è la "struttura tragica dell'essere" (*ibid.*, p.282).

¹²⁸Cfr. *Enc.* §40 A.

risultato delle antinomie è, in primo luogo, la sospensione del giudizio riguardo al tema in esame, per come esso viene proposto dalla metafisica dogmatica, in secondo luogo, l'abbandono della metafisica delle entità soprasensibili e il perseguimento dell'impulso della ragione a trovare soddisfazione nell'incondizionato attraverso una soluzione delle antinomie e la fondazione di una metafisica critica.

La valutazione hegeliana dello scetticismo pirroniano di Kant è, come in quasi tutti i contesti in cui Hegel si confronta con Kant, bilaterale, nel senso che contiene una lode e una critica. La lode è l'enfaticizzazione del merito di aver provocato il crollo della metafisica dogmatica attraverso l'esame delle determinazioni di pensiero che essa applicava agli 'oggetti infiniti' della ragione. Hegel è convinto che dopo Kant sia impossibile, o, più precisamente, irrazionale, un ritorno al *procedimento* di quel tipo di metafisica. La critica è che Kant non si è spinto abbastanza lontano. Hegel, infatti, distingue ulteriormente nelle antinomie kantiane un elemento suscettibile di potenziale sviluppo da un elemento estrinseco, di cui occorre sbarazzarsi. Il primo corrisponde all' 'idea generale' (*allgemeine Idee*) delle antinomie, il secondo alle loro 'esposizione dialettiche'¹²⁹. L'idea generale è 'la *necessità della contraddizione* appartenente alla *natura* delle determinazioni di pensiero'¹³⁰. Quest'idea o punto di capitale interesse è 'generale', dunque *ogni* concetto determinato deve essere considerato come un'unità di determinazioni opposte, non solo per un gruppo di concetti che determinano la rappresentazione del 'mondo'. L'elemento di cui sbarazzarsi comprende l'esposizione o forma argomentativa che Kant conferisce alle antinomie, il punto di vista della loro trattazione, e la soluzione proposta. Il difetto della forma argomentativa è il carattere apagogico o indiretto della prova di ogni lato dell'antinomia. La prova apagogica si limita a mostrare che la negazione della tesi proposta conduce a una contraddizione, ma non dimostra la verità della tesi proposta. Questa situazione è ottimale per Kant, il cui intento è proprio quello di mostrare l'indimostrabilità per via teoretica della verità dell'una tesi a scapito dell'altra. Ma è insoddisfacente per Hegel, il cui intento è l'esposizione della verità. In particolare, ciò significa mostrare, nel caso delle antinomie

¹²⁹ *WdL* 5/52 (39).

¹³⁰ *Ibid.*

matematiche, che entrambi i lati dell'antinomia sono egualmente veri, e, nel caso delle antinomie dinamiche, che l'uno ha un grado di verità superiore a quello dell'altro¹³¹.

All'insoddisfazione con la forma argomentativa è connessa quella per il punto di vista della trattazione. Il punto di vista è l'applicazione delle 'idee della ragione', che per Hegel non sono altro che le determinazioni del pensare, in quanto esso determina liberamente se stesso, a una *rappresentazione* del mondo, dello spazio, del tempo, della materia e così via. In generale, dunque, il difetto del punto di vista risiede nella richiesta stessa che la ragione possa e debba *riferirsi* a oggetti infiniti (anima, mondo, Dio) tramite la determinazione di sostrati della rappresentazione. Da ultimo, non meno rilevante è l'insoddisfazione di Hegel per la soluzione kantiana delle antinomie: l'idealismo trascendentale. Abbiamo già indicato le assunzioni che secondo Hegel lo contraddistinguono. Ad esse la trattazione delle antinomie aggiunge un ulteriore elemento: l'assunzione kantiana della validità del principio di non-contraddizione. Kant ritiene che le antinomie matematiche abbiano fornito una prova indiretta dell'idealismo trascendentale. Se, infatti, gli argomenti riescono a provare entrambe le tesi contraddittorie, allora ne segue un risultato nullo, cioè che esse non ne provano nessuna. Quindi la nostra conoscenza può essere relativa solo ai fenomeni dell'esperienza e non al mondo come totalità data dei fenomeni, poiché il pensiero di questa totalità non è libero da contraddizioni.

La replica di Hegel a questa conclusione è la celebre critica alla 'tenerezza verso le cose del mondo'¹³²: non è né meglio né peggio ma indifferente ('equipollente') se le

¹³¹La trattazione hegeliana delle antinomie kantiane è localizzata nella *Scienza della logica* a differenti stadi della 'deduzione immanente' delle determinazioni di pensiero. La seconda antinomia (che si presenta per prima nell'esposizione di Hegel) corrisponde alla dimostrazione che nella pura quantità devono venire affermate tanto la discrezione quanto la continuità. La prima antinomia è la dimostrazione che nel quanto c'è un limite, e che è necessario andare oltre il limite, in un progresso all'infinito che forma la cattiva infinità della sfera quantitativa. Mentre le antinomie matematiche di Kant vengono esplicitamente riportate e discusse nelle 'note' all'esposizione logica immanente, l'atteggiamento di Hegel verso la terza antinomia, che egli colloca al livello dell'opposizione tra meccanismo e teleologia, è più sbrigativo, poiché ritiene di aver già mostrato il difetto del metodo apagogico, di dare all'affermazione assertoria delle tesi opposte l'apparenza di una dimostrazione. La terza antinomia, inoltre, in quanto tratta la dimostrazione della libertà come causa incausata del mondo, sembra a Hegel inficiata dalla zavorra di una rappresentazione cosmologica della libertà di cui bisogna sbarazzarsi sin dall'ingresso nel regno del pensare logico. Se si vuole trovare il luogo effettivo della trasformazione hegeliana della terza antinomia, bisogna guardare alla deduzione del Concetto, cioè al passaggio dalla 'logica oggettiva' alla 'logica soggettiva'. La quarta antinomia, relativa alla dimostrazione dell'esistenza di un ente assolutamente necessario, non viene menzionata esplicitamente da Hegel, e diventa, nel capitolo centrale della sezione sulla '*Wirklichkeit*', una dimostrazione della necessità assoluta della contingenza, animata dal confronto implicito non tanto con Kant quanto con Spinoza.

¹³²Cfr. *WdL* 5/276 (260); *Enc.* §48 A.

contraddizioni cadono nei fenomeni o nella nostra rappresentazione del mondo o nel mondo in sé, la realtà oggettiva indipendente dalle nostre rappresentazioni. La contraddizione non prova indirettamente il contenuto dell'idealismo trascendentale, né, viceversa, quest'ultimo offre una giustificazione per inferire o dalla contraddittorietà della ragione, in quanto cerca di risalire all'incondizionato dei fenomeni, alla non-contraddittorietà del mondo (secondo la parafrasi di Hegel), oppure (come Kant vorrebbe) dalla contraddittorietà del mondo fenomenico alla non-contraddittorietà della ragione¹³³. Dovunque si decida di trasferire la contraddizione, il punto controverso per Hegel è che il contenuto contraddittorio viene giudicato privo di significato in base all'assunzione di una 'legge del pensiero' che assegnerebbe al pensare un vincolo su ciò che è pensabile. Ma uno 'scetticismo pirroniano' degno di questo nome non può permettersi *tale* assunzione, perché è uno scetticismo libero da *qualunque* assunzione. Esempi di argomenti pirroniani contro l'asserzione del principio di non-contraddizione sarebbero i seguenti¹³⁴. (i) Se tale principio implica che le contraddizioni sono impensabili, allora esso non può essere coerentemente *giustificato*, poiché se una giustificazione di esso deve essere data, allora dobbiamo essere capaci di riconoscere e dunque pensare le contraddizioni. (ii) Se tale principio implica che le contraddizioni sono impensabili, allora esso non può essere coerentemente *accettato* o tenuto per vero, con o senza giustificazione, poiché se esso è considerato come un limite per ciò che è pensabile, la sua accettazione violerebbe un carattere essenziale del pensare, per cui non è possibile pensare un limite senza aver determinato un al di qua e un al di là del limite, cioè senza trascenderlo.

L'accento alla coerenza nel primo argomento significa che il principio di non-contraddizione è misurato rispetto a se stesso, mentre nel secondo argomento la coerenza in esame è quella tra il principio di non-contraddizione e la natura illimitata del pensare. Il primo argomento sembra assumere la validità del principio nel tentativo di giustificarlo, ma in realtà esso dice che *se* esso viene assunto, *allora* qualcos'altro ne deriva (cioè, che è falso asserire che non posso pensare l'impensabile) che compromette la sua formulazione. Il problema con i due argomenti è che essi prendono il principio di non-contraddizione come l'affermazione dell'impossibilità di *pensare* il contraddittorio. I difensori di tale principio, però, possono replicare che il punto non è se la

¹³³Cfr. KrV A 740/ B 768.

¹³⁴Traggo questi argomenti da M.Inwood, *Hegel*, (1983), pp.452-53.

contraddizione sia impensabile, ma se essa possa essere affermata con verità di qualsiasi cosa, senza distruggerne la determinatezza. Se la logica di Hegel vuole astenersi dall'*assumere* la validità di qualunque legge del pensiero, il suo scetticismo non può accontentarsi di concedere ipoteticamente la validità di un principio e desumerne conseguenze aporetiche, ma deve giustificare il passaggio dallo 'stato di *determinabilità*' del pensare come potere illimitato allo 'stato di *determinatezza*', inteso come il modo in cui il pensare si presenta quando acquista una forma finita e diventa in generale una *Denkbestimmung*, in modo tale da mostrare se e come lo sviluppo del contenuto di ciascuna determinazione di pensiero e delle sue relazioni con le altre sia reso necessario dallo sviluppo di contraddizioni.

I.3.3. Tre forme di 'scetticismo post-kantiano'

Con l'espressione 'scetticismo post-kantiano' non intendo designare un concetto da definire estensionalmente tramite la raccolta di ogni forma di scetticismo apparsa nella storia della filosofia da Kant fino a oggi. Mi riferisco, piuttosto, a quelle forme di scetticismo, intercorse tra Kant e Hegel, le quali sollevano dubbi sulla natura e l'attuabilità del progetto filosofico di Kant (in breve, l'idea che la ragione umana conosce delle cose solo ciò che essa vi mette grazie alle sue forme *a priori*) ed esercitano la funzione di motivare il progetto di costruzione di un sistema idealista della filosofia. Lo scetticismo di Schulze, che Hegel critica nel saggio giovanile del 1802, risulta essere paradossalmente una forma di scetticismo prekantiano, nella misura in cui presuppone che il problema della conoscenza sia quello di stabilire una corrispondenza tra le rappresentazioni, intese empiricamente come determinazioni nella mente dell'individuo, e le cose al di fuori della mente. La famiglia dello scetticismo post-kantiano può essere articolata in tre forme: (i) lo scetticismo come nichilismo, (ii) lo scetticismo del 'seguire una regola', (iii) lo scetticismo dell'antinomia del pensare¹³⁵. In ciò che segue, vorrei anzitutto esporre brevemente il significato di queste forme, e poi indicare in che modo Hegel se ne appropri.

¹³⁵Traggo questa tripartizione da P.Franks, *All or Nothing*, (2005), cap.3. L'autore stabilisce un interessante parallelo tra le forme di scetticismo post-kantiano e le forme contemporanee di scetticismo. In particolare, viene stabilita una corrispondenza tra Jacobi e Cavell riguardo al nichilismo, tra Maimon e Wittgenstein sul problema della regola, tra Maimon e McDowell riguardo all'idea di un'antinomia generale tra pensiero ed esperienza.

La prima forma di scetticismo è determinata dalla critica di Jacobi alla filosofia di Kant. Questa critica è ricostruibile essenzialmente mediante tre passi: (i) mostrare che l'unico progetto coerente di fondazione in filosofia è lo spinozismo; (ii) mostrare l'implicazione tra lo spinozismo e la filosofia di Kant; (iii) costringere Kant in un dilemma: o il nichilismo o la non-filosofia.

Per ciò che riguarda il primo passo, Jacobi descrive lo spinozismo in base alla tesi *determinatio est negatio*, secondo cui ciò che ordinariamente chiamiamo cose (e Kant chiama oggetti empirici o fenomeni) è determinato come ciò che è per il fatto di non essere altre cose. Le cose, dunque, sono enti finiti, e tutte le cose sono determinazioni o delimitazioni di un unico intero intelligibile, che è uno e lo stesso con la 'sostanza' quale sua causa immanente. Lo spinozismo, che è l'unico progetto filosofico coerente col principio di ragione sufficiente (che Jacobi interpreta come il principio *nihil ex nihilo*), ha la forma di un monismo olistico. La componente olistica è l'esigenza che in un sistema filosofico gli elementi finiti (le cose) debbano essere tali che ogni loro proprietà sia determinabile entro il contesto di una totalità che comprende altri elementi finiti e le loro rispettive proprietà, in modo tale che sia impossibile pensare cose che siano dotate di proprietà non-relazionali. La componente monistica è il requisito che il complesso del condizionato e delle condizioni venga derivato da un unico, primo principio assoluto o incondizionato, che a sua volta deve essere immanente a tale complesso, come causa della sua unità.

Nel dare conto del monismo olistico di Spinoza, Jacobi cerca di stabilire affinità tra lo spinozismo e l'idealismo di Kant e di trarre l'implicazione nichilistica. Le affinità sono le seguenti: quella tra oggetti empirici e modi della sostanza, tra la *omnitudo realitatis* e la 'natura naturata' (la *facies totius universi*) come singolo intero intelligibile, tra l'*ens realissimum* e la sostanza come causa immanente, tra l'idea spinoziana di natura e l'idea kantiana di spazio come intero che precede le sue parti, in modo tale che le parti siano determinate come delimitazioni dell'intero¹³⁶. Ancora più importante di queste affinità è l'implicazione nichilistica che stringerebbe Kant e Spinoza: proprio come Spinoza annulla l'essere positivo delle cose finite ordinarie rendendole completamente dipendenti dal potere dell'unica sostanza divina, così Kant annulla l'essere positivo delle cose mostrandone l'idealità trascendentale, cioè

¹³⁶KrV A 25/ B 32

facendone un che di relativo al complesso dei fenomeni, costituito da meri rapporti, e da ultimo alle condizioni di possibilità *a priori* che appartengono alla prospettiva della ragione umana. Jacobi, dunque, ritiene che il nichilismo consista nell'annichilazione dell'ordinario, inteso come l'essere determinato di ciò che viene dischiuso da un sapere immediato, che Jacobi chiama alternativamente 'sentimento', 'fede', 'ragione'. L'annichilazione dell'ordinario è prodotta dall'attività filosofica stessa, quando essa comincia ad avanzare l'esigenza della giustificazione per ciò che al livello ordinario non ha bisogno di giustificazione. Una volta che tale esigenza è accolta e il processo di giustificazione è avviato, non rimane che percorrere una strada di fondazione, guidata dal principio di ragion sufficiente e impegnata a inferire dal condizionato alle condizioni. Questa strada conduce allo spinozismo e, poiché quest'ultimo provoca la dissoluzione dell'immediatezza che dovrebbe spiegare, esso finisce con l'annullamento della giustificazione. Il progredire inferenziale di condizione in condizione, che Jacobi attribuisce all' 'intelletto', è alle prese con quella che in Spinoza è l'illimitata sequenza di cause transitive delle cose nella *facies totius universi*. Ma il progredire dell'intelletto non è capace per se stesso di fermarsi presso un qualcosa di assoluto. Perciò Jacobi crede che la giustificazione filosofica termini in un nulla assoluto, cioè in una catena di condizionamenti caratterizzata da tre aspetti: (i) le cause o le condizioni esplicative delle cose sono prodotti *all'interno* dell'attività inferenziale, (ii) la concezione inferenziale del fondamento sostituisce alle cose immediate, testimoniate dalla 'ragione', gli artefatti prodotti dalla riflessione intellettuale, (iii) la giustificazione inferenziale non può sfuggire al trilemma scettico di Agrippa, per cui essa termina o col richiamo a bruti fatti (e rinuncia a se stessa) o col regresso infinito o con la circolarità tra fondamento e fondato.

Da ciò segue il dilemma che Jacobi pone a Kant: o egli sviluppa il suo idealismo trascendentale in modo coerente (cioè senza l'impegno a presupporre le cose in sé, dotate di proprietà intrinseche o non-relazionali) e abbraccia il nichilismo (la concezione che nega l'esistenza di cose individuate da proprietà intrinseche) o mantiene la sua fede nelle cose in sé, ma a prezzo di rinunciare all'idealismo trascendentale.

Non mi interessa qui discutere in che modo l'interpretazione delle cose in sé come oggetti empirici al di fuori di noi, dell'idealismo trascendentale conseguente come nichilismo, o l'attribuzione di una funzione inferenziale all'intelletto invece che alla ragione, sorgano da un 'frintendimento' della filosofia di Kant da parte di Jacobi, ma

piuttosto rimarcare l'enorme importanza che il problema dello spinozismo esercita nei progetti filosofici dell'idealismo tedesco, al punto che la determinazione del significato dell'opera di Kant diventa inseparabile dal problema di come giustificare uno 'spinozismo della libertà'¹³⁷, cioè di come sia possibile sostenere un olismo monistico senza rinunciare all'idea della libertà, che Kant chiama la 'pietra di volta' della sua filosofia.

La questione che mi sta a cuore è come Hegel valuti le tesi di Jacobi, secondo cui (i) lo spinozismo è l'unica filosofia conseguente e (ii) lo spinozismo conduce al nichilismo, inteso come l'annullamento delle credenze 'ordinarie' nell'immediatezza delle cose percepibili, nella libertà morale dell'agente e nell'esistenza di un Dio trascendente. Riguardo alla prima tesi, Hegel è convinto che lo spinozismo sia il necessario punto di partenza in filosofia: il riconoscimento che tutto ciò che è finito, le cose che ordinariamente si incontrano, nella loro singolarità empirica, non hanno un vero essere, ma sono 'ideali', cioè sono *inerentemente* fondate in qualcos'altro. D'altra parte, Hegel pensa che il compito di una filosofia dopo Kant sia quello di mostrare che lo spinozismo *non* sia l'unica via disponibile, e che la costruzione di un sistema debba esibire la necessità di partire dallo spinozismo, di passare attraverso di esso e di confutarlo, in modo da porsi da un punto di vista più elevato. Riguardo alla seconda tesi, Hegel ritiene sì che lo spinozismo eserciti un'azione di annullamento, ma ciò che subisce tale azione non è la credenza nelle cose fisiche esterne e negli oggetti kantiani della ragione, bensì piuttosto il modo di pensare dell' 'intelletto', che per Jacobi è l'agente che genera il nichilismo. Lo scetticismo nichilistico di Jacobi consiste nel mostrare che il lavoro dell'intelletto conduce alla concezione secondo cui le cose individuali sono non-enti, e che il principio unico e infinito di tutte le cose è l'unico ente reale. Il modo in cui Hegel si appropria di questa forma di scetticismo può essere così riassunto: ammettere il problema di Jacobi e respingere la sua soluzione (la rinuncia alla filosofia). Il problema di Jacobi è che le procedure conoscitive delle scienze, in quanto sono guidate dalle categorie finite dell'intelletto, non rivelano l'esserci delle cose né l'infinito, perché non è possibile un percorso inferenziale giustificato dalla catena del finito a un'entità infinita. La soluzione di Jacobi è che il pensiero inferenziale deve cedere il posto al sapere immediato. Hegel respinge questa soluzione, che egli considera

¹³⁷L'espressione programmatica è di Jacobi. Cfr. D.Henrich, *Between Kant and Hegel*, (2003), pp.93-95..

viziata da presupposizioni infondate, come la mutua esclusione di immediatezza e mediazione, o la separazione tra finito e infinito, e lascia che lo scetticismo pirroniano eserciti la sua azione distruttiva sul filosofare dogmatico, di cui Jacobi è in ultima analisi un esponente.

Lo scetticismo della regola è noto, nel dibattito filosofico a partire dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, come il dubbio sulla possibilità che esista una teoria che sia capace di esplicitare o interpretare un insieme definitivo di regole che fondino il giudizio mediante cui pronunciamo di aver seguito questa o quella regola. La pretesa di dare una esplicitazione delle regole seguite od osservate presuppone l'elevazione dal livello in cui le regole vengono osservate, livello che per Wittgenstein è quello dei 'costumi' (*Gepflogenheiten*)¹³⁸, a un livello che descrive il sistema di regole padroneggiate da coloro che ne fanno uso. Ma l'operazione di elevarsi dall'implicito all'esplicito deve a sua volta seguire regole, che non possono essere esplicitate allo stesso livello in cui vengono osservate. Perciò l'esplicitazione delle regole seguite da una teoria deve fatta oggetto della descrizione di un'ulteriore teoria, e così viene innescata la minaccia scettica del regresso infinito. Inoltre il problema della regola presenta come il seguente paradosso: 'Nessun modo di agire può essere determinato da una regola, poiché ogni modo di agire può essere messo d'accordo con la regola'¹³⁹. Si può notare come in questa formulazione sia all'opera il tropo scettico del diallele o dipendenza reciproca, per cui nessun termine della relazione (la regola e l'applicazione della regola o modo di agire) può essere posto a fondamento dell'altro, come ciò che lo 'determina', poiché ciascuno presuppone l'altro, che dovrebbe fondare. La soluzione di Wittgenstein al problema di seguire una regola consiste nel mostrare che 'c'è una comprensione (*Auffassung*) della regola che non è un'interpretazione (*Deutung*) della regola'¹⁴⁰. L' 'interpretazione' della regola differisce da quella 'comprensione' della regola che consiste nel seguirla o applicarla in quanto l'interpretazione è la definizione o esplicitazione della regola che sostituisce un'espressione della regola con un'altra. In altre parole, l'interpretazione è la comprensione discorsiva della regola, e come tale è suscettibile di problemi scettici¹⁴¹.

¹³⁸Wittgenstein, *PU* §199.

¹³⁹*PU* §201.

¹⁴⁰*Ibid.*

¹⁴¹Per un'analisi della soluzione di Wittgenstein al paradosso della regola, si veda M.Gabriel, *An den Grenzen*, (2008), §§9-10. Gabriel mette in luce come la soluzione di Wittgenstein prenda le distanze da

Nell'ambito dello scetticismo post-kantiano, il problema di 'seguire una regola' è articolato nel problema della *realtà attuale* delle regole e nel problema dell'*unicità* delle regole. Lo scetticismo generato da primo problema sorge da due ordini di critica. Primo, una deduzione che assuma come suo punto di partenza la realtà effettiva di giudizi di esperienza, che esprimono una connessione oggettiva (universale e necessaria) tra fenomeni, commette una *petitio principii* sia contro Hume sia contro coloro che sostengono, come Leibniz, un'armonia prestabilita tra il livello fisico-empirico e il livello razionale-metafisico, senza una connessione costituita dal soggetto delle percezioni. Secondo, anche se accettiamo l'argomento regressivo che dovrebbe mostrare come i giudizi sintetici *a priori* rendono *possibile* l'esperienza, possiamo dubitare di avere *effettivamente* un'esperienza, poiché i principi che essa presuppone e dovrebbero costituirla sono indeterminati e non possono essere *effettivamente* applicati nei particolari giudizi di esperienza che intessono la vita quotidiana e la pratica delle scienze non filosofiche. Il problema scettico dell'unicità è se la nostra incapacità di determinare condizioni dell'esperienza diverse da quelle procurate dalla filosofia

due soluzioni al problema della regola: la soluzione platonica e la soluzione kantiana. La 'soluzione platonica' sostiene che seguire una regola significa cogliere intuitivamente l'essenza o l'idea della regola, ma a questa soluzione Wittgenstein obietta, tramite la discussione dell'esempio della 'regola del +2', che noi, in quanto siamo menti finite, non possiamo cogliere la regola tutta d'un colpo, con una sola intuizione, poiché l'intuizione non predetermina l'applicazione e le regole non possiedono una determinazione indipendentemente dalla potenziale infinità della loro applicazione. Il coglimento intuitivo e la formulazione discorsiva dell'essenza della regola non sono sufficienti a determinare quando si a che fare con un caso di applicazione della regola. La 'soluzione kantiana' è che seguire una regola significa giudicare ed è basata sul modello della sussunzione. Ma l'obiezione di Wittgenstein a questo modello sarebbe che esso si fonda sull'assunzione infondata che ogni osservanza della regola funzioni come un *modus ponens* per cui la regola sarebbe in grado di anticipare tutti i suoi casi di applicazione. Questa assunzione, essendo impegnata a istituire un nesso tra un particolare e un universale dato, sarebbe esposta alla stessa obiezione sollevata contro la soluzione platonica. Inoltre, l'identificazione di qualcosa come il caso di una regola ha luogo nel giudizio, e il giudizio se abbiamo seguito o meno una regola richiede a sua volta un giudizio che determini le condizioni di verità del primo giudizio, e così via in un regresso infinito delle condizioni del giudicare. La soluzione di Wittgenstein al problema di seguire una regola non prende in considerazione la distinzione kantiana tra *Verstand* come facoltà delle regole e *Urteilkraft* come facoltà di applicare le regole, distinzione che secondo Kant permette di evitare il regresso all'infinito dell'applicazione delle regole. Wittgenstein prende una strada che ammette la distinzione tra sapere implicito (osservanza) e sapere esplicito (interpretazione) della regola e concepisce il secondo come un che di generato a posteriori dal primo. Seguire una regola significa prendere parte a norme o 'costumi', e dunque prendere parte a una prassi o forma di vita. La soluzione pragmatica di Wittgenstein si distingue dal 'platonismo', in quanto seguire una regola è una prassi che presuppone non la stabilità ontologica di un'essenza, ma la stabilità deontologica di norme, che non sono ferree ma soggette a revisione nel corso della storia di una forma di vita. La soluzione pragmatica si distingue anche da quella trascendentale di Kant, poiché essa implica che ogni concetto sia una regola, suscettibile di un'applicazione corretta o scorretta, e che il criterio richiesto per stabilire la differenza tra corretto e scorretto non possa essere ricondotto al livello trascendentale del rapporto tra le facoltà universali della ragione, ma piuttosto all'accordo contestuale di una comunità sociale sulla domanda se qualcuno ha seguito una regola.

trascendentale non sia nient'altro che il risultato di un'illusione psicologica, che può essere spiegata, ma continua nondimeno ad appartenere inevitabilmente alla costituzione del nostro apparato di conoscenza. In altre parole, il problema dell'unicità applica alle condizioni di possibilità dell'esperienza il principio della 'parvenza trascendentale', che per Kant sta alla base delle inferenze della ragione pura ('se il condizionato è dato, è dato anche l'incondizionato') e mette in dubbio la legittimità di inferire dall'effettualità del condizionato (il fatto dei giudizi di esperienza, il fatto delle scienze) l'effettualità delle condizioni.

La risposta di Hegel allo scetticismo della regola è complessa. Il problema della realtà effettuale delle regole è risolto dalla critica del formalismo, inteso come la concezione secondo cui il pensare è semplicemente strumentale e che la logica che descrive il pensare strumentale è la logica formale, in quanto astrae da ogni contenuto. La critica del formalismo consiste, da un lato, nel rilevare il carattere ingiustificato dell'assunzione che il pensare sia un mezzo tra noi e le cose (che abbiamo visto essere l'argomento che Hegel espone, nell'introduzione alla *Fenomenologia*, contro la tesi della limitazione di Kant), dall'altro, nel difendere la tesi dell'oggettività del pensare mediante lo sviluppo del punto di vista della 'scienza', cioè del punto di vista in cui il pensare 'dà a se stesso' o produce il suo contenuto. Il formalismo è un tipo di scetticismo sulla realtà effettuale delle regole del pensare, in quanto nega la possibilità di un sapere che esibisca la natura produttiva del pensare e spieghi perché il pensiero soggettivo abbia determinate forme piuttosto che altre. Il formalismo nega la possibilità di tale sapere facendo l'assunzione di determinate condizioni del sapere umano che agirebbero come vincoli su di esso e asserendo che le condizioni del sapere regolate dalla logica formale sono neutrali rispetto alla metafisica¹⁴². La risposta al problema

¹⁴²Cfr. D.Dahlstrom, *Hegel's Science of Logic and the Idea of Truth*, in D.Dahlstrom, *Philosophical Legacies*, (2008), pp.104-120. Secondo Dahlstrom, la critica hegeliana del formalismo è un 'argomento trascendentale' inteso nel senso contemporaneo di un argomento per ritorsione: la pretesa del formalista scettico di negare l'oggettività del pensiero presuppone e riafferma ciò che essa intende negare. L'argomento comincia con una tesi che anche lo scettico ammette, cioè la tesi che il pensare è in un certo senso relazionale, procede rendendo le categorie l'oggetto del pensare e mostrando le relazioni di opposizione tra le categorie, e quindi conclude con una *reductio ad absurdum*: se le categorie, una volta analizzate, non rivelassero un contenuto proprio, allora avrebbero un carattere arbitrario, cioè sarebbero effetti di una mera costituzione psicologica e di circostanze storiche, il che è incompatibile con il ruolo normativo che persino lo scettico formalista attribuisce loro. Secondo Dahlstrom, il motivo per cui Hegel vuole confutare gli scettici è una comprensione della libertà umana che sarebbe irrimediabilmente compromessa se le forme del pensiero fossero vuote e arbitrarie. Il modo in cui Hegel confuta il formalismo, inoltre, non sarebbe confinato alla Logica, ma esteso all'intero sistema, e culmina nella dimostrazione del carattere spirituale delle forme logiche.

dell'unicità delle regole contiene, analogamente, una *pars destruens* e una *pars construens*. Il lato distruttivo è la critica ad ogni idealismo che faccia del pensare un che di soggettivo, accidentale, particolare. La critica all'idealismo psicologico è animata, in fondo, dallo stesso intento dell'argomento anti-formalista di ridurre all'assurdo l'esito arbitrario della concezione strumentale del pensare, e possiamo dire che coincide con la critica dell'assunzione ingiustificata della tesi imposizionistica del pensare. Il lato costruttivo è sostenuto dall'ambizione di derivare tutte le regole della logica trascendentale da un unico principio, l'elemento logico come pensare puro. L'impresa di derivazione da un unico principio, che conferisce alle 'regole' la forma della necessità e quindi della completezza, è chiamata a rispondere a domande come le seguenti: perché un unico principio? Qual è la natura di tale principio? Qual è la natura dei passi coinvolti nella derivazione delle 'regole'? Qual è la portata o l'estensione della loro derivazione?

La risposta più radicale da parte di Hegel allo scetticismo del 'seguire una regola', tuttavia, è costituita dalla messa in questione della nozione stessa di 'regola trascendentale' come condizione *a priori* di un'esperienza possibile. Questa nozione, secondo Hegel, è discutibile per almeno tre ragioni. (i) Essa assume che il pensare sia discorsivo e perciò comporti sin dall'inizio la distinzione tra possibilità e realtà attuale. (ii) Essa riflette sull'esperienza nei termini di una relazione tra condizione e condizionato, mentre per Hegel la riflessione *sull'*esperienza, se deve essere scevra da presupposti, non deve limitarsi a lasciare l'esperienza come un condizionato, ma mostrare se e come l'esperienza stessa, in quanto è un *movimento* della coscienza naturale, conduce per mezzo di criteri interni (il confronto tra ciò che è per la coscienza e ciò che è in sé) al punto di vista che non è più affetto dal punto di vista della coscienza naturale (la non-identità tra sapere ed essere). (iii) Il metodo trascendentale, in quanto è costruito sulla base della dipendenza reciproca tra esperienza e regole (le regole sono presupposte nell'esperienza, e l'esperienza è il *Beweisgrund* delle regole), è esposto al tropo scettico del diallele o circolarità tra fondamento e fondato, per cui entrambi i contenuti della relazione hanno titolo allo status di fondamento. Il metodo della filosofia speculativa vuole essere la giustificazione di un altro tipo di circolarità, in cui il fondamento è un'attività (il 'fondare') e l'attività non è portata da uno dei termini della

relazione fondamentale, ma è la relazione stessa, che non ha un altro, un contenuto esterno, a cui possa riferirsi come a un fondamento.

La critica al carattere trascendentale delle regole non significa affatto che Hegel rigetti in generale il concetto di regola come connessione universale e necessaria, anche se egli tende a usare ‘regola’ in relazione ad ambiti finiti¹⁴³ e preferisce parlare di ‘criteri’ e di ‘leggi’ quando si tratta di determinazioni più universali o del significato oggettivo del pensare. L’ ‘esperienza’ tematizzata dalla *Fenomenologia* è guidata da ‘regole’, ma queste non sono altro che il criterio offerto di volta in volta dalla corrispondenza tra una forma di sapere e la verità o l’oggetto del sapere, e la tesi del pensare oggettivo significa che lo spirito e la natura hanno ‘*leggi universali*, cui si conformano la loro vita e i loro mutamenti’¹⁴⁴. La soluzione hegeliana al ‘problema della regola’ procede, a grandi linee, nel modo seguente: (i) la questione ‘che cos’è una regola?’ richiede che venga fornito un universale immanente alle cose come il *prius* del loro esserci e operare, ma quest’universale non è un’essenza data e immobile, bensì una ‘determinazione di pensiero’, che è l’anima o il principio di auto-movimento delle cose; (ii) le regole sono molteplici e di vario tipo, ma la distinzione fondamentale è quella tra regole della natura e regole dello spirito; (iii) le regole della natura, o meglio della necessità esterna della natura fisica, operano ciecamente, poiché i fenomeni presentano una sorta di wittgensteiniano ‘seguire una regola’, ma senza alcun sapere, nemmeno implicito, dell’osservanza delle regole; (iv) le regole dello spirito ammettono la transizione da un sapere implicito a un sapere esplicito, che Wittgenstein chiamerebbe ‘interpretazione’ della regola e per Kant sarebbe, ben più che una semplice parafrasi linguistica, un ‘agire secondo la rappresentazione delle leggi’; (v) l’esplicitazione delle regole non conduce necessariamente a un regresso infinito o alla circolarità viziosa tra formulazione e applicazione, poiché il pensare è autoriflessivo, e le regole, che sono forme determinate del pensare, possono indagare se stesse, senza doversi riferire a un ambito di applicazione che abbia il carattere di un esterno o presupporre altre regole retrostanti che non possono essere esplicitate in linea di principio.

¹⁴³Mi riferisco ad ambiti come quello della misurazione dei fenomeni naturali, dell’apprendimento della grammatica, del comportamento morale, delle procedure della logica formale (per es., le regole del sillogismo).

¹⁴⁴*WdL* 5/44 (32).

La terza forma di scetticismo post-kantiano è provocata da una ‘universale antinomia del pensare’ che Maimon espone nel suo *Philosophisches Wörterbuch* (1791). Il principio che genera l’antinomia è l’idea che il pensare come tale consiste nel rendere le cose intelligibili, e questo significa riferire una forma (regola dell’intelletto) a una materia (il dato sussunto sotto la forma). Da questa concezione si formano i due lati dell’antinomia: (i) senza la materia non è possibile raggiungere una coscienza della forma, di conseguenza la materia è una condizione necessaria del pensare come pensare reale; (ii) la completezza nel pensare un oggetto richiede che in esso non vi sia nulla di dato ma piuttosto che tutto vi debba essere pensato. Maimon ritiene che un pensare autentico sia incompatibile con l’immediatezza del dato, ma non con una *Darstellung* che costituisca immediatamente il suo oggetto, sul modello della costruzione matematica dei concetti.

Hegel fa propria l’idea di un’antinomia del pensare, ma non la sviluppa a partire dall’assunzione che il pensare consista nel riferire una forma a una materia. Da un lato, infatti, Hegel considera ‘forma’ e ‘materia’ una coppia di concetti riflessivi che richiedono una deduzione logica e non possono perciò essere presupposti sin dall’inizio, dall’altro lato, la formulazione di Maimon risente ancora di un’impostazione trascendentale, secondo cui la forma è prodotta e la materia è data. Se si dovesse cercare il corrispettivo di un’ ‘antinomia generale’ in Hegel, la si potrebbe trovare nel contrasto tra forma infinita (il pensare puro o il pensare come tale) e forme determinate (le determinazioni di pensiero), o, che è lo stesso, tra Concetto e concetti, tra attività ideale (*Idealität*) e attività di rendersi finito (*Verendlichkeit*). Quest’antinomia universale dà origine alle antinomie, che si riscontrano in ogni ‘concetto determinato’. In quanto esso riproduce entro sé la dinamica del pensare come tale o elemento logico, è un *movimento* vivente (l’idealità) che mostra i limiti dei suoi *momenti* opposti e di se stesso come concetto *determinato*. Un’ulteriore differenza è che la liberazione dal dato materiale e la sua trasformazione in un che di prodotto è per Hegel la necessità di un’ ‘idealizzazione’ che ha luogo per lo più inconsciamente nell’ambito dello spirito finito, mentre nell’ambito puramente logico non c’è nessun *dato* da idealizzare, ma solo l’idealità del

pensare concettuale e la trasparenza di ogni determinazione di pensiero rispetto ad esso¹⁴⁵.

¹⁴⁵Devo la suggestione della differenza tra 'idealizzazione' e 'idealità' al paper di Alfredo Ferrarin, *Spontaneity and Reification. Hegel on Thinking* (paper letto a Pavia, al congresso sulla *Scienza della Logica* del 13-15 dicembre 2012).

Capitolo secondo: La motivazione come punto di partenza del filosofo

La motivazione alla filosofia è un tema che ha a che fare con la delimitazione della filosofia rispetto a forme di attività non filosofiche e con il passaggio del limite che separa l'una dalle altre. Il carattere ancipite della motivazione è contenuto ugualmente nella posizione della domanda in prima persona che esprime la motivazione: 'Perché dovrei impegnarmi (o dovremmo impegnarci) nell'attività del pensiero filosofico?' Da un lato la domanda sul 'perché' interroga la necessità di *arrivare* alla filosofia a partire da un punto di vista estraneo, dall'altro la formulazione della domanda *sull'impegno* alla filosofia sembra essere a sua volta un impegno filosofico, in quanto la domanda sulla *necessità* della filosofia ha senso solo *all'interno* dello scambio dinamico di domanda e risposta che appartiene alla filosofia. L'ambiguità non è di poca importanza. Secondo il primo lato, infatti, la filosofia appare come fondata in qualcos'altro, in maniera analoga a quella posizione rovesciata che, per Hegel, Dio avrebbe nelle tradizionali prove cosmologiche e teleologiche, in quanto rendono ciò che viene stabilito dalla conclusione (Dio) dipendente dalle cose finite, asserite nelle premesse. Vista dal secondo lato, invece, la filosofia è un'attività *assolutamente* necessaria, che non ha nulla di estraneo a sé, in quanto può mettere in questione tutto, e nel riferimento al *suo* altro (il mondo, la realtà effettiva) essa si riferisce a sé, cioè riesce a comprendere la natura della relazione stessa e a vedere la necessità relativa del punto di vista del non-filosofo, che formula la questione della motivazione.

II.1 Motivazione e forme del domandare

Questo primo esame della questione è ancora approssimativo e insufficiente, poiché (i) non ha chiarito se la relazione tra filosofia e realtà effettiva sia da pensare nei termini del rapporto della parte al tutto, (ii) non ha discusso il tono o la disposizione della domanda 'perché impegnarsi nella filosofia?' (se la domanda sia retorica o genuina), (iii) non ha considerato se Hegel squalificherebbe sin dall'inizio tale domanda, criticando le assunzioni che essa involge, o se egli ne ammetterebbe pienamente la necessità, (iv) ci ha lasciato con la suggestione che la distinzione tra attività filosofiche e non-filosofiche sia una faccenda da sbrigare sfaccettandola in una diversità di riguardi o rispetti, per cui 'sotto un riguardo' la filosofia è fondata da

qualcosa d' altro (il punto di partenza concreto di colui che perviene alla filosofia dalla sfera della vita, delle circostanze del mondo effettivo), 'sotto un altro riguardo' la filosofia fonda questo altro, se riesce a mostrare in qualche modo la necessità del punto di partenza del filosofo.

Vorrei tentare di chiarire questi punti problematici cominciando con la riflessione sulla domanda che esprime il bisogno di motivare l'impresa filosofica. Ho cominciato la trattazione del capitolo con l'idea della *Voraussetzungslosigkeit* e la necessità che essa raccomanda di stare in guardia contro l'ovvietà dell'atto che fa consistere il significato di ogni forma di filosofia con la posizione di un insieme di problemi. Ho quindi osservato che il progetto di una filosofia 'scevra da presupposizioni' non può essere 'regalato', non è, in altre parole, la beata condizione di *essere* senza presupposizioni, ma il frutto di un *atteggiamento*, che si esercita nel *liberarsi* dalle presupposizioni. La *Voraussetzungslosigkeit* non è una semplice *assenza* di presupposizioni, il che sarebbe per lo stesso Hegel un parto dell'immaginazione, ma un atteggiamento *in atto*, un esercizio. Questo atteggiamento, che per Hegel è esemplarmente incarnato dallo scetticismo pirroniano, permette di difendere l'effettualità della 'libertà da presupposizioni' attraverso l'introduzione di differenze nella nozione di 'presupposizione', quest'ultima potendo significare (i) preconditione soggettiva e oggettiva, (ii) assunzione, (iii) un primo relativo a una scienza entro il sistema (per es., il concetto di volontà come *primum* nella filosofia del diritto) o il carattere di un antecedente rispetto a un conseguente in una serie di passi interni a una scienza (per es., la 'sostanza' come presupposizione o genesi del 'soggetto' nella *Logica*). Con il primo significato Hegel ritiene che sia necessario fare i conti sia attraverso l'idea di un'introduzione al punto di vista della filosofia sia attraverso la giustificazione di un senso della storia umana e in particolare della storia della filosofia che renda necessario porsi dal punto di vista del pensare oggettivo. Il secondo significato richiede l'astrazione da assunzioni, giustificata dall'esercizio della critica scettica radicale. Il terzo significato richiede l'apprezzamento della circolarità della filosofia, come movimento auto-riferito (la considerazione pensante delle cose che termina in una considerazione della considerazione stessa) che non è fondato né in un primo né in un ultimo termine, ma nella circolazione di un unico principio che è attivamente presente dall'inizio alla fine.

La trattazione della nozione di problema ha permesso di distinguere tra una posizione di problemi che involgono assunzioni e un esercizio adeguato del domandare, esemplificato dallo scetticismo. Vorrei riprendere ora questa distinzione, per vedere quale rapporto ha con essa la domanda che esprime la motivazione alla filosofia e se l'esercizio del domandare radicale esaurisce il significato della motivazione.

Non sono molte le domande formulate esplicitamente nella *Logica* di Hegel, tanto che qualcuno potrebbe dubitare dell'opportunità di mettere in rilievo un atteggiamento problematizzante al fine di determinare il contenuto della filosofia come 'scienza'. Ritengo che questo dubbio sia legittimo, e che lo stesso Hegel creda che la filosofia debba deporre il nome di 'amore per il sapere' e diventare 'scienza', o conoscenza effettiva della verità. Ciononostante, penso anche che il nome di 'scienza' rischi di perdere molto del suo significato se questo viene ridotto al sicuro possesso di un insieme di proposizioni vere depositate nell'*Enciclopedia* e si tralascia l'andamento di pensiero che produce il carattere scientifico della scienza. Questo andamento è determinato, per Hegel, da un impulso del pensare a sapersi. Ma il pensare è un'attività infinita, dunque né è ristretto da ciò che pensa né ha una natura o forma *determinata* in cui esso si attualizzi *pienamente*. In quanto il pensare è un impulso che non trova soddisfazione se non in se stesso, il suo impulso è un'attività che mostra il limite di ogni forma e contenuto determinati. Il movimento generato dalla 'mancanza'¹⁴⁶, dalla discrepanza tra la determinatezza individuale di una forma e l'attività universale immanente che la produce, è il movimento in cui consiste il metodo della negazione determinata. Questo movimento, in quanto mostra che ogni forma determinata può essere determinata tanto positivamente, poiché ha un contenuto, quanto negativamente, per via dell' 'antinomia generale' tra forma determinata e forma infinita, è ciò che ha titolo per essere definito l' 'atteggiamento problematico' della filosofia di Hegel. Una volta chiarito che questo atteggiamento è in realtà un comportamento della Cosa pensata, e del pensante in quanto lascia agire in sé la Cosa stessa, possiamo distinguere tra la 'domanda' (*Frage*), come espressione linguistica che porta ad uno stato di determinatezza il bisogno di un sapere di cui si manca, e la 'Cosa' (*Sache*), intesa come il processo in cui emergono le determinazioni di pensiero a cui, di volta in volta e

¹⁴⁶Cfr. *Enc.* §41 Z.2.

secondo necessità, le domande sono da ricondurre¹⁴⁷. La ‘problematicità’ è l’atteggiamento capace di articolare le domande secondo l’andamento della Cosa stessa, senza perturbarlo mediante domande che portino nella Cosa determinazioni che abbiano per essa il carattere di intrusioni soggettive, pregiudizi, presupposizioni esterne. Anche se le domande genuine sono esigenze di soddisfare un bisogno di sapere, o anche, in termini kantiani, richieste di giustificazione, la *Logica* ci mostra che esistono anche domande inadeguate.

Vorrei abbozzare la seguente classificazione di domande e proporre alcuni esempi. (i) Esistono le domande che applicano le categorie sbagliate a cose reali di un determinato ambito; un esempio di questo tipo di domande sarebbe per Hegel la domanda se il clima ionico abbia *causato* la produzione dei poemi omerici, o se il passaggio del Rubicone da parte di Cesare abbia *causato* il declino della repubblica romana. In generale, la domanda sulle *cause* di ciò che ha luogo nell’ambito spirituale rappresenta per Hegel l’applicazione di una categoria impropria, poiché le ‘cose’ che hanno il carattere della spiritualità vanno comprese in termini di ‘sviluppo’, e quindi non ammettono la distinzione reale tra causa ed effetto, ossia ciò che Hegel chiama il meccanismo della causalità finita.

(ii) Esistono le domande che portano inconsapevolmente certe determinazioni di pensiero derivate a uno stadio dell’esposizione logica ad avere un’ influenza su determinazioni appartenenti a uno stadio più sviluppato. Esempi di questo tipo di domande potrebbero essere: ‘Qual è l’essenza del concetto?’, ‘Se la proposizione ‘tutto è identico a se stesso’ sia un principio capace di esprimere l’identità’, ‘Qual è la differenza di estensione tra universalità, particolarità e singolarità?’. Il rapporto di Hegel con questo tipo di domande è complesso, poiché la relazione tra determinazioni logiche¹⁴⁸ non si riduce a ciò che sembra essere nell’ordine didattico di esposizione,

¹⁴⁷Cfr. *Enc.* §25 A: “Sie [*scil.* die Betrachtung] soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die **Fragen**, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens*, über *Glauben* und so ferner vor sich hat und für ganz *konkret* hält, sich in der Tat **auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen** [il grassetto è mio], die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten” (TW 8/92).

¹⁴⁸Per uno studio delle relazioni interne all’elemento logico, si veda Chiereghin, (2011), in part. cap.1-3. Chiereghin distingue l’aspetto conservativo della ‘retroazione’, chiamata anche “memoria” del sistema (p.54), dall’aspetto proiettivo o innovativo della ‘ricorsività’. La ‘retroazione’ è il carattere del processo logico per cui il livello di complessità raggiunto a ogni nuovo livello di determinazione viene diffuso o fatto retroagire sui livelli precedenti, che in questo modo verrebbero ripresi e conservati, fino a che il livello più complesso permette di ritornare al punto di partenza da cui l’intera dinamica logica è cominciata (con ciò suggerendo che il significato dell’ ‘essere riempito’ alla fine della logica, cioè nell’Idea assoluta, sia l’esempio più compiuto di retroazione). La ‘ricorsività’, che è in generale il

cioè una catena unilineare di passi discreti, ma è una relazione cui Hegel si riferisce coi termini di ‘idealità’ o ‘*Aufhebung*’ (toglimento), e il toglimento fa sì che le determinazioni antecedenti non vadano perse o solo ‘lasciate alle spalle’, ma vengano incluse, piuttosto, nel significato delle determinazioni che seguono. Così, a proposito del primo esempio riportato, Hegel afferma che il Concetto è la forma dell’assoluto, che sta al di sopra dell’essere e dell’essenza¹⁴⁹, ma afferma anche la stessa unità negativa che forma la natura dell’Io costituisce l’ ‘*essenza del concetto*’¹⁵⁰ e che il vero significato del pensare astrattivo è la riduzione del mero fenomeno ‘all’*essenziale*, che si manifesta soltanto nel *concetto*’¹⁵¹. Riguardo al secondo esempio, la risposta di Hegel è diversa. Mentre il livello del Concetto deve mostrare che il pensare riproduce interamente il contenuto delle sfere che l’hanno preceduto, nel caso della domanda su come sia da formulare il pensiero dell’identità Hegel osserva che la forma della proposizione ‘Tutto è identico a se stesso’ ha il difetto di ‘avere per soggetto l’*essere*’¹⁵², in quanto ‘tutto’ significa ‘ogni ente’, ‘ogni qualcosa’, e di contaminare, quindi, la purezza di una determinazione della riflessione (l’identità) con una

carattere di un processo in cui ogni passo deriva dal precedente secondo una regola, in modo tale che la regola si applichi al suo proprio prodotto, viene detta essere ‘un tipo di processualità, in cui il carattere innovativo, assicurato dall’iterazione della regola, si trova intrecciato a quello conservativo, garantito dalla ripresa del percorso anteriore’ (p.60). La ricorsività, in altre parole, è inseparabile dalla retroazione, ma vi aggiunge anche qualcosa di più, che Chiereghin fa consistere in un modello circolare di causalità: “mentre i livelli anteriori sembrano essere, diacronicamente, i produttori dei livelli successivi, in realtà sono questi loro prodotti a costituire la vera e propria causa di ciò che sembra produrli”(p.60). L’elemento essenziale che distingue la ricorsività dalla retroazione è, per Chiereghin, la regola dell’autoreferenzialità di ogni determinazione di pensiero, che l’autore caratterizza, a mio avviso infelicemente, come un ‘*dispositivo*’ che *obbedisce* a una logica di totalizzazione, che a sua volta apparterebbe alla natura più profonda del pensare (p.42). Parlando a proposito dello scetticismo del ‘seguire una regola’, ho già espresso la mia perplessità circa l’idea che il pensare, almeno il pensare logico, ‘segua’ o ‘obbedisca a’ regole, persino se auto-imposte, come il kantiano ‘dovere morale’. Occorre introdurre una distinzione sottile: anche se tendo a essere d’accordo con l’idea che il pensare puro, come attività illimitata, produce necessariamente determinazioni, strutture e regole, non credo, tuttavia, che da ciò segua necessariamente che il pensare puro ‘*segua*’ le regole. Il pensare puro produce le regole, come sue determinatezze, ed è insieme l’attività mediante cui esse indagano se stesse. Il pensare puro, quindi, non ‘segue’ le proprie regole, ma ‘si dà’ le ‘regole’ ed è nel costante processo di esplicarle o interpretarle. Nel puro elemento logico, a mio avviso, la distinzione tra implicito ed esplicito è una ‘distinzione di grado di verità’ all’interno di un processo integrale di esplicazione, non una ‘distinzione di specie’ tra operare inconscio e sapere esplicito. Questa seconda distinzione, così come la distinzione tra ‘seguire’ e ‘interpretare’ una regola, hanno la loro piena legittimità nell’elemento logico-reale, e in relazione alla circostanza per cui il pensare soggettivo può o trovarsi a ‘seguire’ il pensare oggettivo, o meglio a esserne dominato inconsapevolmente, o purificarsi fino a diventarne la manifestazione autocosciente, come organo della filosofia.

¹⁴⁹WdL 6/263 (667).

¹⁵⁰WdL 6/254 (659).

¹⁵¹WdL 6/259 (664).

¹⁵²WdL 6/37-38 (456).

determinazione precedente, il qualcosa, che rischia di impedire il dischiudersi della verità portata nell'avanzamento dalla sfera dell'essere a quella dell'essenza.

Il terzo esempio assume che il rapporto tra le determinazioni del concetto sia di tipo quantitativo, ma, osserva Hegel, la sua natura viene pensata astrattamente quando 'la più larga estensione (*der weitere Umfang*) dell'universale si prende come se l'universale fosse un più (*ein Mehreres*) ovvero un maggior quanto che non il particolare e il singolare'¹⁵³. Come il concetto può essere considerato l'essenza di una cosa, la risposta alla domanda 'che cos'è X?', così le determinazioni del concetto possono essere considerate quantitativamente, ma esse contengono più della quantità. (iii) Esistono domande che fanno assunzioni infondate e che tendono a presentarsi come dicotomie, da cui viene fatta dipendere la decisione sulla verità della Cosa o la risposta alla domanda se la filosofia sia possibile: per esempio, la domanda su come l'infinito esca fuori da sé e venga alla finità, se la verità sia da intendersi come coerenza o corrispondenza, se la verità sia l'Idea o l'essere, se il problema della conoscenza sia risolto dal realismo o dall'idealismo. (iv) Esistono, infine, domande genuine, che aprono un campo di ricerca, presentando le difficoltà o aporie che devono essere investigate e risolte nel corso della scienza, come, per esempio, la domanda 'Con che cosa deve cominciare la scienza?', domanda che serve a mettere in rilievo un'aporia, che consiste nell'antinomia tra immediatezza e mediazione del cominciamento.

Corrispettivamente, possono distinguersi tre atteggiamenti filosoficamente rilevanti del domandare: (i) un domandare caratterizzato dalla *Bewusstlosigkeit* o inconsapevolezza delle determinazioni di pensiero che essa porta nella Cosa, (ii) un domandare criticamente aperto, cioè capace di sospendere o disattivare le assunzioni che dominano nella coscienza ordinaria, di cogliere la difficoltà intrinseca alla Cosa e di confrontarsi con essa, (iii) un domandare che rimane chiuso nei pregiudizi di colui che domanda, il quale dà a vedere di essere interessato alla Cosa, mentre in realtà continua a credere di conservare il possesso delle sue pretese verità. La domanda di Pilato: 'Che cos'è la verità?' è per Hegel l'esempio di una domanda retorica, formulata da chi ha già fatto i conti con la domanda e cerca solo una conferma del proprio modo di intendere la risposta.

¹⁵³ *WdL* 6/295 (699).

II.2 La domanda come messa in forma riflessiva della motivazione

La domanda ‘perché impegnarsi alla filosofia?’ potrebbe essere animata dalla stessa intenzione di una domanda retorica, ma Hegel non sembra trattarla in questo modo, perché è convinto che ci sia un punto di vista non-filosofico, quello della coscienza naturale o ordinaria, che ha il diritto di chiedere che gli venga mostrata la ‘scala’ che conduce dal suo punto di vista a quello della scienza. Questa richiesta di giustificazione non significa, però, che la metafora della scala, che Hegel impiega per descrivere il compito della *Fenomenologia*, vada presa alla lettera, come se la scala fosse uno strumento di cui la coscienza ordinaria si serve allo scopo di arrivare alla filosofia. Alla coscienza ordinaria, infatti, non interessa il punto di vista della filosofia, perché essa è certa della verità del suo punto di vista, che è quello dell’opposizione tra il sapere e l’oggetto. Affinché il processo che conduce da un punto di vista all’altro abbia inizio, occorrono due condizioni: da un lato, il filosofo deve collocarsi dal punto di vista della coscienza naturale e riconoscere in esso vige un’ equipollenza tra punti di vista, tra l’apparire della scienza e l’apparire di ogni altro oggetto della coscienza; dall’altro, la coscienza naturale deve riconoscere che l’equipollenza la mette in discussione non meno che la filosofia, e deve accettare l’invito a esaminare le proprie certezze. Lo scopo della *Fenomenologia* è mostrare alla coscienza naturale che dall’esame di ciò che essa presume di sapere deriva necessariamente la rinuncia al proprio punto di vista e al tempo stesso il raggiungimento del punto di vista della scienza. L’esame, che Hegel chiama ‘esperienza’, non è affatto uno strumento di cui la coscienza dispone o, per usare un’altra metafora cara a Hegel, un ‘viaggio’ che essa possa pilotare verso una destinazione prestabilita. Il viaggio della coscienza è un ‘cammino della disperazione’, in cui ogni ‘stazione’ (ogni ‘figura’ o modo determinato della coscienza di rapportarsi a ciò che essa tiene per vero), perde in modo necessario la sua ‘certezza’, vale a dire l’adesione immediata al proprio sapere iniziale, al proprio oggetto e al criterio del loro confronto, ed è sospinta da tale perdita oltre i propri limiti. La formulazione fenomenologica della domanda della motivazione sarebbe: ‘perché dovrebbe essere vera la scienza piuttosto che la coscienza naturale?’. Ma questa domanda non porta da nessuna parte, finché entrambe le parti in causa nella domanda continuano l’una a parlare *a proposito* dell’altra, rimanendo sul piano delle opinioni e delle asseverazioni. La domanda è genuina solo se è in un adeguato rapporto con la risposta, e la risposta è

un effettivo conoscere solo se essa non è una cognizione che era già posseduta prima della domanda, ma la prosecuzione e la realizzazione di un esercizio che comincia con il domandare. L'attuazione, in cui il domandare della *Fenomenologia* consiste, non è semplicemente la formulazione linguistica dell'equipollenza, ma l' 'esperienza' come movimento trasformativo e 'libero da presupposizioni'¹⁵⁴ della coscienza e insieme la disponibilità del lettore a lasciare che la sua coscienza naturale sia *educata* dallo 'sguardo'¹⁵⁵ del filosofo sull'esperienza ad essere compartecipe di ciò che viene fatto e subito nell'esperienza, a vederne la necessità e ad abbandonare da ultimo il punto di vista del sapere relativo.

La domanda che esprime la motivazione alla filosofia assume, nella *Fenomenologia*, i tratti di una via lunga e indiretta, che considera il modo in cui la protagonista dell'esperienza, cioè la coscienza naturale o fenomenica, sia condotta dall'esperienza stessa a perdere le sue certezze e a giustificare alla fine un punto di vista in cui essa cessa di essere protagonista. L'esperienza, in quanto è indagata fenomenologicamente, è un processo che Hegel chiama anche 'scetticismo

¹⁵⁴Per una considerazione della *Fenomenologia* come esposizione 'libera da presupposizioni' dell'esperienza della coscienza, cfr. S.Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit, A Reader's Guide* (2013), pp.1-30; I.Trisokkas, *Pyrrhonian Skepticism*, 2012, cap.3; per un' interpretazione della *Fenomenologia* come 'argomento trascendentale' che presuppone la validità del punto di vista speculativo, si veda, invece, K.Brinkmann, (2010), cap.3. La *Voraussetzungslosigkeit* della *Fenomenologia* non significa che il punto di vista della coscienza è per sé libero da presupposizioni, poiché, al contrario, una volta che il punto di vista della scienza è dedotto, il punto di vista della coscienza naturale si rivela essere esso stesso una presupposizione, per non dire *la* presupposizione che deve essere abbandonata sulla soglia della filosofia speculativa. L' 'assenza di presupposizioni' significa che la filosofia speculativa non può presupporre che nella coscienza naturale sia implicita, senza che essa lo sappia, la concezione delle cose che è espressa dalla filosofia. Se la filosofia, dunque, non vuole commettere una *petitio principii* nei confronti della coscienza, essa deve lasciare che questa faccia l'esperienza che è generata dai criteri che ogni figura della coscienza pone *per sé* e che la coscienza giunga *da sé*, in virtù di un 'cammino' di cui il fenomenologo ha reso esplicita la necessità immanente, al punto di vista del sapere assoluto.

¹⁵⁵Non mi riferisco a una *teoria* filosofica *sull'*esperienza, ma all'atteggiamento scevro da presupposizioni del fenomenologo, che 'sta a vedere' cosa accade nell'esperienza della coscienza. Lo 'stare a vedere' corrisponde al ruolo del 'noi', che include sia il filosofo sia il lettore, in quanto la sua coscienza è nel processo di educarsi alla filosofia. Houlgate ha giustamente sottolineato che non bisogna prendere alla lettera la passività suggerita dall'espressione 'stare a vedere'. Questo 'sguardo', infatti, è attivamente coinvolto nel generare la *successione necessaria* delle figure della coscienza. La generazione dell'interconnessione comporta due azioni: (i) 'noi' effettuiamo le macro-transizioni da una figura all'altra, (ii) 'noi' elaboriamo il modo in cui il nuovo oggetto appare a una nuova figura, in quanto l'esplicitazione dell'oggetto o verità del sapere di una figura è al tempo stesso la genesi dell'oggetto della figura successiva. Houlgate ritiene che l'attività del 'noi' non sia incompatibile con l'immanenza dell'esposizione fenomenologica: "ciò che rimane costante attraverso tutta la *Fenomenologia* [...] è il fatto che ogni figura della coscienza fa esperienza di un qualche cambiamento nel suo oggetto o in se stessa (o in entrambi), e che il fenomenologo quindi si muove da questa figura a un'altra, che rende esplicito ciò che è implicito nell'esperienza della prima. Questo assicura che ciò che noi stiamo facendo dall'inizio alla fine è fenomenologia, piuttosto che filosofia speculativa" (S.Houlgate, (2013), p. 29).

completamente attuantesi', poiché consiste nella negazione, scevra da presupposizioni esterne alla coscienza, di tutte le pretese di verità pronunciate dal punto di vista della coscienza. Nelle opere sistematiche che fanno seguito alla *Fenomenologia*, però, Hegel dimostra di pensare che l'esigenza di motivazione della filosofia possa essere soddisfatta prendendo una via diretta, che faccia a meno, cioè, del viaggio fenomenologico, ma senza per questo rinunciare allo scetticismo. Abbiamo visto che la *Voraussetzungslosigkeit* è l'elemento essenziale dello scetticismo, presente nel progetto fenomenologico così come nel progetto della filosofia speculativa. Mentre nel primo, tuttavia, lo scetticismo si presenta come il puro 'stare a vedere' il progressivo disfarsi delle certezze della coscienza, nel secondo lo scetticismo viene descritto come "la risoluzione di voler pensare puramente, attuata mediante la libertà, che astrae da tutto e afferra la sua pura astrazione, la semplicità del pensare" (*Enc.* §78 A). Questa definizione può essere considerata la risposta più chiara e diretta alla domanda: 'perché dovremmo impegnarci a pensare puramente?'. Questa 'definizione', tuttavia, non va presa come un discorso che fornisce l'insieme di proprietà che identificano l'essenza di una cosa, ma va piuttosto considerata alla luce del rapporto genuinamente dinamico tra domanda e risposta; quindi, come un atto che abbraccia in un sol colpo tre aspetti: l'indicazione dell'esigenza di un percorso, la proibizione di assunzioni infondate sul significato del percorso, l'attuazione del primo passo del percorso.

Il rapporto tra domanda e risposta all'inizio della filosofia è dinamico in due sensi: in un senso *positivo*, la risposta (il cominciamento assoluto) segue immediatamente dalla domanda (con che cosa deve cominciare la scienza?)¹⁵⁶ come attualizzazione o riempimento dell'esigenza avanzata dal domandare, l'esigenza di

¹⁵⁶La sezione della *Scienza della logica*, intitolata "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" ha una posizione speciale nell'opera, poiché essa da un lato sembra ancora animata dal bisogno di introdurre il primo concetto della dottrina dell'essere e dell'intera scienza, ma dall'altro essa figura come parte della dottrina dell'essere, non più come un'introduzione al punto di vista della logica. Anche gli altri libri della logica (la dottrina dell'essenza e la dottrina del concetto) presentano al loro interno una sezione introduttiva, che espone la derivazione del concetto principale da una sfera logica precedente e una comprensione preliminare di esso. La peculiarità dell' 'introduzione interna' della dottrina dell'essere è che il contenuto del cominciamento, il puro essere, presenta un'immediatezza tale che non può essere derivata da altro. L'aspetto rimarchevole della sezione consiste nel fatto che Hegel non si accontenta di stabilire il legame istantaneo o immediato tra esigenza della *Voraussetzungslosigkeit* e contenuto del cominciamento, ma discute altre forme di giustificazione del cominciamento, due esterne ed una interna alla scienza logica, forme che mostrano il carattere mediato del cominciamento. Hegel, nondimeno, non pensa che questa proliferazione di giustificazioni sia richiesta dalla semplicità del cominciamento, né che la comprometta necessariamente; egli crede, invece, che sia la risposta resa necessaria dalla sfida di coloro che non si accontentano di cominciare con la pura semplicità del pensare.

pensare in modo puro; in un senso *negativo*, la risposta alla domanda ‘perché pensare in modo puro?’ *non* è legata alla domanda da quella necessità esterna, per la quale ci si aspetta che il contenuto della risposta costituisca un *explanans* diverso dall’*explanandum* (il puro pensare), che costituirebbe il contenuto espresso dalla domanda. Il ‘legame’, se così è possibile chiamarlo, ha il carattere di una necessità interna, che vale al tempo stesso per Hegel, in ciò perfettamente spinozista, come la libertà suprema, quella del pensare. La risposta alla domanda ‘perché impegnarsi nel pensare puro?’ non consiste nel dare una ragione o un fondamento, differente dal fondato (l’impegno al pensare puro), pratica che abbiamo visto essere soggetta al trilemma di Agrippa. Quando ci domandiamo, in modo non retorico, ‘perché pensare in modo puro?’, dobbiamo pensare questa richiesta o esigenza contenga inseparabilmente una specie di ingiunzione (‘agisci in questo modo, non in quello!’), e precisamente un dover essere: ‘devo pensare in modo puro’, devo smettere di riflettere *sul* pensare e sospendere tutte le presupposizioni sulla natura del pensare e di ciò che può essere o non essere pensato. *Se* il soggetto pensante attua *questo* dover essere, allora esso non si trova rinviato a un progresso infinito della risposta, determinato dall’esigenza di pensare come presente qualcosa di assente (la risposta non ancora attuata), ma è sulla strada in cui l’attuazione della risposta avviene entro il corso della scienza.

III.3 Sulla genesi della domanda: l’atto libero di decidersi a filosofare

La domanda che esprime la motivazione a intraprendere la filosofia coincide con la domanda sulla motivazione della logica speculativa, in quanto per Hegel la Logica non è né uno strumento della scienza né solo il suo inizio, ma la scienza fondamentale, in quanto si occupa dell’*unico* elemento universale che circola, in *differenti* modalità, dall’inizio alla fine del sistema delle scienze. La domanda, abbiamo visto, non è semplicemente una forma discorsiva, ma un esercizio, il libero atto¹⁵⁷ di un soggetto che si decide a pensare in modo puro astraendo da ogni presupposizione. Questo ‘libero atto’ ha tre caratteristiche sorprendenti. Primo, ciò *di cui* si ‘chiede ragione’ nella domanda (i.e., la semplicità del pensare puro) è identico con *ciò* che viene offerto come ‘ragione’ dalla risposta, cioè la ‘libertà’, in quanto la libertà afferra la *sua* pura astrazione. Ne consegue che la forma dell’argomentare che consiste nel ‘dare e chiedere

¹⁵⁷Enc.§17.

ragioni' non può essere la forma appropriata per comprendere la radicalità inerente alla *Voraussetzungslosigkeit*. Secondo, in forza del legame interno tra domanda e risposta, dalla domanda 'perché cominciare la scienza?' segue immediatamente la domanda 'con che cosa deve cominciare la scienza?' e da questa domanda segue immediatamente, senza la necessità interna di mediazioni tra la domanda e la risposta, il cominciamento stesso. Ma si potrebbe obiettare che domandare e rispondere, anche senza la mediazione di passi *tra* di essi, sono essi stessi la mediazione, in quanto sono i lati di una riflessione, non importa se interna al pensare, e dove ci sono relazioni tra la forma 'scevro da presupposizioni' del domandare e il contenuto della risposta (la libertà, nella domanda sul 'perché'; il puro essere, nella domanda sul 'con che cosa') ogni immediatezza è persa. Credo che l'obiezione sia sensata, nella misura in cui richiama l'attenzione sulla mediazione e osserva che la distinzione di una forma e di un contenuto nel cominciamento richiede un grado di esplicazione che non è presente nel cominciamento stesso, ma ritengo che il concetto hegeliano di mediazione abbia in sé una risorsa o potenzialità che l'obiezione tende a trascurare, risorsa che consiste nel potere di sparire ad opera di se stessa e così facendo di produrre un'effettiva immediatezza. L'immediatezza, inoltre, non significa esclusivamente lo *stato di qualcosa* che è senza relazioni con altro, ma anche quel carattere della *processualità del pensare* per cui pensare significa la *semplicità della relazione a sé*, che *ha tolto* la relazione ad altro.

Questa caratterizzazione dell'immediatezza ha tre implicazioni rilevanti rispetto al tema della motivazione: (i) la mediazione attuata dal domandare radicale appartiene a quel tipo peculiare di mediazione che toglie se stessa, poiché essa consiste nel disattivare¹⁵⁸ tutte mediazioni che formano il complesso sia degli ostacoli sia delle precondizioni (psicologiche, linguistiche, storiche) del domandare radicale, che conduce *ipso facto* alla semplicità del pensare; (ii) l'immediatezza del cominciamento significa che non sussiste un divario ma istantaneità tra attività (la semplicità del pensare) e risultato (il puro essere del cominciamento), tra forma e contenuto, tra 'fare il

¹⁵⁸Hegel parla di 'esporre la nullità delle presupposizioni' ("Der *Skeptizismus*, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde" *Enc.* §78 A, TW 8/168). L'esposizione della nullità non significa cancellare le presupposizioni dall'esistenza, ma *abbandonare* la forma per cui esse appaiono come un dato da assumere, *non lasciar valere* le presupposizioni come il *primum* della scienza, *non* riconoscere che le presupposizioni siano *ipso facto* giustificazioni.

cominciamento' e il 'cominciamento', (iii) perché l'istantaneità del cominciamento, cioè il fatto che non intercorra una successione temporale tra il domandare e la risposta, non è necessariamente un 'colpo di pistola'? la ragione principale, a mio parere, è che questa istantaneità, che Hegel preferisce chiamare immediatezza, ritenendo superfluo – per non dire fuorviante - il fattore temporale nella considerazione della spontaneità del puro pensare, non è un'immediatezza tale da *escludere* la mediazione, che è coinvolta secondo due direzioni: in direzione 'retrospettiva', abbiamo visto, c'è la 'mediazione che toglie se stessa', cioè la decisione del soggetto pensante di sospendere o disattivare tutte le presupposizioni 'extra-logiche' (ma non necessariamente 'illogiche') del pensare puramente logico; in direzione 'proiettiva', ciò che risulta dal 'libero atto' del pensante non è solo un termine in cui quell'atto si acquieta, ma è la 'base' di un intero sviluppo, il punto di partenza di un processo in cui il suo significato si trasforma costantemente fino al punto in cui la fine del processo esplica, dal punto di vista di uno stadio che è sia sommamente immediato sia sommamente mediato, la necessità di un punto di partenza assolutamente immediato.

La spontaneità del pensare puro spiega come mai Hegel, nel criticare la concezione kantiana della spontaneità, porti spesso nella sua critica l'idea dell' 'intelletto intuitivo', che Kant ha saputo pensare, ma ha lasciato da parte come mera ipotesi o concetto limite, funzionale all'analisi per contrasto del pensare discorsivo. L'intelletto intuitivo sarebbe una modalità di pensare che, per il fatto stesso di esercitarsi, garantisce la realtà effettiva di ciò che viene pensato, senza il divario kantiano tra atto di unificazione e molteplice da unificare, tra produzione e datità. L'appropriazione dell'idea di un intelletto intuitivo, che non ammette la differenza tra realtà effettiva e possibilità, spiega perché sia inadatta la domanda quasi-trascendentale '*Come è possibile il pensare puro?*'. Il pensare come tale, infatti, non ha condizioni di possibilità né ne richiede per assicurare la realtà oggettiva del pensato. In esso attività e potenzialità, auto-determinazione e determinabilità, coincidono. La domanda '*Come posso pensare in modo puro?*', invece, è perfettamente legittima, e una risposta ad essa verrà suggerita dall'analisi della terza caratteristica dell' 'atto libero'. Le considerazioni sull'inseparabilità di immediatezza e mediazione – inseparabilità che per Hegel non è un'assunzione, ma un esercizio, la cui giustificazione non è altro che l'esercizio stesso, in quanto prende la forma dell'esposizione di un processo – devono invitarci a rilevare

due importanti differenze tra la concezione kantiana dell'intelletto intuitivo e la sua appropriazione hegeliana: (i) il pensare puro, che Hegel chiama anche talvolta, nel cominciamento assoluto e nel corso della logica soggettiva, puro intuire, non fa a meno di concetti, ma li produce come contenuti e momenti determinati del 'pensare concettuale' (*begreifendes Denken*)¹⁵⁹; (ii) il pensare puro non rivela il suo unico oggetto (cioè se stesso come Idea assoluta) tutto d'un colpo, ma nell'unica forma ad esso adeguata, che è quella di un processo che solo alla fine si manifesta come ciò che esso è veramente. L'inseparabilità di immediatezza e mediazione mostra che il nesso intrinseco tra il domandare e il rispondere va inteso come l'impulso proprio che anima l'elemento logico e conduce l'esercizio del pensare puro che vuole sapere se stesso a trovare appagamento nell'esposizione del pensare puro come processo o 'idealità'. Se il domandare è l'impulso e il rispondere è l'aspetto 'formativo' del domandare, ossia il tendere dell'impulso a darsi la forma del proprio appagamento, allora il nesso tra domanda e risposta non è limitato a un episodio istantaneo destinato all'apertura del campo d'indagine della logica, ma è un'attività che percorre la logica da cima a fondo.

La terza caratteristica del 'libero atto' è ciò che permette all'atto di diventare attività dell'elemento logico. Per chiarire questa trasformazione, occorre analizzare l'atto. L'atto di risolversi a pensare in modo puro è (i) l'atto *di* un soggetto pensante, (ii) un atto che 'può anche essere riguardato come *arbitrario*'¹⁶⁰, (iii) un atto che *annulla* presupposizioni e *dischiude*¹⁶¹ la trasparente semplicità del pensare, (iv) un atto *storico*. Ciò che rende sorprendente il 'libero atto' la sua capacità di contenere in sé sia il tratto (iii) sia il tratto (iv). Quest'ultimo tratto è stato sottolineato da Houlgate, il quale osserva che l'atto di astrarre da tutte le presupposizioni intorno alla natura del pensare è "esso stesso razionale in quanto segue logicamente dall'esigenza moderna di auto-critica radicale, ma esso è ancora un atto storico (*historical act*)"¹⁶². Cosa significa che questo atto è 'storico'? La risposta più immediata e ovvia è: esso è nel tempo, accade. Che ne è, allora, della derivazione istantanea del pensiero del puro essere dalla risoluzione al pensare puro, se l'atto è storico nel senso accennato? La caratterizzazione di Houlgate suggerisce che l'atto è storico non principalmente perché accade, ma perché

¹⁵⁹ *WdL* 5/35 (23).

¹⁶⁰ *WdL* 5/68 (55).

¹⁶¹ Sul nesso tra *Entschluß* (risoluzione) e *Aufschluß* (schiusura), cfr. *WdL* 6/458 (853); 6/573 (957).

¹⁶² S.Houlgate, *The Opening*, (2006), p.49.

esprime l'esigenza dello spirito dell'epoca moderna. La differenza tra ciò che semplicemente accade e l'espressione del significato di ciò che accade corrisponde, a grandi linee, alla differenza che Hegel tende a stabilire, nelle lezioni sulla filosofia della storia, tra *historisch* e *geschichtlich*. Ma questa differenza non sembra avere rilevanza entro la *Logica*, dove Hegel tratta *Historie* e *Geschichte* più o meno come sinonimi¹⁶³, in quanto entrambi avrebbero a che fare con "il modo in cui le cose vanno nel rappresentare e nel pensare fenomenico" (*wie es im Vorstellen und dem erscheinenden Denken zugehe*)¹⁶⁴. La differenza tra i due, implicita nella *Logica* e resa esplicita nell'introduzione alla filosofia della storia, è che *Historie* esprime l'aspetto soggettivo della storia, vale a dire che è la narrazione di ciò che accade, mentre *Geschichte* rileva l'aspetto oggettivo, ossia l'accadere (*geschehen*) o 'il modo in cui le cose vanno'. Dato questo stato di cose, ritengo che la difesa della tesi di Houlgate circa il carattere storico e insieme razionale dell'atto libero che fungerebbe da *historical ground* del pensiero del puro essere richieda un'elaborazione della differenza tra *historisch* e *geschichtlich*. Quest'elaborazione non può essere compiuta entrando nella discussione di un contenuto logico determinato, né, a mio avviso, richiede di individuare nel *Geschehen* una sorta di motore interno della scienza logica¹⁶⁵. D'altra parte, essa non può abbandonare del tutto il terreno della logica, nel senso che deve fare tesoro di ciò che si trova sulla soglia della scienza, cioè l'introduzione ad essa, in cui viene esposto il punto di vista da cui la logica deve essere considerata. Ritengo, infine, che l'analisi del tratto storico dell'atto libero non esaurisca il significato dell'atto.

Il trattamento che Hegel riserva nella logica a ciò che è *historisch* (un fatto storico, una cognizione storica, un'asseverazione storica, e così via) è tutt'altro che tenero, ed è in ciò conforme allo spirito della distinzione kantiana tra scienza come *cognitio ex principiis* e storia come *cognitio ex datis*¹⁶⁶. Poiché nella filosofia come scienza, e a maggior ragione in quella del puro pensare, non c'è nulla che valga come 'dato', la qualificazione *historisch* designa non un'effettiva conoscenza (*Erkenntnis*), ma piuttosto una 'cognizione' (*Kenntnis*), intesa come la rappresentazione di ciò che è ammesso o convenuto come noto ogni volta che si parla dell'oggetto e dello scopo della

¹⁶³WdL 6/259-60 (664-65).

¹⁶⁴*Ibid.*

¹⁶⁵Questo è il tentativo intrapreso da Marcuse nella sua dissertazione di dottorato *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

¹⁶⁶Cfr. KrV A 836 / B 864.

logica. Trattare un concetto in modo ‘storico’ significa portarlo dinanzi alla rappresentazione. Se questo trasferimento viene inteso come un giudizio su un concetto pronunciato dal tribunale della rappresentazione, allora il trasferimento diventa l’esatto opposto dell’operazione della filosofia di trasformare le rappresentazioni in concetti, e si rivela essere una degradazione di forma, in cui il concetto perde la sua natura, cioè la sua oggettività o ‘essere in sé e per sé’, e assume i tratti della rappresentazione, finendo con l’essere la determinazione psicologica di qualcuno e riferita a qualcosa di determinato nel mondo attraverso il *medium* del ‘pensare fenomenico’ o ‘coscienza ordinaria’, contraddistinta dall’opposizione tra sapere e mondo, tra forma del pensante e materia da pensare.

Questa degradazione equivale per ogni concetto alla perdita del suo movimento (che Hegel chiama il ‘circolo vivente’ delle sue determinazioni) e della sua necessità, poiché il contenuto del concetto viene ridotto a una faccenda di definizioni nominali, in cui ci si richiama a questa o a quella circostanza ammessa come nota per decidere se un certo predicato spetti o meno a un certo nome. Hegel sembra disposto, tuttavia, anche a fare un altro uso di *historisch* e di ‘portare dinanzi alla rappresentazione’, dal quale la purezza e l’oggettività della scienza non viene necessariamente compromessa. In virtù di questo uso, *historisch* perde la sua punta polemica e significa la funzione, propria dell’introduzione alla scienza, di (i) spiegare al punto di vista della ‘rappresentazione’ – intesa in senso generale come la forma che ogni determinazione della vita spirituale assume per la coscienza ordinaria o fenomenica – le presupposizioni a cui deve rinunciare se vuole accedere al punto di vista della ‘scienza’, (ii) fornire un’anticipazione o comprensione preliminare del corso della scienza, attraverso una delucidazione sul metodo e la partizione dello sviluppo logico in sezioni.

Dalla funzione (i) risulta che ‘portare dinanzi alla rappresentazione’ non equivale necessariamente a degradare un concetto in rappresentazione, ma solamente ‘portare il concetto della scienza vicino alla rappresentazione’, cioè mostrare, attraverso considerazioni storico-filosofiche e argomenti scettici che muovono da premesse condivise dal punto di vista della coscienza ordinaria, i limiti di questo punto di vista e la *reductio ad absurdum* della sua assolutizzazione. In base a (ii), l’elemento ‘storico’ non è l’agente nefasto che introduce indebitamente il richiamo a ‘fatti’ *nel corso* dello sviluppo e della derivazione delle determinazioni di pensiero, ma una visione

anticipatrice dell'intero, data dall'autore, che ha già completato il percorso o l'esposizione della scienza, in ausilio al lettore, che si accinge a ripetere il cammino fatto dall'autore. L'elemento *storico* di un'introduzione, in altre parole, abbraccia due aspetti: (i) la considerazione prestata ai vincoli del contesto di *comunicazione*, non la determinazione del *contenuto* o *verità* della *Darstellung*; (ii) l'anticipazione in uno *sviluppo temporale*, da scandire attraverso l'ordine didattico della lettura dell'opera, dello *sviluppo logico* della scienza. Se il lettore, assumendo l'atteggiamento che Hegel si augurava, lascia che la sua lettura sia un processo dominato dall'attenzione assoluta per lo sviluppo della Cosa stessa e arriva a comprendere i contenuti anticipati dallo 'sviluppo temporale' o in 'via preliminare', tali contenuti cessano di essere ciò che erano nello sviluppo temporale, cioè una presupposizione (un progetto *da realizzare in futuro*, un'asserzione del filosofo presa *per autorità*), e vengono giustificati all'interno della scienza, rendendo superfluo il fattore temporale dell'anticipazione.

Che cosa rimane, allora, per il termine *geschichtlich*? Vorrei proporre la seguente distinzione. Mentre *historisch* enfatizza l'aspetto soggettivo della giustificazione, per cui il *filosofo*, come soggetto individuale, si impegna a demarcare il punto di vista della logica – i.e., la tesi che il pensare è oggettivo – dal punto di vista della coscienza ordinaria e a passare in rassegna punti di vista filosofici che precedono idealmente il proprio, chiamati, nel *Vorbegriff* enciclopedico, 'posizioni del pensiero rispetto all'oggettività', il termine *geschichtlich* mette l'accento sull'aspetto oggettivo del punto di vista logico, o più precisamente, sul *significato effettivo* o 'logico-reale' della tesi dell'oggettività del pensare, e specificamente sul significato *spirituale* delle determinazioni di pensiero. La 'storicità' del pensare significa, in altre parole, che il pensare non deve aspettare la *Logica* per essere 'applicato' alla realtà effettiva, perché esso è già operante in essa come la sua 'rete' stabile di interrelazioni (struttura) e, in misura ancor più decisiva, come la sua 'anima' o 'pulsazione vitale' (processo). Il filosofo, o meglio 'noi' che facciamo filosofia, siamo immersi nel mondo, che è attraversato e retto dal pensare, e fin tanto che non diventiamo filosofi, trattiamo quelle che la scienza ci educa a considerare come le 'determinazioni di pensiero' *solo* come strutture 'preesistenti' – sia come leggi date al pensare soggettivo sia come forme di esperienza che precedono nel tempo i concetti della scienza – e come forze inconse che operano nella natura e nello spirito.

Nella seconda Prefazione (1831) alla *Scienza della logica*, Hegel osserva che c'è una differenza fondamentale tra il significato che l'oggettività del pensare ha nella logica naturale (o pensare naturale) e nella logica speculativa (o pensare scientifico): la differenza tra un operare istintivo e un operare intelligente e libero. L'operare conforme a istinto ha per Hegel i seguenti difetti: (i) il pensare è “spezzato (*zersplittert*) in una materia infinitamente molteplice”, cioè non è un'attività a sé trasparente ma è degradato a una forma ‘commista a’ e anzi ‘dipendente da’ una materia (i.e., un'infinita moltitudine dell'esserci esteriore, di attività, stati, etc...) fornita dalle determinazioni dello spirito finito, quali sentimento, impulsi, interessi, rappresentazioni etc. tra le quali non è stabilito un ordine necessario, conforme a fini razionali; (ii) poiché manca questo peculiare ordine conforme a scopo, che Hegel intende come una rete di punti di sostegno e di orientamento della vita dello spirito, le determinazioni di pensiero sono “come isolate, e dunque come mutevoli e intralciantisi (*sich verwirrend*), mentre procurano così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura (*vereinzelte und unsichere Wirklichkeit*)”¹⁶⁷; (iii) il difetto più rilevante, che spiega la limitatezza, la transitorietà e l'isolamento o mancanza di relazionalità, è che l'operare istintivo dello spirito non è conforme alla ‘realtà effettiva’ dello spirito, realtà che costituisce insieme il criterio interno di ciò che lo spirito deve essere: ‘sapersi’ (*Sichwissen*).

La mancanza di questo sapere di sé può essere descritta come una paradossale ‘oggettività senza oggettivazione’. Il paradosso va sciolto prestando attenzione a due ambiguità dell'espressione ‘pensare oggettivo’¹⁶⁸: (i) il pensare è oggettivo sia in quanto è *indipendente da* e anzi *contrapposto a* il ‘pensare soggettivo’ (particolare, accidentale, nel potere del nostro arbitrio), sia in quanto è ‘*in se e per sé*’, ossia spontaneità assoluta, potere illimitato di produrre il suo contenuto senza presupporre i sostrati della rappresentazione; (ii) corrispondentemente, il pensare è oggettivo sia come operare istintivo sia come operare intelligente. L'operare istintivo è ‘oggettivo’ nel senso che trascende il controllo del soggetto individuale e si estende a ogni aspetto particolare del

¹⁶⁷WdL 5/27 (17).

¹⁶⁸Per l'attenzione rivolta al duplice riconoscimento che sta alla base del concetto di ‘pensare oggettivo’ – pensare come dispiegamento inconscio e trans-individuale della realtà, pensare come autoproduzione cosciente della verità – sono debitore dello stimolante paper di Alfredo Ferrarin, *Spontaneity and Reification*.

suo essere. Ma esso non è oggettivo come operare oggettivante¹⁶⁹, nel senso che non è tale da portare il contenuto operante dell'impulso nella forma dell' 'oggettualità' (*Gegenständlichkeit*) dinanzi al soggetto¹⁷⁰, cioè nella forma in cui esso è *per* lo spirito. La forma dell' 'essere per sé', abbiamo detto, è il sapersi. Il sapersi dello spirito non è una forma riferita a un contenuto indipendente dalla forma, come può essere il sapere della 'coscienza ordinaria', affetto dalla separazione tra ciò che è 'per lei' e ciò che è 'in sé'. Il sapere dello spirito è un *sapersi*, poiché la natura dello spirito è di essere in un unico rapporto forma e contenuto, ciò che esso sa di sé e ciò che esso è effettivamente. Questo legame essenziale tra *Wirklichkeit* e *Sichwissen* costituisce la libertà dello spirito e segna al tempo stesso la differenza tra la coscienza dello spirito circa la sua essenza e la coscienza ordinaria.

L'operare istintivo non è per lo spirito ciò che esso è per l'animale, a cui assicura l'attualizzazione della finalità del genere a cui appartiene. L'operare istintivo dello spirito non è affatto, tuttavia, un residuo di natura animale nello spirito. Esso è 'la natura *logica*, che anima lo spirito'. I difetti dell'operare istintivo non derivano dalla natura logica come tale (ciò che lo spirito è *in sé*), ma dal fatto che l'operare istintivo persiste come tale e il rapporto di ciò che lo spirito è *in sé* verso ciò che esso è *effettivamente* non si eleva al rapporto di ciò che lo spirito è *per sé* con la sua realtà attuale. L'incapacità di comprendere la necessità dell'avanzamento dall'*in sé* al *per sé* genera un conflitto nell'autocomprensione dello spirito, che spezza l'unità dell'avanzamento e pone *da un lato* l'operare inconscio e *dall'altro* l'operare conscio. Se lo spirito non colma lo iato tra 'in sé' e 'per sé' con il lavoro della comprensione, essa cade preda dell' 'illusione' della logica naturale. Quest'illusione consiste nell'aver un'opinione, promossa dal pregiudizio sulla formalità del pensare, che è destinata a venire rovesciata nella realtà effettiva: noi crediamo di *possedere* e *usare* le categorie nella vita – intesa come il complesso di attività teoretiche e pratiche dell'uomo – mentre in realtà sono esse che ci possiedono, senza che noi ne siamo consapevoli:

¹⁶⁹Nella 'partizione generale' della *Scienza della logica*, parlando a proposito della determinazione dell'oggetto per opera dell'Io, Hegel critica Kant e Fichte per aver rivendicato tale determinazione all'autocoscienza, intesa come Io *soggettivo*, e osserva che "l'operare oggettivante (*objektivierendes Tun*), liberato dall'opposizione della coscienza, è più propriamente ciò che in generale si può prendere per il *pensare* come tale" (*WdL* 5/59 (46)). Il pensare oggettivo, nella forma del pensare scientifico, è 'oggettivante' sia nel senso che produce autonomamente il suo oggetto o contenuto, sia nel senso che questa produzione (il processo di derivazione delle determinazioni di pensiero) prende una figura oggettiva (stabile, auto-sussistente) e determinata mediante una *Darstellung* che avviene nel linguaggio.

¹⁷⁰*WdL* 5/26 (16)

“quell’attività del pensare che c’intesse tutte le rappresentazioni, tutti gli scopi, tutti gli interessi e tutte le azioni, opera [...] inconsciamente (*bewusstlos*) (è la logica naturale)”¹⁷¹. In base alla logica speculativa, l’illusione della ‘logica naturale’ è capovolta: “il nostro pensare deve limitarsi a seconda di esse [*scil.* le determinazioni di pensiero], e il nostro arbitrio o la nostra libertà non deve volerle acconciare a modo suo (*sie...nach sich zurichten zu wollen*)”¹⁷². Ma se la logica speculativa si limitasse a rovesciare l’illusione della logica naturale, passerebbe da una forma unilaterale di dominio all’altra, dalla tesi che il pensare oggettivo è un mezzo di cui noi facciamo uso nella vita (soggettivismo) alla tesi che il pensare soggettivo è *subordinato* al pensare oggettivo e deve perciò ‘limitarsi’ rispetto ad esso (oggettivismo). È difficile credere che la tesi oggettivista riesca da sé a rendere conto di tutti i tratti che la *Logica* conferisce all’operare intelligente e libero: illimitatezza della forma, fluidità e connettività dei contenuti, unità mediata o esplicita della forma della soggettività (l’autoriferimento cosciente del pensare) e del contenuto operante (la sostanzialità del pensare) nella forma dell’oggettualità, cioè in un’ esposizione che traduce le categorie dalla forma naturale in cui esse sono come ‘impulsi’ a quella scientifica in cui esse possiedono la stabilità di ‘oggetti logici’.

Se tralasciamo il contesto circostanziale della seconda Prefazione, motivata evidentemente dall’intento di far fronte a quella che Hegel avvertiva come una minaccia della sua epoca, vale a dire la minaccia del soggettivismo, e ci concentriamo sul significato generale della logica, non potrà sfuggire che essa mostra ben di più della subordinazione del pensiero soggettivo. La logica speculativa ha a che fare col pensare puro o pensare come tale (in sé e per sé). Più precisamente, però, tale logica è il pensare puro, in quanto esso indaga se stesso. Quest’indagine è il significato scientifico del pensare. La scienza del pensare puro non riflette semplicemente *su* un tema dato (in questo caso, il pensare), ma è autoriflessiva. Per il pensare puro, indagare se stesso significa sapersi, e sapersi è lo stesso che pensare se stesso. Questa riflessività o relazione a sé è inseparabilmente oggettiva e soggettiva: è oggettiva, perché il pensare è un’attività che produce il suo oggetto (le determinazioni di pensiero, gli ‘oggetti logici’); ma è altrettanto soggettiva, perché il pensare produce il *suo* oggetto mediante un processo di *auto-determinazione*, che consiste in un’attività di produrre distinzioni –

¹⁷¹WdL 5/26 (15)

¹⁷²WdL 5/25 (15)

tra un prodotto e l'altro, e tra prodotto e processo - che si sviluppa senza traccia di passività, cioè senza venire determinata da altro.

L'appropriazione hegeliana della 'rivoluzione copernicana' di Kant non ha a che fare con l'acquisizione di un metodo trascendentale o con una tesi sulla *dipendenza* delle strutture dell'oggettività dalle forme del pensare soggettivo¹⁷³, ma piuttosto nella tesi che la soggettività deve *risultare* come il *vero significato* dell'oggettività. Quale 'soggettività' Hegel abbia in mente, è emerso dal significato di 'pensare oggettivo' che ho cercato di chiarire: il pensare è oggettivo nel senso che è un'attività che non è detenuta da soggetti individuali ed anima quello che Hegel chiama un 'contenuto sostanziale', cioè la base universale, immanente e non transitoria di tutte le cose naturali e spirituali. Ma il pensare oggettivo non è solo questo, poiché nell'esercitarsi esso produce¹⁷⁴ le sue determinazioni nel corso di un processo che *risulta* essere uno sviluppo, cioè un avanzamento dall'in sé (l'essere) al per sé (l'Idea). La soggettività con cui la logica ha a che fare, quindi, è sapersi, autocoscienza, ma non è né quella di un soggetto empirico che scrive o legge la logica, né quella di un Io-penso che legifera le regole del pensare, bensì quella che Hegel chiama "pura autocoscienza che si sviluppa (*das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein*)"¹⁷⁵, ossia il pensare puro, in quanto perviene a pensare ciò che esso è *in verità*: processo o Idea assoluta.

La delucidazione del peculiare significato soggettivo del pensare oggettivo mi permette di ritornare sulla tesi del significato spirituale del pensare, con la quale ho tentato di spiegare il carattere *geschichtlich* dell' 'atto libero' del soggetto che si risolve

¹⁷³Cfr. R.Pippin, *Hegel's Idealism* (1989), p.114; R.Brandom, *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, in *Tales of the Mighty Dead*, (2002), pp.178-209; K.Brinkmann, *Idealism Without Limits*, (2010), pp. 5, 257.

¹⁷⁴Sulla dissoluzione hegeliana della tripartizione aristotelica di teoria, produzione e prassi, si veda A.Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, (2001), pp.16-27, 96-101. La classificazione che Aristotele offre nell'*Etica Nicomachea* sembrerebbe effettivamente dissolta nella scienza logica, dove il pensare è un *operare* dell'universale che è il fine di se stesso (il pensare come puro elemento logico) e che *produce* determinazioni di pensiero, le quali a loro volta *indagano* se stesse. In termini aristotelici, potremmo dire che nella *Logica* è all'opera un 'intelletto *produttivo*', il cui produrre (*poiein*) ha un significato universale, che abbraccia tutti i sensi di essere-in-atto, che assumono invece una figura discreta nella sfera *etica* della prassi, dei *bioi* come modalità molteplici di vita umana. Penso, però, che la distinzione tra teoria, produzione e prassi non venga dissolta o resa priva di significato nella sfera della filosofia dello spirito, e precisamente nella differenza tra lo spirito oggettivo e lo spirito assoluto, anche se non viene pensata nei termini di una 'tripartizione', ma piuttosto in quelli del processo di una crescente idealizzazione del dato da parte dello spirito, fino al punto in cui, nell'Idea della filosofia che forma il terzo sillogismo del sistema, i tre modi di attività tornano a coincidere. Tuttavia, nella misura in cui il sapersi dell'Idea come spirito è fondamentale per comprendere la scienza logica come scienza ultima e le determinazioni spirituali del conoscere e dell'agire trovano la loro fondazione nella scienza logica, è necessario rivedere anche l'impressione che i tre modi di attività siano 'dissolti' *sic et simpliciter*.

¹⁷⁵WdL 5/42 (31)

a filosofare. La digressione sulla differenza tra operare istintivo e operare intelligente, illustrata dalla seconda Prefazione, ci ha permesso di determinare il ‘significato spirituale’ del pensare come il progresso da uno stadio in cui esso opera inconsciamente, come ‘natura logica’ o ‘in sé’, a uno stadio in cui esso viene saputo, o meglio, viene a sapersi, attraverso forme di vita umana caratterizzate da una gradualità crescente di autocoscienza, al culmine della quale sta la ‘scienza’ o ‘filosofia’. L’avanzamento dall’in sé al per sé, che appartiene *sia* alla vita dello spirito *sia* al corso della logica, ha tre implicazioni importanti: (i) la determinazione del significato spirituale del pensare richiede di prendere in considerazione non solo la modalità *pura* del pensare, cioè il modo in cui l’elemento logico è studiato nella logica, ma l’intero sistema della scienza (la logica e la ‘filosofia reale’), in cui il pensare si presenta sia come *puramente* logico sia come ‘logico-reale’; (ii) il punto di vista da cui la logica deve venire considerata è uno solo, ed è l’oggettività del pensare, ma lo stesso punto di vista permette di guardare al pensare in modi differenti, a seconda se l’Idea, che costituisce lo stadio in cui l’oggettività del pensare ha reso totalmente esplicita la sua verità, ed è dunque l’unico oggetto e soggetto della logica, venga indagata dalla logica come ‘scienza prima’ (la scienza dell’Idea assoluta come struttura preformatrice delle forme della natura e dello spirito finito) o dalla logica come ‘scienza ultima’ (la logica come scienza della modalità onnipervasiva dell’Idea, spirito assoluto che lascia dietro di sé le scienze dello spirito finito e riconosce la logica come Idea della filosofia), o, per usare altre espressioni hegeliane, tra la logica come ‘regno del puro pensiero’ e la logica come ‘coscienza che lo spirito ha della sua pura essenza’; (iii) il significato spirituale del pensare non è affatto esaurito dalla sua storicità.

III.4 Atto libero e storicità dello spirito

Vorrei concentrarmi sull’ultima implicazione. Lo spirito è il carattere della processualità dell’Idea, per cui essa si muove dall’in sé al per sé, dall’operare inconscio al sapersi. Hegel mostra di essere consapevole dell’aspetto storico di questo processo, quando nella prima Prefazione alla *Logica*, scrive che “v’è un periodo nella formazione di un’epoca (*Bildung einer Zeit*), così come nell’educazione di un individuo (*Bildung des Individuums*), in cui si tratta soprattutto dell’acquisizione e dell’affermazione del

principio nella sua intensità non sviluppata”¹⁷⁶. La stessa attenzione al tema dell’educazione dell’individuo è presente nell’Introduzione generale, dove Hegel suggerisce due modi di leggere la logica, stabilendo il confronto della logica con la grammatica: come la grammatica ha un significato se è considerata come un sistema di regole astratte ed un altro se attraverso di essa si conosce l’espressione dello spirito di un popolo, così la logica ha un significato astratto se l’individuo si accosta ad essa per la prima volta, considerandola un’indagine isolata intorno alle determinazioni di pensiero (il regno delle ombre), e un significato concreto se l’individuo torna alla logica dall’esperienza delle scienze. Nell’introduzione generale, la determinazione di ‘primo’ e ‘ultimo’ in riferimento alla logica equivale alla distinzione tra astratto e concreto e sembra dipendere prevalentemente da uno sviluppo temporale del sapere, perché il contesto della trattazione è la storia dell’individuo e il rapporto dello spirito soggettivo con lo studio della logica. A ben vedere, però, ciò che è in gioco non è l’ordine temporale di apprendimento, ma ‘l’estensione, la profondità e l’ulteriore significato’¹⁷⁷ della logica. Nel sistema, e specialmente nei tre sillogismi finali dell’*Enciclopedia* del 1830, è ancora più evidente che la determinazione della logica come ‘scienza prima’ o ‘scienza ultima’ non riguarda il tempo, ma il *vero* significato dell’Idea come l’Idea della filosofia (*Enc.* § 577) e il modo più adeguato di comprendere il sistema.

L’aspetto propriamente storico copre solo fino a un certo punto il processo di educazione dello spirito. Esso esprime certamente il rapporto di ciò che lo spirito è in sé con ciò che esso è effettivamente, nella forma di un mondo concreto, i cui diversi aspetti vengono indagati dalla filosofia dello spirito oggettivo, che include la filosofia della storia come suo culmine. Proprio queste parti della filosofia, tuttavia, mostrano che la storia (*Geschichte*), come esplicazione dello spirito nel mondo e nel tempo, non completa la *Bildung* coinvolta nel rapporto dell’effettualità dello spirito col suo sapersi. Lo spirito oggettivo, in quanto è spirito, possiede indiscutibilmente forme di sapere teoretico e pratico, ma queste hanno un contenuto finito, che abbraccia l’esteriorità del pensare nell’elemento della coscienza e del volere umani: i principi costituzionali degli Stati, i costumi che regolano il comportamento degli individui gli uni verso gli altri e verso le autorità, il rapporto pratico degli uomini con la natura e il modo in cui essi agiscono su di essa come un mezzo per la soddisfazione dei loro bisogni, i diritti privati

¹⁷⁶WdL 5/14-15 (5) (traduzione modificata).

¹⁷⁷WdL 5/53 (41).

relativi ai bisogni finiti, le tecniche e le scienze non filosofiche. Quando lo spirito è capace di riflettere o pensare sulle sue forme esteriorizzate, esso sa compiutamente se stesso, sospende l'esteriorità dell'elemento oggettivo-mondano e la sua *Bildung* diventa un movimento di 'ritorno a sé' (l'elevazione all'operare intelligente e libero), che Hegel descrive nei termini di un 'andare-in-sé' (*Insichgehen*). Questo movimento non significa il dirigersi verso un luogo di interiorità che esclude l'esteriorità, perché all' 'interiorità' come 'luogo' della libertà del pensare lo spirito *arriva* solo mediante l'elaborazione dell'esteriorità e la comprensione di un significato oggettivo che è tanto interno quanto esterno. L'interiorizzazione, inoltre, non si sottrae per Hegel al movimento inverso dell'esteriorizzarsi, che consiste nel portare l' 'interiorità', il pensare, all'oggettualità, cioè all'*esposizione* dei pensieri oggettivi come oggetti logici articolati nel linguaggio specifico della filosofia, linguaggio che a sua volta può diventare, nella storia della filosofia, il materiale malleabile di ulteriore riflessione, di perfezionamenti e rifacimenti¹⁷⁸. La rilevanza dell' 'andare-in-sé', dunque, risiede nello stabilire non una mutua esclusione tra interno ed esterno, ma una direzione del movimento: la mèta dello spirito non sono le sue opere, ma la sua stessa attività, il sapersi. Il riconoscimento di questa mèta comporta da ultimo, per lo spirito, il togliimento della sua storicità, poiché l'attività che lo spirito libero fa oggetto del suo sapere è la sua essenza o natura logica, e la natura logica non accade nel tempo ma è eterna, ed è eterna perché è l'attività illimitata dell'Idea, che *comprende* il tempo come forma determinata che il pensare oggettivo assume nella natura e nello spirito finito. Lo spirito non è eterno nel senso che possiede una forma di esistenza *al di fuori* della storia, né ha luogo *nella storia* perché accade nel tempo. Lo spirito accade nel tempo perché *ha una storia*, ed ha una storia per via di ciò che esso è, vale a dire perché esiste solo nell'elaborazione della sua forma immediata, data (lo spirito naturale), e quest'elaborazione è il processo di elevarsi dall'operare impulsivo all'operare intelligente e libero. Nella misura in cui il processo raggiunge la forma del pensare autocosciente (sapersi), lo spirito ha compreso il significato essenziale della sua storia ed è in ciò eterno.

¹⁷⁸Sul tema del linguaggio nella molteplicità di aspetti della filosofia hegeliana, si veda la raccolta di saggi, edita da Jere O'Neill Surber, *Hegel and Language*, SUNY, (2006); per una rassegna ragionata delle pubblicazioni meno recenti, cfr. A.Ferrarin, "Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema," in *Teoria* 7/1, (1987), pp.139-59; in particolare, sul rapporto tra linguaggio e *Logica*, sono notevoli i lavori di S.Houlgate, *The Opening* (2006), pp.72-102; A.Ferrarin, "Logic, Thinking, and Language," in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegelkongress 2005*, hrsg. v. R. Bubner u. G. Hindrichs, Stuttgart 2007, 135-58; F.Chierighin, (2011), pp.73-83.

Poiché il significato spirituale del pensare non si esaurisce nella concretezza dell'elemento storico, l' 'atto libero' di risolversi al pensare puro non è *solo* un atto storico, compiuto da un soggetto pensante finito, che può o meno scegliere di filosofare. L'atto storico, infatti, è un 'libero atto del pensare' (*Enc.* §17). Poiché esso è libero e ciò che esso dischiude (la libertà del pensare) costituisce l'essenza atemporale dell'atto stesso, esso *toglie* la sua storicità per il semplice fatto di esercitarsi. Questo 'toglimento' è descritto da Hegel come l'apprendimento della semplicità del pensare, apprendimento 'reso possibile' dall'astrazione da ogni concezione *determinata* del pensare. L'astrazione consiste nel mostrare la nullità delle presupposizioni che ostacolano l'esercizio dell'atto libero del pensare. La mia tesi è che l'apprendimento della semplicità del pensare ha un carattere atemporale e questo carattere è confermato dall'autoriferimento dell'astrazione, che nell'esercitarsi deve astrarre anche da se stessa, cioè dal fatto di costituire la 'precondizione' dell'apprendimento. Nell' 'atto libero' l'astrazione e l'apprendimento della semplicità del pensare coincidono, sono espressione di un'unica e medesima libertà.

III.5 Atto libero e riflessione (*Nachdenken*)

L'introduzione e l'inizio del 'concetto preliminare' dell'*Enciclopedia* del 1830 (§§1-25) mostrano che l'apprendimento in questione è reso possibile da una forma specifica del pensare, che Hegel chiama 'riflettere' (*Nachdenken*): "il pensare *riflettente*, che ha per suo *contenuto* e porta alla coscienza *pensieri* come tali"¹⁷⁹. Il riflettere non è identico con la forma del pensare oggettivo, con cui ha a che fare la *Logica*, ma prende necessariamente in considerazione un significato più ampio di pensare. Il riflettere sembrerebbe avere una portata più ristretta del pensare logico, poiché, invece di essere l'attività illimitata del pensare come tale, è una modalità peculiare del pensare, diversa dal pensare che anima tutte le cose naturali e spirituali e, in particolare, dal pensare che effettua il contenuto umano delle forme della coscienza (sentimento, intuizione, rappresentazione, volontà, etc...). In realtà, il riflettere non è una modalità del pensare accanto ad altre attività dello spirito, ma il processo mediante cui il pensare oggettivo viene mutato da uno stadio inconscio, in cui esso è un unico e medesimo contenuto che

¹⁷⁹*Enc.* §2 A: "das *reflektierende* Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem *Inhalte* hat und zum Bewußtsein bringt" (TW 8/42).

opera in tutte le forme ma non appare nella forma del pensiero, a uno stadio conscio, in cui esso appare come l'attività del soggetto pensante, l'Io, che porta a coscienza la vera natura delle cose nel produrre universali determinati attraverso una serie di passaggi di forma (sensazioni-rappresentazioni-pensieri-concetti) fino a raggiungere il punto di vista in cui gli universali determinati appaiono come prodotti del pensare oggettivo, e questo punto di vista è il cominciamento della filosofia (§§20-24).

Il pensare come *Nachdenken* risulta avere due distinti significati. (1) Da un lato, riflettere è l'attività che conduce da ciò che è primo 'per noi', cioè l'esperienza e il punto di vista della coscienza ordinaria, a ciò che è primo 'per sé', cioè il pensare oggettivo, e precisamente l'Idea. Riflettere, in questo senso, ha tre caratteristiche: primo, avviene nell'ordine del tempo, in cui le rappresentazioni precedono i concetti; secondo, presuppone un materiale dato (nella sensazione, intuizione, rappresentazione) che esso deve alterare, per portarlo nella forma del pensiero; terzo, esso non è una prerogativa della filosofia, poiché la ricerca di un universale nella molteplicità indeterminata di oggetti e fenomeni particolari è un bisogno condiviso da attività diverse dalla filosofia, come l'apprendimento della grammatica, l'attuazione di uno scopo, la valutazione di un comportamento come il caso di una regola, la spiegazione dei fenomeni della natura, la determinazione dei diritti e dei doveri che regolano l'operare umano (*Enc.* § 21 Z). (2) Dall'altro lato, riflettere non è solo il processo in cui il pensare *perviene* dalla forma mista in cui esso è presente nell'esperienza alla forma della filosofia come 'considerazione pensante degli oggetti'; riflettere è anche la modalità peculiare *della* filosofia, in quanto espone il suo unico oggetto, l'Idea, nella totalità delle sue mediazioni (*Enc.* §18): l'Idea in sé e per sé (pensare puro), l'Idea nel suo essere altro (natura), l'Idea che nel suo altro è per sé (spirito).

Secondo il primo significato di riflessione, l'atto libero con cui l'Io si decide a filosofare appare come il risultato dell'esperienza e dell'educazione, e in questo senso è storico, poiché il riflettere è la condizione a cui esso deve la sua genesi. In base al secondo significato, l'atto libero contiene solo la parvenza di una separazione tra il pensare come oggetto e il soggetto filosofante, parvenza che viene incoraggiata dall'accezione di riflessione come attività dell'Io, che può o meno fare del pensare il suo oggetto, come oggetto particolare tra altri oggetti. Che il cominciamento della filosofia implichi una simile relazione esterna, per Hegel è una parvenza, nel senso di

qualcosa di transitorio e privo di un significato per la scienza: transitorio, perché dipende soltanto dall'andamento di quella riflessione che richiede il tempo; privo di un significato scientifico, perché la scienza ha un andamento autoriflessivo o circolare, in virtù del quale il cominciamento della filosofia (l'atto libero) viene derivato come il risultato della stessa, cioè come la decisione dello spirito assoluto di esporre, nella persona del filosofo, la *Scienza della logica*.

L'atto libero è atemporale non solo perché deve emergere dall'auto-esposizione dell'Idea, che produce eternamente se stessa, ma anche perché la riflessione secondo la prima accezione è ambivalente: il suo *terminus a quo* è nel tempo, e può essere constatato come un fatto empirico che ha luogo nell'educazione di ogni individuo, ma il suo *terminus ad quem* è eterno, perché lo spirito padroneggia il tempo¹⁸⁰ e porta a coscienza la 'vera natura dell'oggetto', la 'Cosa' (*Enc.* §§21-22). Se la riflessione applica questa trasformazione del proprio contenuto anche a se stessa come 'attività dell'universale' (§23 A), ne segue immediatamente che la Cosa o la vera natura del pensare non è la *mia* attività, ma il pensare oggettivo (§24).

L'astrazione dalle presupposizioni ha la stessa natura autoreferenziale della riflessione: essa è sì l'atto *di* un soggetto che esiste come pensante (un Io, § 20), e si decide a filosofare (§17), ma non è l'atto compiuto *da* un pensante; esso è "l'atto libero del *pensare*" (§17), che è "compiuto *dalla libertà (durch Freiheit)*" (§ 78 A, il corsivo è mio). Che il soggetto si decida a pensare in modo puro, può essere considerato un che di arbitrario, perché il soggetto *può* scegliere di filosofare, *ma può anche* scegliere di impegnarsi in una forma di pensare diversa dalla filosofia. Ciò a cui il soggetto si risolve, tuttavia, non dipende affatto dal suo arbitrio. La riflessività dell'atto di sospendere le presupposizioni consiste nel fatto che un atto soggettivo esibisce la nullità della dimensione arbitraria, particolare, soggettiva dell'atto stesso. Non appena l'atto libero viene compiuto, il soggetto viene 'mutato' dal suo atto, nel senso che si libera di ogni sua particolarità e si eleva al punto di vista in cui il pensare come tale produce il primo concetto della scienza. Nel compiere l'atto, il soggetto abbandona immediatamente ogni potere sul contenuto pensato, perché il contenuto non è un

¹⁸⁰Padroneggiare il tempo' non significa manipolare e controllare il tempo; significa, per lo spirito infinito, comprendere che l'essenza del tempo è la stessa dello spirito, il Concetto come negatività assoluta, e, per lo spirito finito, tradurre la negatività dall'elemento esterno, la successione, nell'elemento interno, il pensare.

costrutto del pensatore, né a rigore solo un ‘pensato’, ma la Cosa stessa. Risolversi a pensare in modo puro, quindi, significa, per il soggetto pensante, lasciare che la Cosa (il pensare come attività dell’universale) abbia libero gioco in lui, la piena identificazione dei pensieri del soggetto (che scrive o che legge la logica) con l’universale, che è il contenuto identico in tutti gli individui.

Vorrei concludere la discussione sulla motivazione alla filosofia con alcune considerazioni su due punti: (i) la relazione tra filosofia e l’ambito di ciò che *non* è filosofia alla luce del concetto hegeliano di ‘riflessione’ come *Nachdenken*, (ii) la questione se lo scetticismo esaurisca il significato della motivazione dell’atto libero del pensare.

III.6 Il *Nachdenken* e il suo altro

La nozione di un ambito di ciò che è ‘*altro* dalla filosofia’ è particolarmente problematica, perché sembra promuovere la possibilità di fare due assunzioni che il concetto hegeliano di ‘*Nachdenken*’ invita a deporre: l’assunzione che esista un *confine* netto e fissato tra filosofia e il suo ‘altro’, e, come conseguenza di ciò, l’assunzione che questo ‘altro’ sia *irriducibile* alla filosofia. Rispetto a quello che Hegel chiama il ‘mondo delle rappresentazioni’ o il punto di vista della coscienza ordinaria, la relazione in questione appare come una relazione spaziale tra il tutto e le sue parti: la realtà è tutto ciò che c’è, in questo tutto si trova il dominio delle cose umane, queste contengono anche un insieme di attività, tra le quali c’è l’attività del pensare, e una delle forme del pensare, accanto ad altre, è la filosofia. Questa descrizione ‘volgare’ della partizione del reale non entra nel merito degli ulteriori pregiudizi che la rappresentazione può farsi riguardo a ciascun elemento della partizione, ma l’assunzione stessa della realtà come un tutto da spartire è un pregiudizio che richiede, per essere contrastato, una chiarificazione della nozione di ‘altro dalla filosofia’. Questo ‘altro’ può significare: (i) un mondo o realtà oggettiva indipendente dal pensare umano; (ii) il tema della filosofia; (iii) le forme di attività diverse dalla filosofia. C’è uno tra questi tre significati di ‘altro’ che è compatibile col ‘riflettere’ hegeliano? La mia tesi è che l’unico sia il terzo e che la forma di alterità che esso presenta non sia ‘irriducibile’ (cioè, non va presa come un dato sottratto a ogni concettualizzazione). Il primo significato implica un’asserzione di realismo che, da un lato, è una trivialità (il minimo che si possa dire della ‘realtà

oggettiva', non ciò che essa è in verità) ossia un fatto ammesso sia dalla coscienza ordinaria sia dal filosofo, dall'altro, presenta il problema di essere solo un'asserzione, che, se viene presa come un'assunzione teorica, diventa dogmatica. La filosofia non può accontentarsi di un fatto espresso da un'asserzione. La *Fenomenologia* deve spiegare come la coscienza ordinaria si innalzi da quel fatto al punto di vista della scienza. La scienza, a sua volta, deve esporre la genesi di quel fatto e mostrare che esso non ha verità. Per farlo, essa compie una serie di passaggi così ricostruibile: (i) criticare la tesi del realismo metafisico che il mondo esiste come una totalità fissa di oggetti indipendenti dalla mente mediante la distinzione tra pensare oggettivo e pensare umano come pensare di una mente (hegelianamente, uno spirito soggettivo), (ii) chiarire la differenza tra verità e corrispondenza a un mondo indipendente dal pensare soggettivo, (iii) spiegare come il pensare umano arrivi a distinguersi da qualcosa come una realtà indipendente attraverso il sorgere della coscienza, (iii) indicare, mediante una 'teoria della conoscenza' articolata sia nella trattazione logica del conoscere sia nella filosofia dello spirito, l'unilateralità del realismo epistemologico (la tesi che noi possiamo conoscere il mondo così come è descritto dal realismo metafisico), (iv) mostrare, attraverso il *Nachdenken*, che il pensare umano è più ricco di quanto il realista creda, cioè che il pensare umano non è *solo* umano, ma può *elevarsi* al punto di vista dello spirito assoluto e *diventare* ciò che pensa i pensieri dell'Idea (il pensare oggettivo nella totalità delle sue manifestazioni), in quanto le determinazioni che esprimono l'identità di pensare e cosa sono *altrettanto* i prodotti del nostro spirito.

Il significato di 'altro' come tema della filosofia è inammissibile, perché per Hegel il tema non è altro che la verità, e la verità è non solo la mèta, ma l'oggetto della filosofia. Occorre osservare, però, che questa risposta è sì corretta, ma insoddisfacente, finché non viene resa esplicita la concezione idealista della verità come *processo* avente la 'figura del sé', 'pura autocoscienza che si sviluppa'; è su questa concezione che si misura la differenza tra Hegel e altre tesi sulla verità, come quella aristotelica, che sostiene la *relazione* tra l'ambito del pensare e quello dell'essere, ma non la loro completa 'identità nel processo'¹⁸¹, o le tesi semantiche, incentrate sulla relazione *linguaggio-realtà* e l'indipendenza della verità dalle nostre capacità *epistemiche*. Un'ulteriore distinzione va fatta riguardo al 'tema', se il suo 'esser-altro' dalla filosofia

¹⁸¹Ferrarin osserva che l'identità di *esse ed intelligi* vale per Aristotele solo al livello noetico dell'apprendimento delle essenze; cfr. A.Ferrarin, (2001), pp.172-80.

sia da intendere (i) come correlatività (il tema è lo scibile rispetto al sapere), (ii) come indipendenza del mondo rispetto al pensare (secondo la tesi realistica menzionata sopra), (iii) come trans-storicità della Cosa stessa rispetto al carattere condizionato di ogni impresa o progetto che appaia nella storia della filosofia, (iv) come differenza tra la ‘sostanzialità’ della verità e l’attività, o il ‘filosofare’, come a volte Hegel la chiama, mediante cui la verità diviene il sapere di sé, l’Idea che pensa se stessa o ‘scienza’. La tesi della correlatività tra sapere e saputo non è adeguata a determinare secondo Hegel il rapporto della filosofia col suo tema (la verità), poiché la filosofia non può *riguardare* il proprio tema, ma deve essere l’auto-svolgimento del tema, e il tema non è uno dei termini della relazione, ma l’intera relazione. Nel saggio giovanile di Hegel sullo scetticismo è proprio l’idea della ragione come intero di una relazione che sta alla base del fatto che la filosofia non soccombe ai troppi scettici del diallele e del regresso: la differenza tra dogmatismo e filosofia è che il primo tende, (i) ad assolutizzare solo uno dei *relata* in una relazione di conflitto, (ii) a realizzare l’assolutizzazione mediante la posizione di un fondamento, mentre nel caso della filosofia (i) nessuna delle parti della relazione è il fondamento dell’altra (risposta al troppo del diallele), (ii) la ragione, poiché non sta in relazione con un opposto, non ha bisogno di esigere un fondamento da porre come un terzo nella sfera degli opposti e di ripetere all’infinito l’esigenza del fondamento (risposta al troppo del regresso). La ragione fondamentale per cui Hegel respinge la tesi che caratterizza il tema della filosofia nei termini di relazioni di dipendenza o indipendenza dal pensare, abbiamo visto, è che essa orienta fin dall’inizio la filosofia sul problema dell’accesso mentale alla realtà, facendo assunzioni ingiustificate su cosa significa pensare, su cosa significa realtà oggettiva, sul rapporto tra pensare e conoscere.

Il punto della trans-storicità del vero rispetto alla successione storica delle forme di filosofia coinvolge un complesso di problemi, che qui mi limito a menzionare: (i) l’implausibilità del preteso *isomorfismo* tra sviluppo della filosofia nell’elemento storico e sviluppo puramente logico delle categorie (*Enc.* §14); (ii) la necessità di *integrare* l’autoriflessione dello spirito, in cui l’alterazione della forma (l’Idea della filosofia) modifica anche il contenuto, e il contenuto sostanziale della verità nell’idea paradossale di un’eternità che si sviluppa; (iii) il problema se la storicità dello spirito richieda un carattere ‘aperto’, cioè senza una fine decisa, il che *escluderebbe* il significato eterno

della circolarità del sistema e abbatterebbe la tesi che le forme storiche della filosofia siano tutte espressioni particolari di un'unica eterna Idea della filosofia¹⁸².

In ciò che precede ho trattato la differenza tra la 'sostanzialità' del vero e l' 'autocoscienza' del vero, che formula in maniera generale il secondo problema relativo alla trans-storicità del vero, come la differenza tra operare istintivo e operare intelligente e libero. Ho anche suggerito che l'alterità tra 'sostanza' e 'soggetto' viene meno quando i 'pensieri' del soggetto, in quanto è impegnato nel 'filosofare', e il 'pensato' (il pensare stesso, nella logica, e l'intelligibilità di ciò che è, nella filosofia reale) si dimostrano essere l'unico e il medesimo pensare oggettivo nella forma del 'pensare scientifico'. Ma questa soluzione della differenza nella scienza è ritenuta essere insufficiente da Ferrarin¹⁸³, che ha cercato di problematizzare la differenza in esame, portandola nella forma di un paradosso: il pensare come suprema attività deve volgersi da sé in passività. In altre parole, l'Idea assoluta (la verità per sé) deve sdoppiarsi, cioè rendersi pensare inconscio (verità in sé) e sapersi come inconscio. Il paradosso della passività genera,

¹⁸²Per una valutazione critica dell'idea hegeliana di storia della filosofia, si veda A.Ferrarin, (2001), pp.34-54; K.Brinkmann, (2010), pp.250-253. Ferrarin identifica e mette in questione le seguenti assunzioni: (i) la tesi del parallelismo tra sistemi della storia della filosofia e la deduzione logica delle determinazioni di pensiero, (ii) la 'metafisica del tempo' che permette a Hegel la soluzione dell'antinomia tra l'eternità della verità e la sua apparizione nel tempo, (iii) l'idea della tradizione come successione continua di stadi omogenei di un progresso irreversibile di auto-rivelazione della ragione o Idea, (iv) la nozione di *vis veri* o costrizione della Cosa stessa. Ritengo che Ferrarin abbia ragione nell'osservare che l'assunzione (i) non è né dimostrata né realmente praticata da Hegel, a eccezione che nel cominciamento della scienza, dove il puro essere è il corrispettivo logico dell'essere parmenideo. Trovo convincente l'interpretazione caritatevole della tesi del parallelismo nei termini di un'escogitazione retorica che Hegel userebbe per contrastare la maniera di considerare la storia della filosofia come una raccolta di opinioni del passato e per mettere in rilievo la sua convinzione che la storia non è regolata dal caso. Concordo con Ferrarin anche sulla necessità di considerare non solo l'aspetto di continuità della tradizione, ma anche la sua virtuale discontinuità. Non mi è chiaro, però, se Ferrarin consideri la 'metafisica del tempo' come un'assunzione ingiustificata *tout court* o un'assunzione non giustificata *relativamente* alla storia della filosofia ma giustificata nel sistema; in altre parole, se l'assunzione sia 'ingiustificata' nella *storia* della filosofia perché presuppone la sua dimostrazione nella *filosofia* o se sia 'ingiustificabile', perché (a) darebbe luogo all'idea della progressione teleologica delle filosofie determinate come espressioni di un'unica verità che sviluppa se stessa, e (b) farebbe del tempo un elemento non vero dell'Idea. Il problema di Ferrarin con la trattazione hegeliana del tempo è che l'*Aufhebung* del tempo nell'eternità tende a eliminare il significato del tempo come successione aperta o inconclusa (p.232). Riguardo alla quarta assunzione, Ferrarin coglie con finezza due somiglianze e due differenze tra Hegel e Aristotele. Le somiglianze sono: (i) l'idea teleologica per cui è l'emergere della verità, e non la storia, a fungere da criterio del confronto con i filosofi del passato, (ii) la convinzione che gli uomini sono in parte passivi, in parte attivi, rispetto alla verità. Le differenze sono: (i) per Hegel la verità non appare naturalmente e la *vis veri* non è un principio immediato e indimostrabile, ma è ciò che resiste alle obiezioni scettiche attraverso il duro lavoro che il soggetto individuale intraprende per farla emergere, (ii) per Hegel il vero non è uno dei quattro significati principali dell'essere, ma un intero processo, unico e insieme concreto, di adeguazione del concetto e dell'oggettività, al termine del quale la verità riacquisisce il carattere fenomenico che aveva 'naturalmente' (senza il lavoro della soggettività moderna) in Aristotele.

¹⁸³A.Ferrarin, *Spontaneity and Reification. Hegel on Thinking*, (paper in corso di pubblicazione).

secondo Ferrarín, un'aporia: il pensare, precisamente l'elemento logico che è la modalità universale dell'Idea assoluta, immanente alle sue incorporazioni nelle forme naturali e spirituali finite, non può essere 'elemento logico-reale' ed 'elemento puramente logico' *nello stesso tempo*. In altre parole, il pensare oggettivo è un 'contenuto sostanziale', l'elemento logico come 'la ragione di ciò che è', la modalità universale che permane nelle manifestazioni particolari dell'Idea. Il contenuto è permanente, ma c'è una differenza enorme tra la forma inconscia e quella conscia, e il contenuto non può essere entrambe le forme allo stesso tempo. La forma inconscia corrisponderebbe all'appropriazione hegeliana del 'nous passivo' di Aristotele: il pensare oggettivo come *intelligibilità* (l' in sé) delle cose finite e come *operare* dell' in sé nell'elemento logico-reale. La forma conscia è l'equivalente del 'nous attivo': il pensare oggettivo come 'scienza', e in particolare la logica come scienza prima e scienza ultima del sistema, cioè l'Idea della filosofia come autoproduzione consapevole della verità.

Vorrei proporre, da un punto di vista interno a Hegel, l'abbozzo di una possibile soluzione dell'aporia in due passi. Il primo passo consiste nell'analisi dell'espressione che sembra generarla: 'allo stesso tempo'. Quest'espressione può significare: (a) simultaneità di cose o eventi nel tempo, (b) il tenersi insieme o l'inseparabilità di due membri di una contraddizione in un unico movimento, (c) l'istantaneità o il prodursi tutto d'un sol colpo, senza aver bisogno di una successione nel tempo. Il secondo passo consiste nell'esaminare quale di questi significati sia rilevante per comprendere il contenuto dell'Idea in relazione alle sue forme ('sostanzialità' o attività inconscia e 'soggettività' o attività conscia). Il significato (c), che abbiamo visto essere rilevante per comprendere la relazione immediata tra atto libero del pensare e cominciamento della filosofia, non è altrettanto appropriato per comprendere il concetto di 'Idea', poiché l'Idea non è tutta d'un solo colpo, ma un processo (anche se non un processo deve la sua esistenza ad uno sviluppo temporale). Neanche il significato (a) è rilevante per due ragioni: (i) l'Idea non solo non è una cosa o un evento, ma nemmeno *un* processo distinto da altri che *accade* nel tempo; l'Idea si *sviluppa* nel tempo e *comprende* il tempo come un aspetto o un modo necessario *entro* il processo *eterno* di articolazione delle sue modalità fondamentali, (ii) poiché sia la forma inconscia (l'elemento logico-reale) sia la forma conscia (l'elemento logico puro nella logica come scienza prima e

l'elemento logico-reale compreso nell'Idea di filosofia, ossia la logica come scienza ultima) sono processi ugualmente eterni, il problema se esse possano o meno essere simultanee diventa superfluo. Poiché il processo è eterno, così come sono eterne le sue due differenti forme, l'Idea non *ha* un contenuto, che cade nella successione temporale dall'inconscio al conscio, ma è il *dispiegarsi* del contenuto, cioè la comprensione della necessità assoluta del passaggio dal primo al secondo. Il nesso tra tempo ed eternità è eterno (esiste necessariamente in virtù dell'essenza processuale dell'Idea) e il tempo da sé non modifica l'eternità né della forma inconscia né della forma conscia. La successione nel tempo dall' inconscio al conscio non coinvolge le *forme* come tali, ma la storia dell'individuo; il concetto di *Nachdenken* mostra, nondimeno, che anche nel caso dell'individuo, che si eleva dall'operare istintivo all'operare intelligente, ciò che conferisce significato o verità al *Nachdenken* non è il tempo, ma la *liberazione* dal tempo che si compie nel tempo.

Non mi è chiaro se alla base dell'aporia sollevata da Ferrarin vi sia una perplessità circa la 'metafisica del tempo' di Hegel o il dubbio che il contrasto tra forma inconscia e forma conscia costituisca una contraddizione problematica, che *non* può essere risolta, nemmeno nella modalità speculativa hegeliana, suggerita dal significato (b) di 'allo stesso tempo'. La contraddizione problematica in esame sarebbe un'antinomia che può venire espressa dalla coppia di seguenti proposizioni: 'La forma inconscia e la forma conscia sono uno e lo stesso' – 'La forma inconscia e la forma conscia non sono uno e lo stesso'. Ritengo che alla base della modalità hegeliana di risolvere questa contraddizione vi sia l'idea di un'asimmetria tra forma inconscia e forma conscia: la forma conscia (il *sapersi*) è la più universale, perché *sa* la forma inconscia (anzi, l'Idea *si sa* come forma inconscia), ma non viceversa. Il *sapersi* è il pensare per sé, e la *Logica* si incarica di mostrare che l'universale, come momento del pensare concettuale, è presso di sé in quanto pervade o abbraccia il suo altro¹⁸⁴, ciò che Hegel chiama una relazione negativa a sé. Dal punto di vista della forma inconscia, vige un *aut-aut* tra i membri dell'antinomia, per cui o è vero l'uno o è vero l'altro; ma per la forma conscia, entrambi sono veri 'allo stesso tempo', o forse meglio, nello stesso processo, e poiché dal corso del processo deve risultare che la verità ha la figura

¹⁸⁴Cfr. *WdL* 6/276 (683); *Enc.* §20 A: "in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dies übergreift und daß nichts ihm entflieht." (TW 8/74).

dell'autocoscienza, la forma conscia deve avere un maggior grado di verità di quella inconscia.

Rimane da considerare il terzo significato di 'altro dalla filosofia': le attività del pensare diverse dalla filosofia. Il concetto di *Nachdenken* nell'introduzione all'*Enciclopedia* del '30 mostra, tuttavia, quanto sia approssimativo, per non dire inadeguato, interpretare la relazione tra la filosofia, come 'modalità peculiare del pensare', e le altre forme di vita spirituale nei termini di un' 'alterità'. In realtà, la filosofia e le altre attività sono differenze o particolarizzazioni dell'unico e medesimo pensare che in sé o implicitamente produce l'umanità dell'umano (*Enc.* §2). La 'riflessione' è la trasformazione di questo contenuto implicito dallo stato in cui esso è inconscio, in quanto intesse la sfera di ciò che è noto alle rappresentazioni, nello stato in cui esso appare come tale, nella forma del pensiero. Questa trasformazione è un processo unitario, in quanto è lo sviluppo di un unico contenuto verso l'autocoscienza, e contiene al tempo stesso differenze, poiché comprende una molteplicità di stadi, tra i quali la filosofia arriva per ultima, mutando le rappresentazioni in pensieri, o più precisamente, i pensieri in concetti (*Enc.* §20 A). Dal fatto Hegel comprende la relazione tra la filosofia e le attività, in cui il pensare non appare nella forma del pensiero, come un processo di traduzione, in cui l'unità non è meno importante delle differenze, segue un'implicazione importante: se in Hegel si vuole trovare una formulazione del problema dell'accessibilità di ciò che c'è, è opportuno capovolgere sia la prospettiva teoretica kantiana (come le rappresentazioni si riferiscono agli oggetti in generale?) sia la domanda del senso comune, che si chiede come la filosofia abbia un'applicazione alla realtà effettiva, e porre le seguenti domande: come può il punto di vista della coscienza ordinaria accedere al punto di vista della filosofia? Come è possibile dimostrare l'integrazione del pensare soggettivo nell'Idea? La trattazione di questo capitolo ha cercato di indicare la risposta di Hegel a queste domande: l'educazione della coscienza ordinaria tramite l'esposizione fenomenologica dell'esperienza, lo scetticismo radicale come critica delle presupposizioni, l'atto libero del soggetto pensante come culmine dell'atteggiamento scettico, il *Nachdenken* come traduzione delle determinazioni di pensiero dalla forma della 'familiarità' (che, nell'epoca moderna, abbraccia non solo l'esperienza, ma anche le scienze empiriche e la

logica formale¹⁸⁵) nella forma del ‘conoscere pensante’ o ‘comprendere’ (*Enc.* § 1). Il punto di vista del pensare oggettivo è ‘accessibile’ alla coscienza di tutti gli individui che prendano un interesse alla considerazione pensante delle cose, poiché esso è già attivo in tutto ciò che è umano prima che essi inizino a filosofare. Non è sufficiente, però, che il pensare oggettivo sia ‘accessibile’ o assicurato dalla tradizione della metafisica; esso deve essere esercitato, e prima ancora, raggiunto mediante i passi della riflessione come movimento dall’*a posteriori* all’*a priori*: la coscienza diventa l’attività del soggetto pensante (Io), questi altera lo stato in cui le cose sono date, nel fare ciò giunge alla vera natura delle cose, quindi comprende che l’essenza delle cose è altrettanto il prodotto della sua libertà, infine arriva a filosofare in quanto comprende che il pensare come ‘mia attività’ è un’espressione particolare del pensare come attività dell’ universale (la Cosa stessa) e che gli universali determinati che appaiono come prodotti della ‘mia attività’ sono altrettanto ‘pensieri oggettivi’ (pensieri che esprimono l’identità del pensare e della cosa).

III.7 Se scetticismo e motivazione siano uno e lo stesso

Il secondo punto della mia conclusione è la questione se lo scetticismo esaurisca il significato della motivazione a occuparsi della filosofia. La trattazione del nesso intrinseco tra domandare e rispondere impedisce di rappresentare il nesso tra scetticismo e motivazione come un semplice rapporto strumentale. Secondo questo rapporto, la motivazione sarebbe il domandare come scopo soggettivo (il bisogno di occuparsi del pensare puro), l’atto libero del pensare sarebbe la risposta come scopo realizzato, e lo scetticismo sarebbe lo strumento metodico con cui lo spirito conscio di sé tiene lontani i pregiudizi e gli interessi che ostacolano la soddisfazione del bisogno. La mia tesi è che lo scetticismo coincide con la motivazione, se per ‘motivazione’ viene inteso il bisogno del soggetto individuale di esercitare mediante il pensare un’auto-critica radicale (il ‘pensare da sé’ come critica, mediante il pensare, di tutte le presupposizioni soggettive e oggettive relative al pensare). L’esercizio individuale della *Voraussetzungslosigkeit* non è compromesso, secondo Hegel, dal fatto che ‘il bisogno di occuparsi di pensieri puri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso’¹⁸⁶, perché la catena di presupposizioni che formano il carattere storico dello spirito viene tolto dallo

¹⁸⁵Cfr. *WdL* 5/18 (9); *Enc.* § 19 A.

¹⁸⁶*WdL* 5/22 (12).

stadio in cui lo spirito si eleva alla coscienza della sua pura essenza. Lo spirito è supremamente libero quando volge la sua essenza dall'elemento storico della sua exteriorità nell'elemento eterno della sua interiorità, 'questo luogo della certezza di sé, della pura astrazione, del pensare'¹⁸⁷. Questa inversione della direzione della vita spirituale è un'elaborazione della sua negatività intrinseca: la necessità esterna dei bisogni si toglie nella *Bedürfnislosigkeit*, la presupposizione della storia si toglie nella *Voraussetzungslosigkeit*, l'astrazione del pensare *dalla* materia dell'operare istintivo diventa la *sua* astrazione. Hegel riconosce che l'individuo presuppone il mondo di cui è figlio, cioè che l'esercizio di auto-critica ha la sua presupposizione storica in un'esigenza del mondo *moderno*, che ha conosciuto la Riforma protestante, la rivoluzione scientifica, l'illuminismo, la rivoluzione francese, e la filosofia critica di Kant.

Come ho già osservato, l' 'assenza di presupposizioni' non è l'assenza di un dato, un semplice *essere* sospeso in un vuoto di fondamenti. Se così fosse, la filosofia godrebbe di un privilegio non meno di quanto ne godano le altre scienze nel poter presupporre il rispettivo ambito di oggetti. La *Voraussetzungslosigkeit* non è un modo di essere per difetto, poiché l'espressione tedesca sembra essere intesa da Hegel più decisamente come 'libertà da presupposizioni' che come 'assenza di presupposizioni', e la libertà è l'esercizio di negare un dato immediato¹⁸⁸. Nella misura in cui l'individuo ha *astratto* dalle presupposizioni storiche e si è *elevato* al punto di vista del pensare libero, i suoi *Gedanken* sono identici alle *Denkbestimmungen*, e queste sono momenti del pensare che determina se stesso. Il pensare libero non comprende l'astrazione nei termini empiristici del tralasciare un materiale storico dato, che non si può derivare dal pensare, ma piuttosto come la natura propria o la 'semplicità' del pensare. Una volta che il punto di vista del pensare libero è raggiunto, è il processo dell'Idea che, al livello della filosofia della spirito, ricostituisce la concrezione che per l'individuo appariva anzitutto come un insieme contingente di circostanze. La ricostruzione *a priori* delle presupposizioni storiche è più che una giustificazione retrospettiva della necessità reale di cominciare con la *Voraussetzungslosigkeit*; essa è un compito che richiede di distinguere ciò che è eterno o assolutamente necessario da ciò che è accidentale o

¹⁸⁷ *WdL* 5/24 (14).

¹⁸⁸ Cfr. *Enc.* § 12 A.

solamente storico. Ridotto al nocciolo, il significato eterno dell'epoca moderna¹⁸⁹ è per Hegel il seguente: il principio della libertà soggettiva segna un salto necessario e irreversibile dall'antico al moderno; la verità è l'autoaffermazione della ragione universale (l'Idea) nella libertà soggettiva.

Alla luce di questo compito, la 'motivazione' dice più dello scetticismo, in quanto essa si designa non più solo lo sforzo di soddisfare un bisogno individuale di libertà mediante la sospensione e la ricostruzione sistematica delle presupposizioni del proprio esserci e operare, ma il bisogno 'oggettivo' dello spirito di produrre la riconciliazione delle proprie scissioni. Questo significa produrre l'accordo dell'Idea nella sua forma logica (la ragione pura) con l'Idea come natura e come spirito (la ragione effettuale), e l'accordo dell'Idea che esiste come 'realtà effettiva' con l'Idea che esiste per sé (l'Idea che si sa). La filosofia è l'accordo tra lo spirito che esiste in sé con lo spirito, come esiste per sé, nella forma ultima di riconciliazione costituita dall'Idea che pensa se stessa. La motivazione contiene, oltre all'aspetto negativo dello scetticismo, che mostra la finitezza di ogni presupposizione e di ciascuna determinazione di una scissione, l'aspetto positivo della razionalità, costituito dalla soddisfazione di se stessa nelle cose, dall'attuazione dell'impulso logico a compenetrare di sé ogni contenuto logico-reale, dalla culminazione dell'accordo tra impulso e soddisfazione mediante l' (auto)-esposizione in un sistema.

Ho presentato lo 'scambio' del domandare e del rispondere nel cominciamento della filosofia come la 'motivazione' alla filosofia, e ho descritto la motivazione nei termini di una finalità interna, articolata nel nesso tra il bisogno di occuparsi del pensare puro, bisogno espresso come scetticismo o *Voraussetzungslosigkeit*, e l'atto libero del pensare, che soddisfa tale bisogno togliendo la separazione tra il soggetto pensante e il pensare come oggetto. Questa separazione o dicotomia costituisce il 'problema' del cominciamento. Una volta che il soggetto pensante si è deciso a filosofare, il nesso tra domandare e rispondere diventa interno alla processualità dell'Idea, e si presenta come il nesso sistematico tra il momento negativo-razionale, che mostra la mancanza del finito, e il momento positivo-razionale, che è l'impulso dell'Idea a sapere 'attraverso se stessa se stessa in ogni cosa', cioè in ogni finità reale (natura) ed ideale (spirito finito).

¹⁸⁹Per una considerazione del progetto hegeliano della modernità attraverso lo studio delle critiche del XX secolo, si veda R.Pippin, *Idealism and Modernism. Hegelian Variations*, (1997); sui molteplici aspetti dell'appropriazione 'moderna' dell' 'antico' da parte di Hegel, si veda A.Ferrarin, (2001), capitoli 1, 7-9.

Capitolo terzo: La posizione hegeliana del problema ontologico

III.1 Presupposizioni soggettive, oggettive, soggettivo-oggettive

La motivazione alla filosofia è il bisogno che *spinge* il soggetto individuale a occuparsi del pensare puro. Nel tentativo di dare una formulazione determinata alla dinamica del bisogno in esame, ho detto che la motivazione può essere espressa dalla domanda: ‘perché dovrei impegnarmi nel pensare puro?’. L’elucidazione del fatto che l’accesso al pensare puro (assolutamente libero e processuale) richiede l’esercizio di un pensare libero (lo scetticismo come *Voraussetzungslosigkeit*) e processuale (il *Nachdenken* come innalzamento, attraverso il pensare, dal pensare inconscio al pensare conscio o sapere) conduce, però, a una revisione della prima, approssimativa formulazione della domanda, che contiene esplicitamente ancora *solo* la necessità¹⁹⁰ o qualcosa come la responsabilità verso un dovere morale. Una riformulazione più adeguata della domanda sarebbe: ‘Come posso avanzare da una forma del pensare all’altra?’ o ‘Qual è il criterio del progredire da una forma finita a una forma infinita del pensare?’. Sia lo scetticismo che la ‘riflessione’ mostrano che la risposta si appoggia ad un criterio che faccia da terzo tra ‘forma finita’ e ‘forma infinita’, ma nel riconoscimento che l’atto libero del pensare è la manifestazione dell’infinità del pensare. Entrambi, in altre parole, *sono*, o meglio *attuano*, la risposta alla domanda che esprime la motivazione, e sono al tempo stesso la dimostrazione che ogni altra risposta, che fornisca motivi (per es., psicologici, utilitari, morali, storici, etc...) che abbiano per il pensare il carattere di un che di irriducibilmente esterno, da cui il pensare sarebbe limitato o condizionato, è suscettibile dell’obiezione scettica di essere soltanto un fatto o un’assunzione infondata.

Lo scetticismo mostra che la domanda ‘è possibile il pensare puro?’ è ingiustificata e inconsistente: (i) ingiustificata, in quanto non ammette una risposta negativa senza fare un’assunzione infondata, (ii) inconsistente, in quanto, se la risposta è negativa, allora essa deve aver distinto il pensare puro da quello impuro, ma in ciò essa ha dato all’espressione ‘pensare puro’ un significato, e dunque essa presuppone ciò che pretende di negare. La riflessione permette di vedere che la vera domanda suona

¹⁹⁰Cfr. *Enc.* § 147 Z: “Quando di qualcosa viene detto, che è necessario, allora domandiamo anzitutto il ‘perché’” (*Wenn von etwas gesagt wird, es sei notwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum; TW 8/289*).

‘come posso accedere al pensare puro?’. Al di là della ‘correzione’ delle domande sbagliate e del margine di contingenza ammesso dalla formulazione linguistica della domanda più appropriata, abbiamo visto che il significato *radicale* dello scetticismo consiste nel mostrare che il pensare è essenzialmente ‘negatività’, nel senso che il pensare, nel suo significato spirituale, è *liberazione*¹⁹¹ dal dato, mediante cui il pensare si presenta come attività che nega tutto ciò che potrebbe imporsi in modo più o meno determinato (dal flusso delle sensazioni ai sostrati della rappresentazione, dall’autorità della coscienza naturale a quella di una guida spirituale, da quelle delle istituzioni di un mondo presente all’autorità di un’intera tradizione) all’attenzione del pensatore.

La ‘negatività’ che lo scetticismo esercita presso il cominciamento della filosofia è la sospensione di presupposizioni. Nel capitolo precedente ho sottolineato la necessità di articolare vari tipi di ‘presupposizione’. Vorrei adesso riprendere questa articolazione, per descriverla alla luce della distinzione tra ‘*presupposizione soggettiva*’ e ‘*presupposizione oggettiva*’. Hegel usa la prima espressione nel paragrafo §17 dell’introduzione all’*Enciclopedia* del ‘30, per riferirsi a un duplice stato di cose: (i) la scelta di fare del pensare l’oggetto *particolare* di una scienza, (ii) la separazione tra *soggetto pensante* e pensare come oggetto o tema della scienza. In base a (i), la logica avrebbe una presupposizione ‘soggettiva’ in base al significato di ‘soggettività’ come particolarità e accidentalità¹⁹². Parafrasando un’immagine che Hegel usa nell’introduzione alle lezioni sulla filosofia della storia, parlando a proposito del rapporto tra lo storico e gli eventi che egli descrive, possiamo dire questo: finché il soggetto pensante guarda al pensare come un che di soggettivo (la nostra attività mentale) e particolare (una delle mie attività, accanto ad altre), il pensare ricambia questo sguardo, apparendo come un oggetto particolare di indagine, accanto ad altri. Sembra che Hegel, però, suggerisca che la separazione tra soggetto e oggetto, che viene *sospesa* all’inizio della filosofia mediante un’astrazione completa o autoreferenziale del pensare, debba essere altrettanto *compresa* come risultato della scienza. Non è facile comprendere dalla concisa esposizione del paragrafo §17 cosa effettivamente significherebbe questa redenzione finale della ‘presupposizione soggettiva’, anzi, perché

¹⁹¹Questo significato di negatività è messo in particolare rilievo dal secondo sillogismo del sistema, il sillogismo il cui termine medio è il punto di vista dello spirito: “die Wissenschaft erscheint als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen” (*Enc.* § 576, TW 10/394).

¹⁹²Sulla distinzione di tre significati di soggettività, cfr. *Enc.* §41 Z.2.

mai essa sia necessaria. Da un lato, infatti, Hegel scrive che la difficoltà del cominciamento è solo una parvenza, perché il cominciamento ha un significato solo in relazione al soggetto che si decide a voler filosofare, ma non in relazione alla scienza, che è l'esposizione processuale di un processo eterno, senza inizio né fine. Considerata da questo punto di vista superiore, anticipato 'storicamente' dal filosofo che ha già percorso il processo, la separazione sembra essere, più che una presupposizione da redimere, una parvenza, un punto di vista finito e transitorio, che deve venire reso superfluo dal corso circolare della scienza. Dall'altro lato, viene detto, in una maniera stranamente assertiva, che il primo concetto della scienza contiene la separazione per cui il pensare è un oggetto per un soggetto filosofante. La parentesi che qualifica il soggetto, che viene detto essere 'per così dire esterno' (*gleichsam äusserlich*), suggerisce, però, che il tono assertivo deve essere di nuovo ristretto a una parvenza, a una presunzione od opinione del soggetto, presunzione che deve cadere se il soggetto *pensante* si risolve a essere soggetto *filosofante* e a fare il primo passo nella scienza. Ciò che viene compreso entro la scienza come suo risultato, quindi, non è la 'presupposizione soggettiva', ma qualcos'altro: in relazione alla scienza logica, è la necessità che il primo concetto della scienza sia il pensiero più povero, in relazione all'intero della scienza, è la necessità di pervenire allo spirito assoluto (come idea della filosofia) attraverso il libero atto del pensare, mediante cui il soggetto filosofante abbandona il punto di vista dello spirito finito. Se volessimo espandere la nozione di 'presupposizione soggettiva' in una direzione che non conferisca al termine 'soggettivo' il significato di particolarità e accidentalità, potremmo osservare che l'atto libero del soggetto filosofante ha una 'presupposizione soggettiva' che deve venire necessariamente giustificata all'interno del sistema.

Questa 'presupposizione' è costituita dal percorso che conduce lo spirito finito, che comprende se stesso come dato e in opposizione al mondo naturale, da cui emergerebbe nel tempo, allo stadio in cui esso si eleva alla coscienza della sua essenza eterna (l' in sé, il pensare oggettivo) e comincia a occuparsi del pensare puro. Il percorso dallo spirito finito allo spirito infinito, o, nei termini della seconda Prefazione alla *Logica*, dall'operare istintivo all'operare intelligente e libero, può dirsi una 'presupposizione soggettiva' in due sensi. (i) La 'soggettività' è un *cammino*, quindi l'atto libero del soggetto è il *risultato* di una deliberazione che ha una genesi, il cui

significato ‘*teoretico*’ (relativo all’ordine dell’esposizione scientifica) viene trattato contestualmente nell’ambito di cui si occupa la filosofia dello spirito soggettivo: specificamente, nel contesto dell’emergere dell’Io dagli stadi dello spirito naturale (antropologia), nel contesto dello sviluppo del pensare formale e riflessivo (l’aver pensieri su qualcosa) dagli stadi dell’intelligenza prediscorsiva e discorsiva dello spirito (spirito teoretico), nel contesto che mostra l’inseparabilità di pensare e volere (spirito pratico). (ii) In un secondo senso, la ‘presupposizione soggettiva’ consiste nel fatto che l’atto libero di decidersi a filosofare presuppone il processo del *Nachdenken* (la trasformazione delle rappresentazioni in pensieri), che a sua volta presuppone, per noi (il punto di vista della coscienza fenomenica), la genesi *temporale* delle rappresentazioni dai concetti.

L’analisi di questo secondo significato, offerta, come abbiamo visto, dall’introduzione all’*Enciclopedia*, presenta, a grandi linee, gli stessi elementi contenuti nel primo significato, ma con due differenze decisive: (i) solo entro la scienza il processo che conduce all’atto libero cessa di essere un’anticipazione del filosofo basata sul richiamo a fatti della coscienza e trova una giustificazione e un ordine necessari, (ii) entro la scienza la genesi dell’atto libero ha un significato eterno, mentre nell’introduzione alla scienza, che deve porgere il punto di vista della scienza al punto di vista della coscienza ordinaria e in particolare della coscienza ordinaria moderna (convinta dell’antitesi tra soggettivo e oggettivo), la genesi mostra di avere un significato composito: sia temporale, nel suo *terminus a quo* (la storia dell’individuo, la genesi della filosofia dall’esperienza), sia eterno, nel suo *terminus ad quem*, costituito dall’innalzamento al punto di vista del pensare oggettivo.

Nell’introduzione all’*Enciclopedia* (*Enc.* §1), Hegel menziona anche due presupposizioni, che chiamo ‘oggettive’, per significare che sono indipendenti da ogni decisione del soggetto individuale e non attengono alla genesi dell’‘atto libero’. Esse contraddistinguono le scienze non-filosofiche (sia empiriche, come la fisica, sia formali, come la matematica) e sono: (i) l’assunzione dell’esistenza del loro *oggetto*, (ii) l’assunzione di un *metodo* per la conoscenza del loro oggetto. Queste assunzioni, che per Hegel sono costitutive delle scienze diverse dalla filosofia, diventano altrettanti ‘difetti’ solo quando vengono misurate con il criterio della *Voraussetzungslosigkeit*, che fa della filosofia la scienza più autentica. Riguardo al primo tipo di assunzione, ho già

messo in rilievo due aspetti essenziali o sistematici della filosofia: nel contesto del rapporto tra spiritualità e logicità del pensare, è solo l'esercizio o la pratica del pensare puro che garantisce al soggetto pensante l'accessibilità e anzi l'attualità del pensare puro; nel contesto della semplice logicità, il pensare come tale dimostra l' 'esistenza' (se si vuol concedere questo termine per beneficio di contrasto con le altre scienze) del suo oggetto poiché è un'attività che *produce* spontaneamente il suo 'oggetto' (le determinazioni di pensiero) e da ultimo il concetto di se stessa come scienza o 'sistema delle determinazioni di pensiero'. Riguardo al secondo tipo di assunzione, ho detto che la scienza logica non presuppone un metodo perché non 'segue' delle regole, e non ne segue perché l'osservanza di regole o presuppone regole date dall'esterno o possiede un sapere solo implicito delle proprie regole, mentre la logica è una scienza soltanto in quanto *produce* le sue proprie regole ed è insieme il processo in cui le regole *esaminano* o rendono esplicite se stesse. La concezione della spontaneità assoluta del pensare è per Hegel l'unica risposta alla domanda 'come può la logica giustificare le regole del procedimento del pensare?' che non è suscettibile del trilemma di Agrippa: se la logica segue regole nel tentativo di giustificare le regole del pensare, o le regole seguite nella giustificazione sono identiche nel contenuto alle regole da giustificare, ma allora la giustificazione cadrà in un circolo tautologico, o sono differenti dalle regole da giustificare, ma allora la giustificazione comporterà un regresso infinito della giustificazione, o la giustificazione stessa delle regole è anarchica, non ha regole di alcun tipo, ma allora non sembra esserci nessuna ragione per accettarla, e la giustificazione si riduce alla mera assicurazione di un mero fatto, esposto al procedimento dell'equipollenza o a un gioco di opinioni in cui 'tutto va bene'.

I due tipi di presupposizione oggettiva vengono enunciati nell'introduzione all'*Enciclopedia* e discussi nel contesto di una delucidazione della differenza tra *a priori* e *a posteriori* (*Enc.* §§11-12), tra pensare speculativo e principio moderno dell'esperienza (*Enc.* §§7-9), tra la forma di auto-fondazione dell'enciclopedia filosofica e la forma di ordinamento delle scienze diverse dalla filosofia (*Enc.* §§15-16). Oltre alle presupposizioni oggettive menzionate, esistono tre tipi di 'presupposizione soggettivo-oggettiva'¹⁹³, su cui Hegel si sofferma nel 'concetto preliminare', nella seconda

¹⁹³Chiamo 'presupposizione soggettivo-oggettiva' quel tipo di presupposizione la cui possibilità e realtà viene giustificata non solo nella filosofia dello spirito finito, ma anche ad una forma 'incompleta' dello spirito assoluto, appunto la storia della filosofia, forma che Peperzak ritiene che entri a costituire il

Prefazione e nell'introduzione alla *Scienza della logica*: (i) il linguaggio, (ii) la storia, (iii) la storia della filosofia.

Com'è che il pensare libero sospende queste presupposizioni? Riguardo alla storia, ho detto che essa appartiene propriamente alla dimensione dell'oggettività dello spirito, in quanto rompe con le forme di datità sensibile della natura e le trasforma in forme di datità di un mondo esistente, prodotto dallo e per lo spirito. Ho anche messo in enfasi che la storia è affetta da finitezza e perciò non può da sé completare il significato spirituale del pensare. Lo spirito, infatti, non consiste solo nella liberazione *dai* condizionamenti naturali e nella realizzazione del mondo effettuale come mondo etico (la seconda natura, che è il prodotto della libertà), ma nel sapersi, cioè nel produrre la liberazione *per* lo spirito. Il significato spirituale si completa solo quando lo spirito oggettivo si libera, nel corso del tempo, dal tempo, e diventa, attraverso un' ultima riflessione (il pensare del pensare oggettivato nella storia), spirito assoluto, cioè lo spirito che comprende se stesso come il processo eterno dell'Idea, di uscire dall'esteriorità della natura e di tornare a sé o sapersi. La liberazione dalla presupposizione della storia della filosofia è analoga all'elevazione dello spirito oggettivo allo spirito assoluto. Essa consiste, infatti, nello spogliare il significato 'interno' o eterno della storia della filosofia della veste esteriore o accidentale, costituita dall'elemento dell' 'esteriorità storica' (*Enc.* § 14), che procura la parvenza di una successione nel tempo di figure filosofiche semplicemente individuali e accidentali.

Ho già accennato ai problemi sollevati dalla maniera hegeliana di intendere la trans-storicità del vero rispetto alla successione delle filosofie determinate. Qui vorrei indicare un aspetto peculiare della *Voraussetzungslosigkeit* rispetto alla storia della filosofia: la ricostruzione¹⁹⁴. All'inizio della seconda Prefazione alla *Scienza della logica*, Hegel scrive che l'impresa della logica speculativa si rapporta al materiale tramandato dalla logica e dalla metafisica del passato come a una condizione necessaria

significato del termine medio del secondo sillogismo finale della filosofia (il sillogismo della riflessione spirituale nell'Idea). Questo tipo di presupposizione presenta i caratteri dell'attività dello spirito, di essere in un unico e concreto processo insieme 'soggettivazione' o idealizzazione (l'appropriazione dell'esteriorità dell'oggetto dato) e 'oggettivazione' o reificazione (l'attuazione dell'interiorità – il pensare come essenza dello spirito – nell'esteriorità), o meglio l'*auto*-oggettivazione della libertà dello spirito nel linguaggio, nelle azioni e nella storia.

¹⁹⁴Cfr. *WdL* 5/29 (19); *Enc.* § 9 A. Per una considerazione del sistema logico come ontologia ricostruttiva, si vedano K.Hartmann, (1999), pp.1-36; K. Brinkmann (2010), pp. 240-59.

e a una presupposizione da riconoscere con gratitudine¹⁹⁵. Come è noto, però, Hegel ritiene che la gratitudine non sia l'ultima parola in filosofia, poiché il pensare, nella modalità del *Nachdenken*, non consiste nel riconoscere l'indipendenza di ciò che c'è, ma nel negare il punto di partenza empirico, a cui deve l'origine secondo il tempo¹⁹⁶. La liberazione dalla presupposizione consiste nel ricostruire le categorie depositate nella storia secondo il processo di derivazione immanente e sviluppo auto-generativo del pensare scientifico o speculativo. In che senso questa ricostruzione è 'libera da presupposizioni'? La ricostruzione non sarebbe libera se consistesse solo nel disporre il materiale noto in una nuova struttura. La logica speculativa, d'altra parte, non è libera nemmeno per il fatto di rifiutarsi di usare i nomi e i concetti della tradizione del pensiero. La ricostruzione è libera non perché rifiuta il significato dei concetti e li inventa dal nulla, ma nel senso che *nessun* uso ordinario e *nessuna* accezione tradizionale di una determinazione di pensiero può essere raccolta acriticamente (cioè, come nota) dal passato o dalle scienze esistenti e accettata ciecamente (cioè, inconsapevolmente) come avente lo statuto di una norma o criterio di verità. La ricostruzione, quindi, non è soltanto un 'costruire dopo' (un *Nachkonstruieren*, per così dire), simile al *Nachdenken* che nell'ordine del tempo conduce dalla moltitudine di singolarità alla soglia dei concetti filosofici attraverso le rappresentazioni e gli universali determinati delle scienze.

La ricostruzione è la caratterizzazione generale del pensare speculativo, in quanto *entro* la filosofia esso *conserva* le categorie della tradizione e al tempo stesso le *muta*, elaborandole in ulteriori connessioni e rifondando secondo il principio

¹⁹⁵WdL 5/18 (9).

¹⁹⁶Cfr. Enc. § 12 A. Per un esame della connessione tra digestione e ingratitudine del pensare e l'uso della metafora della digestione come paradigma hegeliano del pensare, cfr. A. Ferrarin, (2001), pp.121-22, 392. A mio parere, la considerazione del pensare in base alla 'metafora' dell'assimilazione digestiva va considerata come una rappresentazione che richiede a sua volta una traduzione concettuale, capace di specificare *quali* siano le presupposizioni di quel tipo di pensare che ha bisogno di strappare l'alterità ad un mondo che gli si presenta in pari tempo come dato. Il pensare concettuale o speculativo non è 'oggettivo' perché è un pensare soggettivo intorno a 'oggetti' di cui vuole al tempo stesso annullare l'alterità od a cui all'inverso vuole fare spazio, ma in quanto esso si comprende come un processo 'in sé e per sé', che mina la presupposizione stessa del pensiero reificante, cioè la relazione del contrapporsi, propria del pensare rappresentativo. La sfida del pensare oggettivo consiste nel concepire una certa relazione di assimilazione tra 'Concetto' e 'oggettività' che non equivalga però alla subordinazione dell'uno all'altro dei due poli della relazione, bensì ad una loro 'compenetrazione' (*Durchdringung*). Il pensare finito diventa pensare concettuale quando giunge a *lasciare* che il suo oggetto si affermi liberamente in ciò che esso è in sé e per sé attraverso una *mutazione* della forma in cui l'oggetto si presenta anzitutto come un dato. Per la trattazione puramente logica di questa sfida (la soluzione della contraddizione tra realismo e idealismo, tra esser-posto ed essere in sé e per sé dell'oggetto), si veda la sezione della *Scienza della logica* dedicata all' 'Idea del conoscere'.

dell'autonomia del pensare il significato e le connessioni delle categorie¹⁹⁷. Nella misura in cui il significato oggettivo (in sé e per sé) delle categorie, o più precisamente delle 'determinazioni di pensiero', deve essere ricostruito *mediante e nella* logica, senza che la *validità* o, in termini più propriamente hegeliani, la *verità* della ricostruzione sia basata su alcun significato presupposto, viene meno il problema contenuto nella seguente domanda: 'Se la logica è la ricostruzione di un materiale già dato e presente, come può Hegel dimostrare che le determinazioni della logica hanno una validità oggettiva?'¹⁹⁸ Se facciamo, inoltre, un passo indietro dalla ricostruzione che viene attuata *entro* la scienza, dove la ricostruzione acquista un rilievo preminente nelle 'annotazioni' allo sviluppo immanente delle determinazioni di pensiero, è possibile vederla all'opera anche nell'introduzione alla *Scienza della logica* e ancor più diffusamente nel 'Concetto preliminare' dell'*Enciclopedia* berlinese, dove il compito è ricostruire non filosofie determinate, ma le tappe generali della storia della filosofia che mostrano la necessità di dare un'esposizione del punto di vista del pensare oggettivo.

Il percorso che conduce dal punto della 'vecchia metafisica' alla posizione moderna dell' 'intelletto riflettente', e dalla logica trascendentale di Kant all'impresa di

¹⁹⁷Cfr. *Enc.* § 9 A. Hegel usa tre verbi per esprimere il significato della ricostruzione: *konservieren*, *weiterbilden*, *umbilden*.

¹⁹⁸Questo problema è stato avanzato da Brinkmann, in Brinkmann (2010), pp.254-259. Trovo convincenti gli argomenti di Brinkmann sulla portata insieme ricostruttiva e critica della logica hegeliana, ma non concordo con l'esito della sua interpretazione della soluzione hegeliana del problema della 'validità oggettiva' delle categorie. Secondo Brinkmann, infatti, esistono due vie principali per la dimostrazione dell'oggettività delle categorie: l'una è la via breve offerta dalla seconda Prefazione alla *Logica*, in cui si mostra il nesso tra pensare naturale e pensare scientifico, così come tra pensare e linguaggio umano; l'altra è la via lunga, percorsa dalla scienza logica, ed è l'unica che può realmente dimostrare che la validità oggettiva è assoluta o in sé e per sé, non solo per noi o relativamente al punto di vista umano. Esistono, a mio parere, tre punti problematici nella posizione di Brinkmann: (i) la determinazione del problema della 'validità oggettiva' delle categorie come il problema della loro applicazione a priori agli oggetti (p.259), (ii) la riduzione dell'esito dell'argomento della seconda Prefazione a una dimostrazione della validità oggettiva relativa al soggetto epistemico umano (p.257), (iii) la sussunzione delle due vie dimostrative sotto il titolo di 'argomenti trascendentali' (pp.254,255,258, 259). Il mio problema con (i) è che Brinkmann sembra non distinguere in Hegel, come invece fa con Kant, tra 'validità oggettiva' e 'realtà oggettiva' delle categorie logiche, poiché egli intende la 'validità' nei termini di un'applicazione alla realtà, in una maniera che contrasta stranamente con la sua tesi fondamentale dell'inversione hegeliana del problema dell'applicazione nel problema della ricostruzione dell'*a priori*. Se proprio si volesse cercare un corrispettivo hegeliano della distinzione kantiana, si dovrebbe assegnare il problema della 'validità oggettiva' alla scienza logica, e quello della 'realtà oggettiva' alla filosofia reale. Il mio problema con il punto (ii) è che esso fa del punto di vista epistemico umano il responsabile dell'umanità del linguaggio umano, mentre per Hegel qualificare il linguaggio come 'umano' non equivale ad affermare che esso è un prodotto umano. Il linguaggio è detto essere l'esserci dello spirito o l'opera del pensare, poiché è il pensare che costituisce l'umanità dell'umano. Il mio problema col punto (iii) è che esso assume una caratterizzazione lasca di 'trascendentale', come tutto ciò che è relativo alla dimostrazione sistematica delle determinazioni *a priori* della realtà, e sottovaluta (a) l'incompatibilità tra *Voraussetzungslosigkeit* e atteggiamento trascendentale verso l'elemento logico, (b) la critica di Hegel a ogni considerazione astratta della distinzione tra *a priori* e *a posteriori*.

una logica speculativa, traccia secondo Hegel un ‘progresso reale’ della filosofia. Vale la pena osservare, però, che questo progresso non viene presentato come una successione lineare di fasi omogenee. Ciascuna fase ha contribuito, con una forza pari ma opposta, ad affermare il punto di vista del pensare oggettivo. La differenza può essere descritta nel modo seguente: *dal lato del contenuto sostanziale*, la posizione metafisica mostra, al modo di una ‘fede’ o presupposizione, l’identità del pensare con la natura essenziale delle cose, e possiede sotto questo aspetto un concetto del pensare che è superiore a quello della filosofia critica di Kant; *dal lato del procedimento*, tuttavia, la posizione della filosofia kantiana è superiore alla ‘vecchia metafisica’, o almeno alla metafisica scolastica tedesca, poiché porta a coscienza l’esigenza di una critica delle determinazioni di pensiero e nell’idea della sintesi a priori mostra che il pensare è una forma a cui appartiene intrinsecamente di determinarsi, cioè di produrre e darsi un contenuto. Il progetto della logica speculativa intende appagare il bisogno¹⁹⁹ di una conciliazione della ‘tesi antica’ con la ‘tesi moderna’ sul pensare, conciliazione che consiste per Hegel in un’unificazione del metodo col contenuto, della forma – il pensare come Concetto, soggettività – con il principio – cioè il pensare come la sostanzialità delle cose, la Cosa stessa come il vero e assoluto fondamento di tutto.

Riguardo al linguaggio, occorre rilevare la sua concretezza: esso è l’esserci dello *spirito*²⁰⁰ e l’ ‘opera del pensiero’²⁰¹. Il pensare logico è puro in quanto è una forma che produce il proprio contenuto, senza l’assistenza di una causa esterna. Esso, quindi, si sviluppa spontaneamente o *da sé*, non *dall’esperienza* o *dal* linguaggio. Nondimeno, la discussione della motivazione come concreto punto di partenza del filosofo ha mostrato la necessità di considerare il pensare secondo un principio di contestualità sistematica, in base al quale ‘sviluppo’ o ‘concretezza’ hanno un significato puro nella logica e un significato ulteriore nella filosofia reale. In particolare, la conclusione della filosofia dello spirito coi tre sillogismi del sistema intende mostrare che il significato ‘ulteriore’ dell’elemento logico non è semplicemente il passaggio dal puro al reale come dall’astratto al concreto, ma la circolazione dell’elemento logico, per cui la scienza

¹⁹⁹Cfr. prima Prefazione, *WdL* 5/16 (6): “Il punto di vista essenziale è che si ha in generale a che fare con un nuovo concetto di trattazione scientifica” (*Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung zu tun ist*); cfr. anche l’esordio della sezione ‘Con che cosa deve cominciare la scienza?’, *WdL* 5/66 (52).

²⁰⁰Cfr. TW 3/376.

²⁰¹“*Das Werk des Gedankens*” (*Enc.* § 20 A, TW 8/74).

logica da scienza prima diventa anche scienza ultima, e da ultima torna ad essere anche la prima. Lo spirito infinito, infatti, riconosce di essere la verità del processo dell'Idea attraverso l'idea della filosofia (il terzo sillogismo del sistema), che ha la logica come termine medio, perché riconosce l'elemento logico come modalità onnipervasiva dell'attività dell'Idea. Che il sistema sia una circolazione, risulta anche dalla considerazione del rapporto tra finito e infinito nello spirito: la fine *diventa* l'inizio quando lo spirito infinito, come Idea della filosofia o *attività* assolutamente libera, deve *finitizzarsi* nell'*atto* mediante cui il soggetto si decide a filosofare, e l'inizio *diventa* la fine quando lo spirito finito *si eleva* con l'*atto libero* al punto di vista dello spirito infinito, cioè lo spirito che attraverso il filosofare comprende di essere lo sviluppo più concreto della sua essenza. Lo sviluppo del pensare *da sé* è l'auto-movimento, che costituisce l'essenza o l'interiorità della *vita* spirituale. Nel commentare la seconda Prefazione, però, ho rimarcato che allo spirito appartiene altrettanto essenzialmente il *sapersi*, e questo significa per lo spirito portare a coscienza la sua 'interiorità' o 'soggettività incommista' (*unvermischte Selbstheit*, *Enc.* §11). Il 'portare a coscienza' comporta il tradurre l'essenza dello spirito dalla forma dell'interiorità nella forma dell'oggettualità, che nello stadio della scienza è costituita dall'esposizione (*Darstellung*) dell'elemento logico in un sistema di determinazioni di pensiero. L'esposizione scientifica è l'espressione dell'essenza dello spirito, e lo spirito riconosce in questa come in ogni altra espressione la dialettica di interno ed esterno. Il termine 'dialettica' significa qui che lo spirito non è mai né *solo* un interno, né *solo* un esterno, ma il *movimento* di interiorizzare l'esteriorità del dato e di esteriorizzare il possesso interno. L'interno e l'esterno sono entrambi *per* lo spirito come momenti necessari del suo *sapersi*. Il linguaggio è, a questo proposito, l'espressione dell'elemento logico per lo spirito. Il problema della *Voraussetzungslosigkeit* della scienza logica rispetto al linguaggio è se sia possibile rendere compatibile la tesi dello sviluppo 'da sé' (assolutamente spontaneo) del pensare puro con la tesi del significato spirituale del pensare e dunque con la necessità di esprimere linguisticamente il pensare puro. La risoluzione di questo problema può essere articolata in due passi principali: (i) sgombrare il campo del problema da ciò che la sospensione della presupposizione linguistica *non* significa per Hegel; (ii) indicare la peculiarità del linguaggio *speculativo*.

Il primo passo è l'indicazione di astenersi dal percorrere tre strade: (i) inferire, dalla tesi che il pensare puro deve svilupparsi da sé e *non* dal linguaggio, la conclusione che il pensare puro è un'essenza ineffabile che risiede *al di fuori* e *al di là* del linguaggio; (ii) rigettare del tutto il linguaggio ordinario e voler esprimere il pensare puro per mezzo di figure spaziali ad uso di simboli e segni algebrici ad uso di un calcolo; (iii) trattare la determinazione dei pensieri puri alla stregua di una chiarificazione di parole e ricondurre le parole della filosofia dal loro uso metafisico a una supposta 'patria' od origine, che esse avrebbero nell'impiego del linguaggio ordinario²⁰².

Il secondo passo consiste nel chiedersi come sia possibile che il pensare puro si sviluppi autonomamente senza che questo sviluppo abbia luogo al di fuori del linguaggio. Per rispondere a questa domanda, vorrei commentare la veduta di Stephen Houlgate, il quale ha sostenuto la tesi che il pensare speculativo si sviluppa *nel* linguaggio e *grazie a* il linguaggio²⁰³, senza che ciò comprometta il progetto di un pensare libero da presupposizioni. Per difendere la compatibilità tra *Voraussetzungslosigkeit* e immanenza del pensare puro nel linguaggio, Houlgate argomenta come segue: Hegel presuppone sin dall'inizio il significato ordinario di concetti e di parole che saranno giustificati più tardi solo nel corso della scienza, ma questo non implica la circolarità viziosa, per cui il processo di giustificazione dipenderebbe dal linguaggio ordinario, poiché tale processo, attraverso l'uso di espressioni negative ('non', 'senza') e di espressioni riflessive qualificate in modo tale da cancellare il loro significato riflessivo ('l'immediato indeterminato'), non si lascia dettare dal linguaggio ordinario il nesso tra termini e concetti filosofici, ma piuttosto intende usare le risorse accessibili dal linguaggio ordinario per portare il pensare (e 'noi' pensanti, cioè coloro che scrivono e leggono la logica) oltre una comprensione ordinaria delle categorie. Per difendere la compatibilità tra la *Voraussetzungslosigkeit* e il debito di gratitudine verso il linguaggio, Houlgate fa sua la distinzione di Richard Winfield tra 'precondizione ermeneutica' e 'presupposizione fondativa'. La prima è una

²⁰²Questa è la mossa perseguita da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, § 116: "Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – "Wissen", "Sein", "Gegenstand", "Ich", "Satz", "Name" – und das *Wesen* des Dings erfassen trachten, muss man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so genraucht? – *Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück".

²⁰³S.Houlgate (2006), p.79: "Pure thought develops autonomously in language and *thanks to* language".

condizione necessaria, che rende possibile per ‘noi’ fare filosofia, in quanto è ‘nei nomi, che noi pensiamo’ (*Enc.* § 462); la seconda è una presupposizione che predetermina il modo in cui le categorie devono essere comprese, ponendo in anticipo limiti a ciò che è possibile pensare. La prima è compatibile con una filosofia senza presupposizioni, la seconda no.

La nozione di ‘precondizione ermeneutica’ indica la necessità di non trascurare quello che ho chiamato il ‘significato contestuale’, o, in termini più hegeliani, la ‘concretezza’, del pensare che è operativo nella *scienza* logica. Con tale espressione intendo designare il fatto che il contesto sistematico in cui valutiamo il pensare logico (come ‘regno delle ombre’ o come ‘coscienza dello spirito intorno alla sua essenza’, come un’ ‘impalcatura’ delle forme della natura e dello spirito o come l’ ‘anima’ che opera inconsciamente in tutto ciò in cui è incorporata) determina, con differenti gradi di concretezza, il suo significato. In riferimento all’ ‘esposizione’, il pensare che è esposto nella scienza logica ha un significato puro e un significato spirituale. In base al primo, la scienza è una derivazione immanente di determinazioni di pensiero o l’auto-esposizione dell’Idea nel *medium* dell’elemento logico astratto; in base al secondo, la scienza è l’esposizione dell’Idea in un’opera, la *Scienza logica*, che è il risultato dello sforzo deliberato di uno spirito finito di elevarsi al punto di vista dello spirito infinito mediante l’astrazione delle determinazioni pure di pensiero dalla forma di familiarità che esse hanno nel pensare ordinario e l’articolazione di questa astrazione nel *medium* espressivo del linguaggio.

Il problema della compatibilità tra la *Voraussetzungslosigkeit* del *medium* o elemento logico e la presupposizione del *medium* linguistico (il fatto che nell’esercitare il pensare logico *noi* – i soggetti pensanti che si impegnano a seguire con la massima *attenzione* il corso del pensare logico - continuiamo a presupporre la familiarità coi significati ordinari dei concetti che vengono derivati in maniera immanente o puramente logica) viene ramificato da Houlgate in due problemi: (i) come può il pensare speculativo formare un sistema *a priori* di pensieri senza essere sconnesso dall’esperienza?; (ii) come può Hegel sostenere che la filosofia deve essere libera da presupposizioni e insieme che essa presuppone la familiarità coi concetti che in essa vengono derivati? La risposta al primo problema è l’immanenza dell’*a priori* – ciò che Hegel descrive come lo sviluppo del pensare *da sé* - nell’*a posteriori*: il pensare

speculativo dispiega il significato delle categorie che sono inerenti nell'essere e nel pensare *come tali*, e il pensare ordinario o fenomenico è una delle forme *a posteriori* che il pensare come tale assume. La risposta al secondo problema consiste nel sostenere la *differenza* e insieme la *relazione o inseparabilità* tra la forma scientifica e la forma della familiarità. Questa inseparabilità, che è essenzialmente fondata nella risposta al primo problema, è difesa da Houlgate con un argomento indiretto: se non conservassimo la familiarità col significato delle categorie, depositate nel linguaggio ordinario, anche dopo aver sospeso tutte le assunzioni sul significato ordinario dei concetti che devono essere derivati nella scienza, non potremmo mai *riconoscere* che il pensare speculativo ci sta fornendo una chiarificazione *a priori* (libera e radicalmente auto-critica) *dei* concetti coi quali già abbiamo familiarità (*a posteriori*).

In conclusione, la risposta di Houlgate alla domanda su come sia possibile che il pensare puro si sviluppi senza presupposizioni *nel* linguaggio procede come segue: (i) il metodo di una filosofia senza presupposizioni consiste nel 'porre' o rendere esplicite, mediante una derivazione necessaria e immanente, tutte le categorie (determinazioni dell'essere come del pensare) implicite nel pensiero del puro essere, (ii) il pensiero del puro essere è generato *astruendo* da tutto ciò che pensare ed essere significano nel pensare ordinario, (iii) l'astrazione è una riduzione al minimo assoluto della concezione ordinaria del termine 'essere', (iv) l'astrazione è resa possibile dal *nostro* sforzo di far agire il linguaggio ordinario *contro* se stesso, cioè da un uso delle risorse del linguaggio ordinario – le espressioni negative – che indebolisce la presa che il linguaggio ordinario esercita sulla nostra comprensione del pensiero dell'essere; (v) nel corso della derivazione immanente, noi abbiamo bisogno di conservare la comprensione ordinaria delle categorie per due scopi: (i) per poter formulare le *proposizioni speculative*²⁰⁴ che

²⁰⁴Per 'proposizione speculativa' Houlgate intende il tipo di proposizioni che ci dicono come le categorie devono essere adeguatamente comprese. Le proposizioni speculative si distinguono dalle proposizioni ordinarie sotto tre aspetti: (i) ciò che viene nominato dal soggetto non è un sostrato la cui identità è stabilità una volta per tutte indipendentemente dalla predicazione, ma una determinazione che viene propriamente compresa solo mediante il predicato, che esprime l'essenza del soggetto; (ii) il valore della copula non coincide con i sensi ordinari di 'è' (predicazione e identità), ma è piuttosto un valore dialettico, poiché implica tanto 'non è' quanto 'è', cioè esprime il processo in cui le categorie acquisiscono la loro identità *negando* se stesse, volgendosi da sé nel loro opposto; (iii) le proposizioni speculative mostrano di avere differenti funzioni nel corso della scienza, poiché possono (a) *definire* una categoria, (b) *ridefinirla*, nella misura in cui essa passa in un'altra, (c) *descrivere* in un'unica e insieme complessa serie di proposizioni l'emergere del risultato positivo della negazione determinata di una categoria. Cfr. S.Houlgate, (2006), pp.93-98. Per una posizione alternativa sulla 'proposizione speculativa', si veda invece Chong-Fuk Lau, *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition* (2006). Secondo Chong-Fuk Lau, la 'proposizione speculativa' non è una forma

concentrano la nostra attenzione sul significato puro delle categorie, stagliandole, in un rapporto di chiaroscuro, contro lo sfondo del loro significato ordinario, consegnato alle rappresentazioni e alla normale forma predicativa del giudizio; (ii) per poter *nominare* le categorie derivate in modo immanente secondo le ‘categorie ordinarie’ (cioè le categorie nella forma di rappresentazione) che più sono loro prossime nel linguaggio ordinario.

Sono d'accordo con Houlgate su due punti decisivi: (i) il pensare puro si espone *nel* linguaggio, (ii) per legittimare la ‘presupposizione ermeneutica’, costituita dal linguaggio *come tale*, non abbiamo bisogno, secondo un circolo vizioso, di aver già

speciale di proposizione, né una proposizione filosofica essenziale, né il nome per una ‘teoria della predicazione’ straordinaria, ma piuttosto un modo straordinario di trattare la forma della proposizione. L’uso speculativo della proposizione è descritto come un abuso delle regole che governano il pensiero ‘normale’, cioè come una strategia della ragione che consiste nel tematizzare le presupposizioni adottate in modo irriflesso dall’intelletto attraverso l’impiego di proposizioni di identità in un contesto dove vengono attese determinazioni concettuali di qualcosa per mezzo di proposizioni predicative. Per valutare l’importanza della ‘proposizione speculativa’, lo studioso ritiene necessario considerare il contesto metafisico del progetto della *Logica* di Hegel: la distruzione della concezione metafisica tradizionale della sostanza e la ricostruzione della sostanza sulla base della soggettività. Il complesso movimento in avanti e all’indietro in cui viene raggiunto l’accordo tra il soggetto e il predicato, movimento di cui Hegel parla nella prefazione alla *Fenomenologia*, non ha a che fare con la maniera di leggere una proposizione, ma con le stazioni del movimento del Concetto: il movimento dall’essere all’essenza (distruzione della sostanza), il movimento dalla logica oggettiva alla logica soggettiva (ricostruzione della sostanza come Concetto). Credo che l’analisi di Lau, sostenuta da un attento ed esteso confronto con la letteratura secondaria, abbia il merito di enfatizzare la funzione *negativa* della cosiddetta dottrina della proposizione speculativa (cioè la liberazione dalla presa che sul pensiero esercita la forma tradizionale o predicativa della proposizione), la rilevanza *sistemica*, non soltanto linguistica, della ‘dottrina’, e l’opportunità di *evitare ogni opposizione rigida* tra forma ‘speculativa’ e forma ‘non-speculativa’ della proposizione. Sono però in disaccordo con lo studioso su tre punti: (i) la caratterizzazione di esordio della ‘speculazione’ hegeliana come riflessione meta-teoretica del pensiero, in quanto è capace di comprendere le *sue proprie* necessarie limitazioni e in ciò di togliere la sua finitezza (speculazione come comprensione totale della finitezza *entro la finitezza*); (ii) la tesi secondo cui la proposizione speculativa *non è affatto* una forma di proposizione; (iii) la tesi conclusiva, secondo cui il Concetto è l’attività del soggetto pensante o Io, in quanto genera il sistema olistico delle interrelazioni concettuali che devono essere presupposte in ogni *nostro* discorso intelligibile. Il mio problema con il punto (i) è che esso fa della speculazione un semplice specchio delle presupposizioni che l’intelletto fa nel corso dell’esperienza ordinaria e non può spiegare l’innalzamento hegeliano dal finito al vero infinito; il problema con la tesi (ii) è che essa è indiscriminata, perché finisce col non poter rendere conto degli esempi di ‘proposizione speculativa’ che lo stesso Hegel offre nella prefazione alla *Fenomenologia* (‘Dio è l’essere’, ‘L’effettuale è l’universale’) e implicitamente nella *Logica* (per es. ‘l’essere e il nulla sono uno e lo stesso’, ‘il qualcosa è la prima negazione della negazione, come semplice relazione a sé nella forma dell’essere’, ‘la verità dell’essere è l’essenza’), cosicché, per guardarsi dall’opposizione rigida tra ‘speculativo’ e ‘non-speculativo’, fa a meno della distinzione stessa, e rischia di gettare via il bambino con l’acqua sporca; il problema con (iii) è che Lau, seguendo una tendenza ispirata dalle letture hegeliane di Pippin e Brandom, fa della teoria hegeliana della soggettività la posizione filosofica basata sul primato logico-ontologico del soggetto pensante o Io e fa del Concetto una struttura piuttosto che un’attività, e precisamente il sistema olistico dei concetti generati dall’Io. L’articolo di Lau presuppone il più ampio lavoro della sua dissertazione di dottorato: *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, Fink Verlag, 2004. Per una discussione critica del libro di Lau, si veda l’articolo di recensione di Trisokkas: *Truth, Judgment, and Speculative Logic*, in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, (57-58), 2008, pp.154-172.

dedotto il linguaggio come oggetto di una *teoria* (nemmeno, al limite, come un contenuto della filosofia dello spirito soggettivo), ma piuttosto di un *uso* speculativo del linguaggio, che rilasci il significato *genetico* e le vere connessioni delle determinazioni di pensiero, significato e connessioni che il pensare ordinario ha nascosto e ossificato nel mondo delle rappresentazioni²⁰⁵. Non sono pronto, tuttavia, a sottoscrivere la tesi che il pensare puro si sviluppa *grazie* al linguaggio, poiché l'espressione suggerisce due cose: (i) il pensare ha un rapporto di gratitudine col linguaggio, (ii) tra il pensare e il linguaggio sussiste un rapporto analogo a quello che la parvenza, nella logica della riflessione, ha con l'essenza: come la parvenza è un immediato riflesso che *deve* il suo esserci alla mediazione dell'essenza, così il pensare puro ha l'immediatezza di un rapporto di trasparenza a se stesso solo *attraverso* le complesse operazioni autoriflessive del linguaggio.

Plausibilmente, Houlgate respingerebbe la seconda implicazione, poiché a una filosofia senza presupposizioni, quale Houlgate la concepisce, non appartiene la tesi che il linguaggio è l'essenza del pensare, ma, viceversa, che il linguaggio è una delle forme che l'essere acquisisce nella vita autocosciente dell'uomo, cosicché il linguaggio sarebbe, nei termini della logica dell'essenza, una *condizione* che l'essenza pone per manifestarsi, ma non l'essenza stessa. Resta, però, la prima implicazione, quella della gratitudine: il pensare puro si sviluppa *grazie al* linguaggio. A questo proposito, sembra che Houlgate sottovaluti il motivo hegeliano dell'*ingratitudine* del pensare. Specificamente, il pensare puro è 'ingrato' verso il linguaggio nel senso che ha un rapporto negativo verso di esso come verso un punto di partenza che deve essere trasformato. Che cosa significa l' 'ingratitudine' o la negatività verso il linguaggio?

Da un lato, essa non significa che la scienza logica 'inventa' una terminologia, ricorrendo a un linguaggio tecnico formalizzato, che prenda (i) i numeri o le figure geometriche come simboli dei pensieri puri, (ii) gli assiomi come principi di derivazione e (iii) le operazioni matematiche come regole per il calcolo dei pensieri. La scienza logica si astiene da tutto ciò per due ragioni. La prima è una ragione inerentemente

²⁰⁵Cfr. S.Houlgate (2006), p.79: "The claim I am making, by the way, is not that Hegel's *Logic* presupposes a theory about language, which might itself be open to dispute, but that it presupposes a distinctive *use* of language that is shown to be possible by Hegel's very practice. In order to appreciate how a presuppositionless, immanent philosophy is possible, the reader of Hegel's *Logic* needs to understand not so much what Hegel believes about language but how he actually employs it to think pure being".

filosofica: la scelta di un linguaggio formalizzato, nel modo sopra delineato, non inventa ‘da zero’, perché equivale in realtà a prendere a prestito da categorie matematiche il metodo e il contenuto della scienza logica, il che è assurdo per un pensare senza presupposizioni. La seconda è una ragione culturale: la filosofia è concepita da Hegel come un’impresa pubblicamente accessibile di auto-comprensione dei concetti che costituiscono l’operare più proprio della coscienza ordinaria e la proprietà più sacra della vita di un popolo civile, cosicché una forma di espressione che affidasse la filosofia a un linguaggio formalizzato avrebbe l’effetto di alienare un popolo da se stesso e di subordinare coloro che volessero leggere la *Logica* all’autorità intellettuale estranea di colui che ha deciso di adottare un determinato linguaggio formale.

Dall’altro lato, la scienza logica non si limita a presupporre la sintassi e il vocabolario del linguaggio ordinario di cui fa uso, poiché proprio *attraverso un determinato uso* il linguaggio cessa di essere così come si presenta nella vita ordinaria. L’uso speculativo del linguaggio ordinario è ‘negativo’ anzitutto nel senso che abbassa il linguaggio ordinario a ‘mezzo di designazione proprio della ragione’²⁰⁶. L’uso filosofico corrisponde alla produzione di ‘proposizioni speculative’, che hanno una funzione sia negativa sia positiva. La funzione negativa consiste nella dissoluzione della validità della sintassi e della semantica della forma predicativa ‘normale’, fissata dall’intelletto nella grammatica e convalidata dalla tradizione della logica formale risalente ad Aristotele, come forma capace di esprimere la verità speculativa. La sintassi, infatti, stabilisce la *separazione* dei segni, la *transizione lineare* della loro sequenza nella frase, e così la *netta* demarcazione della posizione del soggetto da quella del predicato, mentre la semantica, da parte sua, esprime ciò che viene denominato dal soggetto come sostrato di un’attribuzione, ma non altrettanto come soggettività o Concetto. La funzione positiva consiste nell’espressione più trasparente possibile della verità speculativa (il soggetto come Concetto) attraverso l’articolazione delle *proposizioni speculative* della scienza in un *linguaggio speculativo*. La differenza tra ‘proposizione’ e ‘linguaggio’ speculativi è, a mio parere, la seguente: la ‘proposizione speculativa’ è l’espressione abbreviata del movimento di una determinazione o persino

²⁰⁶*WdL* 6/294 (700): “Da der Mensch die Sprache hat als **das der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel** [il grassetto è mio], so ist es ein müßiger Einfall, sich nach einer unvollkommeneren Darstellungsweise umsehen und damit quälen zu wollen”.

di una sfera logica, di cui *definisce* l'inizio e il risultato; il 'linguaggio speculativo' è l'intero movimento, in quanto è affidato al sistema di un' 'esposizione plastica'²⁰⁷, cioè capace di *cambiare*, o meglio 'togliere', la forma unilaterale della proposizione e *trasformare* la parvenza di una serie discreta di proposizioni nella descrizione del movimento continuo dell'elemento logico²⁰⁸.

Un lettore di Hegel, che si rammenti della sarcastica critica alle filosofie della riflessione nell'*incipit* dell'introduzione alla *Fenomenologia*, potrebbe obiettare, tuttavia, che il rapporto strumentale non è adatto a comprendere il rapporto tra pensare e linguaggio speculativi. Il nucleo dell'obiezione consiste nel rilevare che come l'epistemologia moderna separa la coscienza dalla Cosa stessa (la conoscenza dell' in sé o verità di ciò che è) attraverso la rappresentazione del conoscere come uno strumento (mezzo attivo) o un *medium* (mezzo passivo), così il pensare speculativo viene precluso dal suo oggetto e scopo, che è l'esposizione trasparente della verità, dal mezzo di cui deve servirsi per raggiungerlo, poiché l'idea stessa di servirsi di un mezzo è un controsenso rispetto alla pretesa di una trasparenza tra il pensare soggettivo e il pensare oggettivo. La mia risposta a questa obiezione consiste nel rilevare la differenza del contesto in cui il discorso hegeliano sul 'mezzo' ha luogo. Nel contesto dell'introduzione alla *Fenomenologia*, la critica al 'mezzo' mira a raggiungere una descrizione minima della coscienza naturale, che possa essere condivisa sia da quest'ultima sia dal filosofo, e permetta dunque l'inizio dell'esame dell'esperienza della coscienza stessa, senza presupporre la 'rappresentazione naturale' dell'epistemologia moderna, secondo cui l'accesso della coscienza naturale alle cose sarebbe filtrato dallo schermo del nostro apparato rappresentativo. Entro il contesto del sistema della filosofia, invece, la considerazione del 'mezzo' vale in sé e per sé, non più solo relativamente alla critica dell'idealismo psicologico in epistemologia. Questo significa che il rapporto tra il pensare puro e la sua espressione nel mezzo spirituale del

²⁰⁷Sulla rilevanza per la *Darstellung* filosofica del tema della plasticità come unità originaria di spontaneità e passività, di donazione e ricezione di forma, si veda Malabou, *The Future of Hegel*, (2005), pp.135-193.

²⁰⁸Cfr. Chiereghin, (2011), pp.81-83. Secondo Chiereghin, la 'proposizione speculativa' ha una funzione positiva-razionale. Essa non è un *singolare tantum*, ma una rigenerazione del linguaggio naturale in vista della funzione di esprimere l'attuosità del Concetto. Similmente a Houlgate, Chiereghin riconosce che la proposizione speculativa, pur essendo composta da più proposizioni del linguaggio naturale, costituisce un'unica proposizione, poiché ciò che conta in essa è il flusso ininterrotto costituito dal movimento del Concetto, che accoglie in sé un intreccio di rimandi diversi e contrastanti (l'andare in sé e l'andare fuori di sé, l'estensione e la profondità, la soggettività e l'oggettività, la concretezza e l'astrazione).

linguaggio è il rapporto tra momenti di un intero comprensivo, che risulta essere il processo della ragione universale o Idea.

Se torniamo alla definizione del linguaggio riportata sopra, il linguaggio come ‘mezzo di designazione proprio della ragione’, ci accorgiamo che la qualificazione del mezzo come ‘proprio della ragione’ (*der Vernunft eigentlich*) invita ad astenersi dal comprendere il rapporto tra mezzo e fine come un rapporto esterno, tipico del produrre tecnico umano, la cui struttura in sé e per sé la *Logica* indaga nella sezione sulla ‘teleologia’. Il mezzo linguistico non è né uno strumento con cui *noi* ci impadroniamo della verità come di un oggetto esterno, né un *medium* che rifrange e distorce la luce della verità, condizionando il *movimento* del pensare e il *significato* delle sue figure²⁰⁹. Il mezzo linguistico è sì un *medium*, fornito dall’elemento spirituale, ma come tale è un mezzo plastico, modellabile dal fine con cui sta in un rapporto di finalità interna, e questo fine non è altro che l’ ‘espressione puramente spirituale’ per la manifestazione dell’essenza dello spirito²¹⁰, essenza che, come ho rilevato in precedenza, è la natura logica che lo anima. Riassumendo, l’analisi dell’ ‘ingratitudine’ del pensare logico verso il linguaggio mi ha condotto a commentare la tesi che il linguaggio è ‘il mezzo di designazione proprio della ragione’, e da ciò sono risultate quattro conclusioni: (i) il linguaggio è un mezzo di *designazione*, non di *produzione* dei pensieri puri, poiché l’ordine di esposizione della scienza deve essere libero da presupposizioni e procedere dunque dal movimento del Concetto alla ricerca dei nomi per i concetti determinati, non viceversa; (ii) il linguaggio è un Giano bifronte, o meglio un mezzo plastico, capace di un’ ‘alterazione perfettiva’, poiché è non solo *come* ‘opera dell’intelletto’ (*Werk des*

²⁰⁹Cfr. M. Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, (1989), cap.5, in part., p.124. Sono d’accordo con Michael Rosen nel sostenere che Hegel non è un espressivista. L’autore riassume la posizione espressivista in due tesi fondamentali: (i) ‘non c’è pensiero senza linguaggio’, (ii) ‘il pensiero è modellato dal suo medium’. Secondo Rosen, Hegel farebbe sua la prima tesi, quando dice che è nei nomi che noi pensiamo, ma non anche la seconda tesi, poiché egli vede il progresso della coscienza nel processo di emancipazione del pensiero da una dipendenza espressiva dal suo medium. Alle precisazioni di Rosen aggiungerei soltanto ciò che segue: per sostenere che Hegel si appropria della prima tesi, quest’ultima richiede una qualificazione. Non è il caso, infatti, che non ci sia *affatto* il pensiero senza il linguaggio, ma è il pensiero *soggettivo*, dotato di un carattere spirituale, che richiede necessariamente il linguaggio. Inoltre, l’*uso speculativo* del linguaggio permette di esplicitare la seguente tesi anti-espressivista di Hegel: ‘il medium è modellato dal pensare speculativo’.

²¹⁰*WdL* 5/244 (230): “Der Geist, der sich über die sinnliche Welt erhebt und sein Wesen erkennt, indem er ein Element für seine reine *Vorstellung*, für den *Ausdruck seines Wesens* sucht, kann daher, ehe er den Gedanken selbst als dies Element faßt und für dessen Darstellung den rein geistigen Ausdruck gewinnt, darauf verfallen, die *Zahl*, diese innerliche, abstrakte Äußerlichkeit zu wählen”.

Verstandes)²¹¹, ma un ‘mezzo di designazione *proprio della ragione*’; (iii) la pertinenza del mezzo rispetto al fine indica un rapporto in cui il fine determina la scelta del mezzo dal materiale del linguaggio ordinario e plasma il significato del mezzo, liberando implicazioni di pensiero che nell’uso ordinario del linguaggio sono nascoste o incapaci di esprimersi, (iv) l’uso speculativo del linguaggio lo innalza da ‘mezzo di designazione’ a ‘*espressione puramente spirituale*’ del pensare speculativo, e in quanto l’espressione è la *manifestazione* di un’essenza, il linguaggio speculativo non è motivato dalla tesi espressivista, secondo cui l’essenza è modellata dal suo mezzo espressivo, ma dalla tesi inversa, secondo cui il mezzo è modellato dal suo fine espressivo.

Ci si potrebbe chiedere se l’idea che il linguaggio sia l’espressione puramente spirituale del pensare non sia in realtà un’assunzione non dimostrata e irriducibile che opera sin dall’inizio nella scienza logica. Ritengo che la risposta a questa obiezione richieda, in primo luogo, la distinzione tra una presupposizione *infondata* e la presupposizione *razionale* dell’unità di essere e pensare, di esterno (espressione) ed interno (pensare)²¹². In secondo luogo, è necessario notare che questa presupposizione non è un principio indimostrabile, cioè una presupposizione che è destinata a *rimanere* una presupposizione. Essa non è una *pietra* di fondazione, perché ha una *vita* propria. Essa può essere dimostrata, in quanto noi siamo soggetti che *sappiamo* di pensare. Essa rimane una *presupposizione* razionale, in quanto noi soltanto *siamo* soggetti che pensano. La presupposizione vale come tale, dunque, *per il nostro* pensare, considerato sia come operare quotidiano della coscienza sia come atteggiamento di fiducia nella ragione o interesse per la verità, fiducia e interesse che devono essere presupposti nei soggetti che *si accingono* a filosofare. In terzo luogo, occorre interrogarsi sui modi in cui la presupposizione razionale viene dimostrata.

A questo proposito, possono essere indicate tre vie. La prima via è quella mostrata dalla seconda Prefazione alla *Scienza della logica* e consiste nel richiamarsi al *fatto*, presente ad ogni coscienza educata a riflettere sull’esperienza, che ‘le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano’²¹³. Il fatto in

²¹¹WdL 5/125 (113); Enc. § 459 A.

²¹²Cfr. Enc. § 465 Z: “Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Sein*. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen” (TW 10/284).

²¹³WdL 5/19 (10)

questione non è *solo* un fatto o un immediato, come può esserlo il sapere immediato della certezza sensibile, ma un fatto che è altrettanto il *risultato* del rapporto dell'individuo con lo studio della logica e del 'progredire della cultura in generale, e in particolare delle scienze'²¹⁴, in quanto ricercano di introdurre relazioni universali e necessari nel materiale offerto dalle percezioni.

La prima via, tuttavia, non è una vera 'dimostrazione', poiché la determinazione reciproca di categorie e linguaggio, in cui le prime danno al linguaggio l'impronta dell'interiorità, e il linguaggio dà alle categorie l'impronta dell'oggettività, è accolta come un fatto, e non viene *derivata* da una dialettica di interno ed esterno.

La seconda via è quella indicata opportunamente da Houlgate: la scienza logica presuppone il linguaggio naturale come sua precondizione ermeneutica, ma che essa presupponga il linguaggio è a sua volta mostrato essere possibile mediante un *uso* specifico del linguaggio, l'uso speculativo, che non è già dato in anticipo al pensare puro. A ben vedere, il linguaggio speculativo, come espressione puramente spirituale del pensare puro, fa più che confermare la tesi della precondizione ermeneutica, secondo cui 'noi pensiamo nei nomi'. Come è noto ad ogni lettore della *Scienza della logica*, infatti, 'noi' (chi scrive e chi legge l'esposizione logica) pensiamo in maniera puramente logica non semplicemente nei *nomi* (qualcosa, qualità, quantità, essenza, Concetto, Idea, etc...), ma essenzialmente nel *linguaggio* speculativo stesso, che comprende la nominalizzazione di *verbi* (pensare, essere, concepire, divenire, porre, presupporre, togliere, etc...) e aggettivi (l'altro, il finito, l'universale, il particolare, l'ideale, etc...), congiunzioni (*weil, aber, als, nicht nur...sondern auch*), pronomi riflessivi, avverbi (*Da, Innen, Außen, Unten, Jenseits, Rückwärts, Vorwärts, etc...*) e preposizioni (sviluppo *da sé*, mediazione *senza* termini, venire *a sé attraverso* la negazione dell'immediatezza, essere *in sé*, essere *per sé*, andare *entro sé*, andare *fuori* di sé). La differenza fondamentale tra linguaggio naturale e linguaggio della *Darstellung* filosofica ha a che fare con la libertà dal dato ed è una differenza che riguarda il *significato*: nel linguaggio della vita ordinaria, il significato è il pensare nella forma delle rappresentazioni, nel linguaggio speculativo, il significato è il pensare nella forma

²¹⁴WdL 5/20 (11)

dei pensieri, o meglio il processo del pensare oggettivo da cui i pensieri determinati sorgono²¹⁵.

La terza via dimostrativa è quella percorsa dell'intero sistema, in cui la tesi che 'noi pensiamo nei nomi' viene giustificata dal fatto che la dialettica di interno ed esterno, dimostrata anzitutto nella logica, *informa* ed è a sua volta *convalidata da* l'attività dello spirito, che, come intelligenza teoretica, sviluppa quella dialettica nella determinazione reciproca di pensieri e parole²¹⁶. Che il rapporto tra interno ed esterno sia dialettico, significa che esso sussiste in virtù di un movimento in avanti e all'indietro di interiorizzazione e di esteriorizzazione. Questo ha delle implicazioni sul modo in cui poniamo domande ed obiezioni sul rapporto tra pensiero e linguaggio. La 'determinazione reciproca', infatti, esprime l'*intero* rapporto, di cui l'interno e l'esterno, come *relata*, sono momenti. Essa invita ad astenersi dal porre la domanda se l'interno, come *uno* dei termini della relazione, sia il fondamento dell'esterno o se l'esterno sia il fondamento o la condizione di possibilità dell'interno, come vorrebbero coloro che tendono a ricondurre al linguaggio l'essenza della razionalità, o come suggerito dalla tesi espressivista, secondo cui il *medium* o elemento linguistico è la condizione che determina il significato dell'elemento logico. Diversamente dalla *determinazione reciproca*, la domanda su quale termine condizioni l'altro è suscettibile del tropo scettico del diallele, che mostra la *dipendenza reciproca* tra il contenuto fondante e il contenuto fondato.

III.2 La posizione del problema ontologico

Cosa può significare porre il problema ontologico nella filosofia speculativa, che ambisce ad essere una filosofia libera da presupposizioni? Finora ho analizzato vari tipi di presupposizioni e ho mostrato che per Hegel la filosofia comincia dove il pensare si esercita liberamente e nel fare ciò sospende o rielabora tali presupposizioni. In questa sezione intendo occuparmi del 'problema ontologico', vale a dire di che cosa fa dell'ontologia un problema per la filosofia speculativa. A questo scopo, vorrei delucidare quattro aspetti che costituiscono il carattere problematico dell'ontologia e giungere per

²¹⁵Cfr. *WdL* 5/247 (233); *WdL* 6/405-406 (805-806)

²¹⁶*Enc.* §462 Z: "Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der *Gegenständlichkeit*, des *Unterschiedenseins* von unserer *Innerlichkeit*, also die Gestalt der *Äußerlichkeit* geben, und zwar einer *solchen* Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten *Innerlichkeit* trägt" (TW 10/ 280).

questa via a presentare la tesi generale e la tesi specifica, che costituiranno lo sfondo della mia successiva interpretazione di determinati passaggi della *Scienza della logica*. Gli aspetti della problematizzazione sono i seguenti: (i) il supposto iato tra la ‘scienza’ (qualunque essa sia) e la ‘realtà’; (ii) il passaggio dalla familiarità al conoscere o pensare concettuale; (iii) l’articolazione della *domanda* ontologica – che cos’è l’essere? – nel tema ossia la *Cosa stessa*, intesa come la produzione del *significato* dell’essere; (iv) le somiglianze e le differenze fondamentali tra la filosofia speculativa di Hegel e la posizione di Aristotele, quale fondatore dell’ontologia, riguardo al tema dell’intelligibilità dell’essere. Il primo e il secondo aspetto ci sono divenuti ormai noti. Il primo aspetto indica un ‘problema’ soltanto nel senso che si tratta di un pregiudizio (ma non della coscienza ordinaria) che fa un’*assunzione ingiustificata*, cioè un’assunzione che conduce nel vicolo cieco del dibattito tra realismo e anti-realismo in filosofia²¹⁷ e non resiste allo scetticismo radicale. Anche il secondo aspetto si riferisce a

²¹⁷In precedenza ho sostenuto la necessità di capovolgere il ‘problema dell’accessibilità’ quando si tratta di interpretare il ‘punto di vista’ da cui la filosofia di Hegel intende porsi: il problema dell’accesso mentale a un mondo che è al tempo stesso indipendente dal pensare diventa il problema di come il mondo, o meglio la ‘realtà effettiva’, che già riempie di sé la vita della ‘mente’, accede alla comprensione della sua propria razionalità. Per una ricostruzione storico-filosofica delle radici cartesiane del problema dello ‘iato’ e l’instaurazione di un nesso tra le componenti (sia epistemologiche sia ontologiche) del problema dello ‘iato’ con il problema della ‘crisi della soggettività’, si veda K.Brinkmann, (2010), cap.1. Per un interessante esame dei tentativi recenti di risolvere il problema dello ‘iato’ e delle ragioni principali per cui il dibattito tra realismo e anti-realismo si presenta come fermo a un punto morto, si veda Puntel, *Structure and Being*, (2008), pp.357-77. Puntel discute e dichiara fallimentari i seguenti tentativi: (i) il realismo metafisico, (ii) il realismo interno (a un qualche schema concettuale); (iii) il realismo ‘pragmatico’ o ‘diretto’ o conforme al ‘senso comune’, ispirato dal metodo terapeutico di Wittgenstein; (iv) la tesi di McDowell sull’ ‘illimitatezza del concettuale’; (v) la distinzione epistemologica di Rescher tra scopo e realizzazione della scienza. Secondo Puntel, le due ragioni principali per cui il dibattito tra realisti e anti-realisti è a un punto morto sono le seguenti: (i) l’incapacità di problematizzare la pretesa chiarezza delle nozioni di ‘dipendenza’ o ‘indipendenza’ dalla mente e/o dal linguaggio; (ii) la congiunzione dell’orientamento anti-ontologico dell’anti-realismo come eredità storica della filosofia kantiana con l’insufficiente elaborazione ontologica del realismo metafisico. Il nerbo della valutazione critica del realismo metafisico è la tesi dell’espressività dell’essere. Il realismo metafisico ha ragione nel considerare l’espressività come un carattere immanente alle cose stesse, ma è insufficiente poiché comprende il linguaggio come un *nostro* prodotto e comprende l’indipendenza da *noi* come un’indipendenza dal linguaggio *in generale*, finendo col rendere inintelligibile l’espressività del mondo. Il realismo metafisico, inoltre, è inconsequente perché contraddice il concetto di espressività, che è una determinazione di correlazione: x può essere espresso solo se c’è un qualche y che può esprimere x. Se si sostiene che x può essere espresso e insieme che x è del tutto indipendente da y, allora il concetto di correlazione viene contraddetto.

Per un’ interpretazione del problema dell’accessibilità dal punto di vista della difesa della tesi del realismo del senso comune, si veda tutta l’argomentazione del libro di Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt*, (2003). Per un’interpretazione del pensare oggettivo di Hegel a partire da un punto di vista che condivide il realismo di Willaschek, si veda Halbig, *Objektives Denken*, (2002), in part.pp.324-375. Per un’interpretazione ‘ontologico-trascendentale’ del problema dell’accessibilità, si veda l’introduzione della raccolta di saggi di Gabriel, *Transcendental Ontology*, (2011). Paradossalmente, il concetto di ‘accessibilità’ risulta essere uno dei meno delucidati e ‘accessibili’ del programma ontologico di Gabriel,

un ‘problema’: la *difficoltà* di innalzarsi dal punto di vista della coscienza ordinaria al punto di vista non abituale del pensare logico astratto, dalla forma in cui l’essere è noto, per esempio nella proposizione predicativa ‘questa foglia è verde’ (*Enc.* § 3 A), alla forma in cui l’essere viene saputo come categoria valida in sé e per sé. Abbiamo visto i modi in cui si compie l’accesso alla scienza logica, cioè l’insieme di passi attraverso i quali il soggetto pensante, e specificamente il soggetto individuale moderno, si innalza dal punto di vista del pensare fenomenico al punto di vista del pensare oggettivo: il cammino fenomenologico, la mutazione del pensare dalla forma inconscia alla forma conscia ad opera del *Nachdenken*, l’atto libero di astrarre dalle presupposizioni e voler considerare il pensare in modo puro. Abbiamo visto anche i modi in cui nel corso della scienza logica viene preservata la relazione e insieme la differenza tra il noto e il conosciuto: la ricostruzione del materiale delle categorie, offerto come bello e pronto dalla tradizione, nel processo di derivazione immanente, e l’esercizio continuo di tenere a freno l’influenza dei significati ordinari dei concetti e delle parole nell’esposizione dello sviluppo autonomo del pensare.

Rimangono da esaminare il terzo e il quarto aspetto del ‘problema ontologico’. Il terzo aspetto è inerente alla considerazione del sistema logico, sia come un intero in relazione al sistema della filosofia sia rispetto all’articolazione delle sue relazioni interne. L’analisi del terzo ‘aspetto’ è connessa a domande che indicano, da un lato, la vasta complessità di aspetti del problema ontologico e, dall’altro, forniscono al tempo stesso una traccia per orientarsi in tale complessità. Le domande che ho in mente sono anzitutto le seguenti: (i) c’è una distinzione, sia pur sottile, tra la domanda classica ‘che cos’è l’essere?’ e la domanda ‘qual è il significato dell’essere?’ (ii) in che modo avviene la determinazione del significato dell’essere?, (iii) come si deve interpretare nella

poiché tale concetto viene implicitamente assimilato al concetto di intenzionalità di McDowell. In questo modo, vengono amputate le radici fenomenologiche che danno spessore (sia storico sia teorico) al concetto. Ma al lettore che non si lasci sedurre dalla pretesa ventata di ‘freschezza’ e ‘novità’ del progetto di Gabriel, non può restare nascosta l’identità del vero padre del suo concetto di ‘ontologia trascendentale’: Heidegger. Per un’approfondita interpretazione del problema dell’accessibilità nei termini di una costituzione trascendentale dello ‘spazio del significato’, si veda piuttosto lo studio di Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, (2001), in part. pp.116-151. L’autore discute, in primo luogo, l’indagine ‘storico-evolutiva’ di Kisiel, per delucidare la triplice tradizione (fenomenologica, teologica, storicistica) che sta alle spalle del concetto heideggeriano di ‘accesso’ (inteso sia come accesso al mondo sia come accesso o modalità di trattazione del tema della filosofia), e, in secondo luogo, analizza il modo in cui Heidegger si confronta con tale tradizione per pervenire all’elaborazione del *metodo* dell’ontologia trascendentale di *Essere e tempo*, in cui i ‘concetti’ husserliani di intuizione, riflessione e descrizione risultano trasformati in quelli di comprensione, ripetizione e indicazione formale.

maniera più adeguata il concetto dell'essere in rapporto al contenuto vero e proprio della logica speculativa?. Questo gruppo di domande richiede nel complesso la chiarificazione della differenza tra una concezione tradizionale e una concezione specificamente hegeliana del pensare. La terza domanda attiene, da un lato, al modo in cui *noi* accediamo alla logica, dall'altro, al modo in cui il *sistema* determina dal suo interno il significato della logica. La seconda domanda è relativa al *metodo* della logica, in quanto essa è la scienza del pensare come tale. La prima domanda accenna alla *ricostruzione* del contenuto dell'ontologia *all'interno* della scienza logica. La ricostruzione, al tempo stesso, implica in virtù del suo stesso concetto il rinvio a un materiale da costruire di nuovo. Essa, dunque, connette il terzo col quarto aspetto del problema ontologico, l'aspetto che esprime il rapporto della logica speculativa con la storia dell'ontologia. A questo riguardo, sono due i punti di fondamentale interesse: primo, il progetto hegeliano di una *riconciliazione* di Aristotele (come esponente della tesi 'antica' sul pensare) con Kant (come esponente della tesi 'moderna' sul pensare) attraverso una dimostrazione, immanente alla scienza, delle presupposizioni ingiustificate di entrambi; secondo, la determinazione del *criterio* della critica delle presupposizioni ingiustificate, e quindi il criterio della critica dell'ontologia come parte generale della metafisica. Vorrei tentare di rispondere gradualmente alle domande sollevate dal terzo aspetto, cominciando con la considerazione delle somiglianze e delle differenze tra Hegel e Aristotele nella trattazione del significato dell'essere. La mia presentazione di questo confronto contrastivo si basa sui risultati del magistrale lavoro di Alfredo Ferrarin²¹⁸.

Ferrarin identifica le seguenti somiglianze tra Hegel e Aristotele: (i) il cominciamento della filosofia, (ii) la pluralità dei significati dell'essere, (iii) lo statuto irriducibile dell'essere. Per entrambi i filosofi, esisterebbe una continuità tra ciò che è primo 'per noi' e ciò che è primo 'per sé' o 'in verità', tra il pensare implicito che è radicato nell'esperienza e il pensare puro che esplicita le forme di pensiero. Alla somiglianza riguardo alla continuità si potrebbe aggiungere, nel resoconto di Ferrarin, anche quella relativa alla discontinuità: come in Aristotele c'è una differenza significativa tra l'esperienza, che mostra attraverso i sensi il mondo della molteplicità in *divenire*, e la sapienza, che indaga le cause prime dell'*essere* del mondo dell'esperienza,

²¹⁸Mi riferisco all'opera *Hegel and Aristotle*, (2001), in part., l'introduzione e i capitoli 3-6, 10.

che sono le più universali e lontane dai sensi²¹⁹, così in Hegel c'è una differenza non meno radicale, come abbiamo visto, tra il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* del *Nachdenken*. Ferrarin sostiene, inoltre, che per entrambi i filosofi noi siamo sempre immersi in un mondo, e non c'è un *fundamentum inconcussum* o un cominciamento 'da zero' (*from scratch*) che faccia a meno di questo mondo e ne ricostruisca uno nuovo nell'ordine della nostra conoscenza²²⁰.

Non sono d'accordo sulla formulazione di questo ulteriore punto di somiglianza relativo al cominciamento, per le seguenti ragioni: in primo luogo, anche se *noi* siamo immersi in *questo* o *quel* mondo, non siamo per questo *sempre* immersi nel mondo, in quanto il cominciamento della filosofia con l'atto libero segna piuttosto l'elevazione da ciò che Hegel chiama il banco di sabbia della temporalità e dell'accidentalità e un'immersione di nuovo tipo, non in 'questo mondo', ma nella Cosa stessa; in secondo luogo, credo che la logica di Hegel proponga davvero un cominciamento 'da zero', solo che (i) il cominciamento non è identico al fondamento della logica; (ii) se si vuole concedere che ci sia un 'fondamento' della logica, esso non sarà necessariamente un *fundamentum inconcussum*, ossia un punto di appoggio cartesiano, fornito dalla certezza dell'io penso, ma è da intendere piuttosto come un'attività, il 'fondare' come circolazione dell'elemento logico; (iii) 'da zero' è un'espressione che riassume con efficacia la pretesa della filosofia moderna di rompere con la tradizione, e in special modo con l'autorità di Aristotele, ma 'da zero' non significa necessariamente né volgere le spalle all'antico e riconoscere incondizionatamente solo le tesi moderne (la riduzione del sapere alla conoscenza di regolarità tra fenomeni e la finalizzazione del conoscere al controllo della natura), né *trovarsi* sradicati dal mondo, in uno stato di vuoto inerte o in riposo, per così dire, ma *esercitare* lo scetticismo radicale, che sospende tutte le presupposizioni vigenti in *questo* mondo; in terzo luogo, la ricostruzione di questo mondo non ha luogo nell'ordine epistemologico della *nostra* conoscenza, ma nell'ordine 'logico-ontologico' del pensare oggettivo. Riguardo al secondo punto di somiglianza, Ferrarin osserva che Hegel comprende il suo sistema come la dimostrazione dei molti modi in cui l'essere viene detto. Riguardo al terzo punto, l'essere avrebbe per Aristotele così come per Hegel lo statuto di una categoria

²¹⁹Per un commento dell'esordio del primo libro della *Metafisica*, dove viene trattata la differenza tra *empeiria* e *sophia*, si veda E.Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, (1977), pp.329-336.

²²⁰A.Ferrarin, (2001), p.111.

fondamentale non riducibile a una funzione linguistica, da interpretare come la copula di un giudizio, poiché il significato linguistico sopraggiunge a un significato prelinguistico più fondamentale. La rilevazione di quest'ultimo punto di somiglianza richiede due osservazioni: primo, per Aristotele, diversamente che per Hegel, l'essere non è *una* categoria fondamentale, fosse anche la più indeterminata, ma è immediatamente *trans*-categoriale; secondo, in Hegel la stessa copula non vale *solo* come funzione linguistica che *sopraggiunge* a uno strato di significato prelinguistico, ma può diventare, nell'esposizione logica, l' *espressione* linguistica di ciò che Hegel chiama il senso oggettivo del giudizio, cioè l'articolazione dell'essere-come-Concetto nelle sue determinazioni fondamentali.

Di gran lunga più importanti dei punti di somiglianza, tuttavia, risultano essere i punti di irriducibile differenza tra Hegel e Aristotele. Le differenze investono anzitutto già due punti di somiglianza: il cominciamento della filosofia e la molteplicità dei significati dell'essere. La differenza tra Hegel e Aristotele non riguarderebbe la necessità di presupporre la liberazione dalle necessità esterne e di cominciare con l'immediato, ma la loro rispettiva comprensione dell'immediatezza. Ferrarin fa consistere la differenza fondamentale nel fatto che per Hegel ogni immediatezza è coinvolta in qualche forma di mediazione. Questa formulazione, tuttavia, è ancora troppo generica per poter dichiarare una differenza. Essa richiede che venga chiarito il senso del 'coinvolgimento' dell'immediatezza nella mediazione. Se 'coinvolgere' vuol dire 'presupporre', 'essere derivato da altro', allora sia per Hegel che per Aristotele il cominciamento con l'immediato è anche mediato perché la filosofia presuppone la liberazione dalla necessità di soddisfare bisogni finiti e la mediazione costituita dal movimento dal primo per noi al primo in sé e per sé. Se 'coinvolgere' significa 'implicare', 'essere un principio capace di far derivare altro da sé', allora per Aristotele tutte le scienze, tranne la metafisica, che non è una scienza apodittica, esemplificano la messa in atto di un coinvolgimento dell'immediato nella mediazione, in quanto derivano per via deduttiva le proprietà del genere o tema di cui si occupano da principi primi o immediati. Per distinguere Hegel da Aristotele, Ferrarin individua due sensi di coinvolgimento nella mediazione: il primo senso è l'auto-mediazione, intesa come la mediazione di forma e materia che è interna al Concetto come attività di autorealizzazione; il secondo senso corrisponde alla tesi dell'epistemologia moderna,

secondo cui la coscienza, come regno interno dei contenuti mentali, non può avere una relazione diretta con nulla che non sia filtrato dalla coscienza. Mentre il primo senso è indiscutibilmente una peculiarità della comprensione hegeliana della mediazione, non è chiaro perché il secondo senso di mediazione, che Hegel critica come un pregiudizio moderno sin dall'introduzione alla *Fenomenologia*, abbia un ruolo decisivo ai fini della distinzione di Hegel da Aristotele. Dall'articolazione dei due sensi di mediazione menzionati, Ferrarin trae la conclusione che la differenza tra i due filosofi riguardo alla comprensione dell'immediatezza non è teoretica ma storica, cioè pertinente al passaggio dall'antico al moderno²²¹. A mio parere, invece, la differenza è sia teoretica sia storica: teoretica, per via della specifica dialettica che, come avremo occasione di vedere, viene stabilita tra immediatezza e mediazione; storica, per via del progetto hegeliano di discernere l'essenziale dall'inessenziale nel principio moderno della coscienza e di riconciliare l'aspetto essenziale con principio antico dell'identità di pensare e oggettività.

Meno controverse risultano essere le altre differenze. La differenza relativa alla tesi dei molti significati dell'essere consiste nel criterio dell'indagine dell'unità che tiene insieme i molti significati. Mentre per Aristotele il criterio è offerto dal concetto di 'essere in quanto essere', che distingue il genere o il tema universale della filosofia prima da quello di ogni altra scienza, e dalla dottrina dell'omonimia relativa a un

²²¹Alla comprensione dell'immediatezza Ferrarin connette la seguente differenza storico-filosofica: la differenza tra la tesi aristotelica che gli uomini abbiano cominciato a filosofare a causa della meraviglia (il desiderio di trovare una spiegazione a fenomeni a prima vista incomprensibili) e la convinzione hegeliana che il filosofare cominci non con la meraviglia verso l'infinita diversità delle forme della natura, ma con l'esercizio scettico di liberarsi da ogni presupposizione su cosa significa essere e pensare. Ferrarin spiega la diversa considerazione della meraviglia con l'estraneazione dalla natura operata dalla cultura moderna. Credo che Ferrarin abbia ragione nel rimarcare la diversa considerazione della meraviglia da parte di Aristotele e di Hegel: per l'uno è un desiderio naturale, per l'altro un sentimento 'privo di concetto' (*die Bewunderung ist ohne Begriff*; *WdL* 6/281 (688)), irretito nel mare degli eventi contingenti. Sono d'accordo anche con la tesi che questa differenza ha a che fare con la situazione storica della modernità. Tuttavia non ritengo che questa situazione sia da descrivere necessariamente come un'estraneazione dalla natura. La ricerca delle regolarità tra i fenomeni, che Hegel ascrive al principio moderno della riflessione (*Enc.* §7), può essere descritta come un atteggiamento che incorpora lo stadio 'ingenuo' della meraviglia. Riguardo alla meraviglia, vorrei aggiungere un paio di precisazioni: (i) Hegel non si limita a prendersi gioco della 'sublimità moderna' (che rende grande non l'oggetto, ma soltanto il soggetto) e dell' 'insulso stupore' (*das schale Erstaunen*; *WdL* 5/265 (252)) degli astronomi, che si fanno rappresentazioni dell'universo improntate dalla categoria del cattivo infinito, ma sostiene che c'è qualcosa di veramente meraviglioso nella scienza moderna, ed è la riconduzione dei fenomeni a rapporti di misura e a leggi, riconduzione che Hegel chiama l'infinito razionale; (ii) Aristotele riconosce vari stadi della meraviglia: il desiderio connaturato all'uomo di conoscere comincia dai fenomeni terrestri, procede ai fenomeni celesti e arriva a riguardare, nel suo grado più elevato, non solo una parte della realtà (la terra o il cielo), ma l'origine della realtà come totalità. Quando arriva a quest'ultimo stadio, la meraviglia diventa l'inizio della filosofia come ricerca delle cause prime di tutto l'essere.

significato fondamentale (omonimia *pros hen*), per Hegel il criterio è la verità dell'essere, il cui contenuto viene dispiegato dalla completa interconnessione delle determinazioni di pensiero del sistema logico²²². La differenza irriducibile tra l'ontologia di Aristotele e la logica hegeliana tuttavia, ha a che fare con la relazione tra essere e pensare²²³. Per Aristotele, l'essere costituisce una pluralità di ambiti indipendenti (categorie, tipi di sostanza, tipi di cause) e di essenze determinate; entro ciascun ambito, l'identità di essere e pensare è discontinua, poiché è limitata all'atto dell'intelletto di toccare e dire le molteplici essenze (cause formali) delle cose, ed è finita, poiché l'intellezione è determinata di volta in volta da ciascuno dei suoi oggetti intelligibili ed è il termine di riposo di un processo di induzione a cui l'esperienza ha condotto l'intelletto.

Per Aristotele, dunque, l'essere è separato dal pensiero, con cui sta in relazione, e non costituisce il principio di una dialettica da cui si origina l'interconnessione tra le essenze. Per Hegel, invece, l'essere non è né separato né immediatamente plurale, ma *diventa* plurale in quanto è una base da cui si sviluppa una totalità di determinazioni, ed è una tale base perché è un momento interno al pensare concettuale, che è il processo della sua realizzazione, il movimento dall'in sé (il Concetto come essere) al per sé (il Concetto come Concetto). Quando Ferrarin osserva che per Aristotele l'essere è 'separato' dal pensare egli non vuole sostenere che Aristotele condivide la separazione cartesiana tra la mente e il mondo oggettivo, ma piuttosto enfatizzare che l'essere non è *risolto* nella sua intelligibilità, poiché esso è internamente diviso in un ambito di cause prime materiali (gli elementi dei corpi e la 'materia prima', che esiste solo come sostrato del loro mutamento) e in un ambito di cause prime formali (le essenze). Il pensare, per Aristotele, non è identico all'essere perché non è l'attività infinita che *pervade* tutto ciò che c'è. Il pensare è l'attuazione della forma o essenza di una *determinata* specie di viventi, gli esseri umani, che sono *parte* della natura, e il modo di vivere di un determinato ente, l'intelletto divino, che è il primo motore immobile dell'intero universo. Per l'uomo, come sostanza composta, l'identità di pensare ed essere si realizza soltanto in modo parziale e discontinuo nell'ordine dell'intellezione delle essenze; l'intelletto divino, come sostanza eterna ed immobile, realizza tale identità in modo completo e ininterrotto, ma l'intelletto divino, che è la prima causa

²²²Ferrarin, (2001), p.115.

²²³*Ibid.* pp.382-84.

motrice di tutto e insieme la causa formale e finale di se stesso, non è l'unica causa di tutto l'essere né è causa immanente di ciò che esso muove²²⁴.

Stabilite queste differenze tra Aristotele e Hegel, vorrei tornare ad una delle due questioni che articolano il quarto aspetto del problema ontologico, la questione di cosa significhi il progetto di una riconciliazione logico-speculativa della tesi antica e della tesi moderna sul pensare. La 'tesi antica', con la quale Hegel intende abbracciare il significato dell'intero svolgimento del pensiero greco, è l'identità del pensare con l'essenza delle cose. La 'tesi antica' esprime due cose: primo, essa evita di fare l'assunzione che il pensare sia l'attività di una coscienza e nega perciò ogni opposizione tra soggettività e oggettività, tra pensare e realtà; secondo, essa dice che il pensare è oggettivo, in quanto è 'il *logos*, la ragione (*Vernunft*) di ciò che è'. Il significato positivo della 'tesi antica' è l'affermazione dell'immanenza di un'attività infinita (il pensare) nel finito e viceversa. Dal punto di vista della ricostruzione storico-filosofica, essa risulta dall'appropriazione hegeliana del detto di Anassagora, secondo cui il *nous* governa il mondo, mediante una trasformazione del *nous* passivo di Aristotele da facoltà personale e corruttibile dell'anima umana nell'attività inconscia del pensare oggettivo, inteso come razionalità implicita di tutto ciò che esiste o sostanzialità delle cose²²⁵. La 'tesi moderna' è in realtà un complesso di almeno tre tesi fondamentali: (i) il pensare è essenzialmente soggettività, (ii) la soggettività è un'attività di auto-determinazione nella relazione con l'alterità, (iii) quest'attività realizza il suo fine nel sapersi.

Cosa significa *riconciliare* la 'tesi antica' con la 'tesi moderna'? Parlando a proposito della struttura minima di un problema in Hegel, ho detto che la 'riconciliazione' consiste nel risultato positivo dell'elaborazione di una scissione, che rompe necessariamente la condizione di un'unità immediata tra due termini (il pensare e l'essere, la soggettività e l'oggettività, la coscienza ordinaria e la realtà effettiva). La riconciliazione dell'antico col moderno non è una semplice combinazione di due termini, ma la creazione di un terzo irriducibile ai due, il concetto del pensare oggettivo

²²⁴Sugli argomenti aristotelici che dimostrano l'esistenza di sostanze soprasensibili nel libro *Lambda* della *Metafisica* (l'argomento per l'eternità del movimento e l'argomento per l'esistenza di un motore immobile), sulla trascendenza e assolutezza del primo motore immobile, sulla difesa della tesi che il Dio aristotelico non è il fine a cui tutte le cose tendono e per una discussione della tesi che il motore immobile non è la causa finale nemmeno del cielo, si vedano: Berti, (1977), pp.420-451; Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, (2006), Edusc, pp.135-159.

²²⁵Sull'interpretazione hegeliana del *nous* di Aristotele e lo spostamento olistico del concetto di *nous* passivo, si veda Ferrarin, (2001), pp.308-325.

come nuovo principio della trattazione scientifica. La riconciliazione, più precisamente, significa l'appropriazione del rispettivo 'principio essenziale' della filosofia di Aristotele e di Kant e insieme la dimostrazione delle presupposizioni ingiustificate di entrambi.

Dal corso dell'analisi della critica scettica alla tesi kantiana della limitazione della conoscenza ai fenomeni sono già emerse le presupposizioni che Hegel imputa a Kant. Nell'introduzione generale alla *Scienza della logica*, e ancora più esplicitamente nell'introduzione alla parte intitolata 'logica soggettiva', Hegel vede nella logica trascendentale l'inizio di una nuova logica dotata di contenuto (i.e., la determinazione delle condizioni dell'oggettività) e saluta nella sintesi *a priori* la liberazione dalla concezione della metafisica dogmatica, che concepisce il rapporto tra il pensare e i pensieri determinati nei termini del rapporto tra una cosa e le sue proprietà. Tuttavia, la novità del principio essenziale di Kant è compromessa, agli occhi di Hegel, da talune assunzioni che ne limitano lo sviluppo: (i) la separazione tra *a priori* e *a posteriori* in base al carattere esclusivamente soggettivo della ragione, (ii) la cristallizzazione del nesso tra spontaneità e leggi del pensare in una tavola, che implica che le categorie non sono derivate *a priori* dalla pura autocoscienza del pensare ma assunte lemmaticamente dalla logica tradizionale, (iii) la riduzione dell'unità sintetica originaria dell'appercezione all'unità formale delle condizioni di possibilità dell'esperienza, dal riferimento alla quale soltanto le condizioni traggono la possibilità reale di avere un contenuto. Per affermare o portare a compimento la 'rivoluzione copernicana' di Kant, Hegel è convinto che occorra non l'idealismo trascendentale, ma una scienza 'rivoluzionaria' del pensare, e nel proporre la sua logica dialettico-speculativa, egli elabora una visione radicalmente nuova di due temi centrali della filosofia di Kant: primo, Hegel interpreta la 'sintesi a priori' come il processo in cui l'attività infinita del pensare finitizza se stessa nei suoi contenuti (le determinazioni di pensiero); secondo, egli fa valere la 'critica' come momento negativo-razionale inerente all'esposizione della 'scienza', e precisamente come l'attività nella quale le categorie indagano se stesse e determinano da sé i propri limiti.

Le presupposizioni ingiustificate di Aristotele risultano essere altrettante differenze tra la metafisica di Aristotele e la logica di Hegel: (i) la pluralità delle categorie è *immediata*, e le relazioni tra le categorie diverse dalla sostanza e la sostanza

non sono *derivate* in modo immanente dal semplice essere, (ii) le essenze sono *cause prime* o inderivabili degli enti, sono *fisse*, in quanto non si sviluppano e non spiegano l'unificazione di forma e materia nelle sostanze composte, sono *isolate*, in quanto sono plurime ed eterogenee, mentre per Hegel esse sono determinazioni riflesse che hanno la loro origine nell'auto-movimento del pensare; (iii) il non-essere, come l'essere, è plurivoco, ma il non-essere che spiega il divenire, cioè il non-essere come potenza, è anche uno dei significati principali dell'essere, e la negazione non è costitutiva dell'identità essenziale delle cose, poiché è solo una forma discorsiva, che esprime la non-inerenza di un predicato in un sostrato; (iv) il *nous*, l'attività del pensare, costituisce sì l'essenza dell'essere umano e del dio da cui tutto dipende, ma Aristotele non offre una spiegazione della relazione tra intelletto umano e intelletto divino, poiché egli non considera il *nous* come la 'negatività assoluta' del pensare, cioè come un'attività infinita che *si divide da sé* in un lato attivo e in un lato passivo; (v) le dimostrazioni non ammettono per Aristotele un metodo circolare, poiché le stesse cose non possono essere insieme *a priori* e *a posteriori* rispetto alle stesse cose se non sotto 'rispetti' differenti, e solo un sapere che deduca per passi discreti conclusioni da premesse immediate o non dimostrabili garantisce l'impossibilità del regresso all'infinito²²⁶; (vi) il pensato o l'intelligibile è per Aristotele il più eccellente, poiché il pensare è *riferito* alle cose che sono e la conformità ad esse costituisce la misura di verità per il contenuto del pensare, mentre per Hegel il pensare è il più eccellente, poiché il pensato è, in gradi differenti di esplicitezza, un prodotto del pensare, anche se l'intelligenza (il *nous* attivo) e l'intelligibilità (il *nous* passivo) sono due poli ugualmente necessari dell'unica e concreta attività del pensare.

Il progetto di riconciliazione vuole unificare nella concezione del 'pensare oggettivo' il principio essenziale di Aristotele (il *nous* è il principio del mondo) con il principio essenziale di Kant (il pensare è la spontaneità del soggetto), attraverso una liberazione di tali 'principi' dalle presupposizioni sopra menzionate. La domanda più urgente, dunque, diventa a questo punto: qual è il criterio in base al quale Hegel distingue l'essenziale dall'inessenziale, il vero contenuto di una filosofia determinata dalle presupposizioni da abbandonare? Una risposta immediata può ricorrere al criterio hegeliano di interpretazione della storia della filosofia: il progresso teleologico di

²²⁶Sulla critica della dimostrazione circolare, si vedano gli *Analitici posteriori*, I,3; sull'argomento contro il progresso all'infinito, si veda il secondo libro della *Metafisica* (*Metaph.*, *α*, 2, 994a11-19; 994 b 20-23).

autorivelazione della verità dal sistema più astratto (l'eleatismo) a quello più concreto (l'idealismo assoluto). Se ci atteniamo al modo in cui Hegel studia la storia della filosofia, ci troviamo involti nella dipendenza reciproca tra passato e presente, nel circolo ermeneutico tra interprete (Hegel) e interpretato (la storia della filosofia): che ci sia una distinzione tra oggettivo e soggettivo, tra fondato e infondato, nelle filosofie del passato, è giustificato dal punto di vista del presente, che è quello del pensare oggettivo; ma il fatto che sia sorto in filosofia il punto di vista del pensare oggettivo, è un risultato necessario, giustificato dal progresso immanente del pensare libero dal passato al presente. Occorre notare, tuttavia, che per Hegel il criterio 'teleologico' ne presuppone in realtà un altro ad un livello più fondamentale: il criterio di valutazione della storia della filosofia, infatti, non è la storia né il circolo ermeneutico, che presenta all'interprete il problema di non privilegiare il presente rispetto al passato o viceversa, ma piuttosto la logica, come scienza del pensare libero da presupposizioni.

Il pensare libero da presupposizioni è l'unica forma di pensare capace di resistere, incorporandolo, allo scetticismo radicale, che mostra come ad ogni *tesi* determinata *sul* pensare se ne possa contrapporre un'altra, in modo tale che entrambe sono ugualmente valide. La sfida scettica può essere accolta soltanto se si riconosce che il pensare come tale è un'attività infinita, la cui natura non può essere esaurita e compresa da nessuna definizione o tesi determinata. Questo implica che anche la tesi autoriflessiva che 'il pensare è un'attività infinita' ha un significato che deve venire giustificato entro la scienza logica, poiché la 'scienza' è la modalità in cui il pensare interpreta o sviluppa se stesso (pensare del pensare) come *attività* che produce il suo contenuto '*a priori*', cioè senza assumere o far valere un contenuto dal di fuori. È la logica, come scienza del pensare che pensa se stesso, che fornisce il criterio per il confronto critico con le figure della storia della filosofia e quindi per il 'toglimento' dell'unilateralità sia della tesi aristotelica (il *nous* divino non è immanente al finito) sia della tesi kantiana (il pensare è l'attività di un soggetto razionale finito) sul pensare.

Ho detto che il terzo aspetto del problema ontologico corrisponde alla questione di come articolare il *concetto* di 'essere' *all'interno* della scienza logica e ho mostrato che l'analisi delle presupposizioni ingiustificate di Aristotele e di Kant è resa possibile, anzi necessaria, dal punto di vista della scienza logica, cioè dal punto di vista del pensare che si dà o produce liberamente il proprio oggetto. La scienza del pensare puro

è immune allo scetticismo perché lo incorpora. L'incorporazione dello scetticismo implica tre cose: (i) la scienza, come filosofia speculativa, ha solo la parvenza di essere un insieme di tesi o asserzioni vere riguardo a un dominio di oggetti (per es., gli oggetti logici), poiché, da un lato, le tesi sono qualcosa che deve essere argomentato in base a ragioni e l'argomentare presuppone regole, suscettibili del trilemma di Agrippa, dall'altro, la determinazione di un 'dominio di oggetti' presuppone un metodo di classificazione, mentre il dominio di oggetti logici non è già dato in anticipo al pensare e la classificazione è un procedimento che può essere determinato e dunque giustificato solo all'interno del dominio logico; (ii) la scienza logica non va compresa come un insieme concatenato di proposizioni vere, ma come processo del pensare libero, in cui la verità trova la sua esposizione adeguata non nella forma discreta della proposizione, né in quella connettiva del ragionamento da premesse a conclusione, ma in quella olistica del *sistema*, inteso come un intero organico in cui l'essenziale è la circolazione di un unico principio (l'elemento logico) attraverso la molteplicità delle sue membra (le determinazioni di pensiero); (iii) la scienza *comincia* con lo scetticismo, in quanto astrae da ogni presupposizione, *avanza* mediante lo scetticismo, in quanto evita di assumere contenuti provenienti dal di fuori dell'elemento logico e lascia che le determinazioni di pensiero mostrino da sé la loro mancanza di verità, ma non *conclude* con lo scetticismo, poiché la verità include la finità e lo scetticismo (la negazione determinata della finità) come momenti necessari di un processo infinito, auto-affermativo.

L'articolazione logico-speculativa del problema ontologico consiste nella trasformazione della domanda aristotelica 'che cos'è l'essere?' nella domanda 'qual è il significato della forma di pensiero dell' 'essere'?' mediante l'incorporazione dell'ontologia, che è la scienza dell'essere in quanto *essere*, nella logica, che è la scienza dell'essere in quanto *essere pensato*²²⁷. Si potrebbe obiettare che la differenza tra la domanda classica e la domanda logica ha più che altro un significato storico ma non una rilevanza teorica, poiché anche la logica speculativa comincia con la domanda 'che cos'è l'essere?' e l'intera scienza fornisce una nuova, complessa risposta a una domanda antica. Penso che questa obiezione manchi di cogliere la distinzione tra domanda classica e la domanda logica, perché non vede la distanza che le separa: l'esercizio scettico di sospendere le presupposizioni. La logica non può cominciare con

²²⁷Cfr. B.Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, (2007), pp.3-9; 160-62.

la domanda ‘che cos’è l’essere?’, per il fatto che ‘la domanda: *che cosa* ? richiede che vengano assegnate determinazioni’²²⁸, e il pensare libero da presupposizioni non può cominciare in modo determinato o ‘tetrico’, con un’affermazione *sull’essere* che escluda la sua negazione. Una definizione, infatti, volgerebbe la semplicità del pensare in una presupposizione, prima ancora che il pensare sia giunto a mostrare la necessità di qualcosa come un’affermazione o una negazione, anzi di una determinatezza in generale. L’obiezione in esame, inoltre, non prende in considerazione il seguente capovolgimento della domanda classica riguardo al *significato*: non è il caso che il pensare trae il significato dal riferimento delle asserzioni al modo in cui le cose stanno o dall’identità dell’intellezione con le essenze, che sono cause formali delle cose indipendentemente dal pensare, ma piuttosto tanto è il significato dell’essere, quanto è il puro pensiero che esso contiene e che la scienza esprime. È vero che occorre guardare all’intero cammino della scienza logica per ottenere la risposta alla domanda su quale sia il *vero significato* dell’essere. Il cammino della logica, però, non è *propriamente* un’indagine sull’essere, ma l’esposizione del pensare come forma assoluta. La domanda logico-ontologica sul significato dell’essere, quindi, assumerà la forma di un processo, articolato nelle seguenti tappe: (i) con che cosa deve *cominciare* la scienza?, (ii) come *avanza* la determinazione del significato dell’essere?, (iii) quale significato l’essere *risulta avere*?

Nel produrre il suo proprio contenuto, la forma del pensare come tale comincia con l’astrazione assoluta del ‘puro essere, senza ulteriori determinazioni’, e procede col conferire al puro essere un significato determinato rendendo esplicito ciò che è implicito o in sé nel cominciamento, cioè il pensare concettuale come elemento o principio *in cui* il cominciamento viene fatto. Il pensare concettuale è la forma infinita e assoluta. Il pensare è una forma infinita, non nel senso che è capace di ripetere all’infinito certe operazioni innate dell’uomo, ma nel senso che non è una forma in mezzo ad altre forme, da cui sarebbe delimitata; esso è piuttosto la forma che produce tutte le forme come sue determinazioni finite. Nel sintetizzare il formare (la via che costruisce se stessa, il sistema che forma se stesso) con le forme formate (le determinazioni di pensiero), il pensare è altrettanto una forma assoluta, che consiste nel *dare a se stesso* il contenuto. L’assolutezza della forma non significa soltanto lo scioglimento da tutte le

²²⁸ *WdL* 5/129 (117-118).

presupposizioni, come avviene nel cominciamento, ma il fatto che il pensare si sdoppia in un lato attivo (il lato determinante, che *dà* la forma) e in uno passivo (il lato determinabile, che *riceve* la forma) senza uscire da se stesso in quanto pensare puro. Dal fatto che l'essere non valga come il concetto di una pluralità eterogenea di domini, di cui il filosofo deve indagare le cause prime, non segue che l'indagine logica si occupi accidentalmente dell'essere, mentre studia qualcos'altro. L'essere è il lato passivo (il Concetto in sé) o la base determinabile in cui la forma assoluta volge la sua attività, e il punto di partenza, da cui la derivazione di tutte le forme del pensare deve muovere, se la derivazione è intesa essere libera da presupposizioni. In virtù del procedimento di derivazione immanente, l'essere non è sin dall'inizio un 'essere riempito', cioè un universale concreto, articolato in una molteplicità di differenze. Solo alla fine del procedimento, in cui il pensare concettuale comprende se stesso come tale (il Concetto per sé), l'essere e il pensare concettuale dimostrano di essere rispettivamente il lato determinabile e il lato determinante di un unico processo, in cui il lato determinante (il Concetto) è la 'verità' del lato determinabile (l'essere). La tesi hegeliana che il pensare concettuale è la verità dell'essere va intesa alla luce del concetto di verità come totalità in sviluppo: il pensare concettuale non è semplicemente un 'lato', che determina l'*altro* lato di un rapporto, ma l'attività di *auto*-determinazione, che comprende se stessa, il *suo* altro e l'intero rapporto. Il concetto olistico di verità contiene, come suoi 'tratti' fondamentali, il concetto del pensare come forma infinita (il cuore dell'idealismo di Hegel) e il concetto dello scetticismo radicale (la *Voraussetzungslosigkeit*) come ciò di cui il pensare deve appropriarsi nell'impresa di esporre la verità in senso speculativo.

Dall'incorporazione dello scetticismo deriva l'implicazione che la logica, come fondazione della filosofia speculativa, non può *assumere* che il tema o la Cosa di cui si occupa sia l'essere, *piuttosto che* il pensare, o il pensare, *piuttosto che* l'essere. Dalla tesi idealistica, che il pensare è essenzialmente una forma infinita, derivano tre implicazioni: (i) l'ontologia non è un'indagine *sull'*essere, come orizzonte ultimo della relazione tra gli esseri umani e la realtà, cioè come un assoluto che comprende sì il pensare, come uno dei modi di essere di ciò che c'è, ma è anche, sotto altri rispetti, sciolto o indipendente dal pensare; (ii) l'ontologia, se deve avere un senso speculativo, deve essere il nome che sta per la ricostruzione della domanda classica 'che cos'è

l'ente?'²²⁹ nell'esposizione del processo di generazione del significato dell'essere come forma di pensiero; (iii) l'esposizione di questo processo mostra, nel corso del suo avanzamento, che il suo tema non è l'essere *in quanto tale*, ma il processo *in quanto tale*, che include la determinazione progressiva del *vero* significato dell'essere.

Queste implicazioni sono decisive per poter comprendere l'articolazione del problema ontologico nel sistema logico. 'Articolare' il problema ontologico *all'interno* della logica significa letteralmente mostrare che l'essere è un'articolazione o un membro di un intero organico, e che, in quanto è un tale membro, esso trae il suo significato dalla posizione e della funzione che esso esercita nel sistema. L'articolazione comprende la decostruzione e la ricostruzione del tema dell'ontologia (l'essere) attraverso l'esposizione del significato processuale del pensare puro (infinito e assoluto). L'articolazione non è affatto una semplice distruzione dell'ontologia, o un congedo dalla metafisica come da una zavorra del passato. La distruzione, infatti, è una negazione del fenomeno o concetto in questione (nel nostro caso, l'essere), la dichiarazione che esso è insensato in base all'assunzione di un certo criterio di verifica, oppure, nella migliore delle ipotesi, è il lavoro esclusivamente negativo di scuotere le fondazioni dogmatiche di un 'pensare *intorno (über)* a qualcosa, che stia per sé come base al di fuori del pensare'²³⁰. La decostruzione, invece, significa l'abbattimento delle mura di un edificio di pensieri allo scopo di costruire di nuovo e in modo differente, cioè in un modo tale che ciò che prima era sconnesso o connesso dogmaticamente viene strutturato in base a un ordine dialettico-speculativo, un 'ordine' che segua, e non preceda l'andamento del pensare. L'atteggiamento distruttivo sarebbe quello di chi si fermasse all'idea che la logica di Hegel *non* è un'ontologia. Questo atteggiamento, tuttavia, non risulta essere così radicale come vorrebbe, poiché *assume*

²²⁹Berti osserva che Aristotele conosce la differenza tra ente ed essere, ma tale differenza sembra avere soltanto un valore grammaticale. Aristotele dice più volte dell'essere le stesse cose che dice dell'ente. Ciò che è rilevante nella filosofia prima non è ciò che Heidegger chiama la 'differenza ontologica', ma la ricerca delle cause prime dell'essere o dell'ente. La differenza tra essere ed ente diventa rilevante, nella storia della filosofia, a partire dalla filosofia dell'epoca cristiana, che pone al centro l'elaborazione del concetto di creazione come causazione completa dell'essere. Con il concetto di creazione, l'ente è sì il soggetto o il tema dell'indagine metafisica, ma ciò che viene indagato è l'essere, come atto in virtù di cui ciascun ente viene ad essere ciò che è. Cfr. Berti, (2006), pp.54-56. Quando Hegel presenta l'ontologia come parte generale della metafisica di una volta, egli la definisce come un'indagine sulla natura dell'ente in generale e osserva che il concetto tradizionale di ente comprende in sé tanto l'essere quanto l'essenza. L'importante, per Hegel, non è né assumere né mantenere la 'differenza ontologica', ma mostrare come l' 'ente' si generi in differenti modi dall'essere e dall'essenza. La logica si propone di ricostruire al suo interno, senza il sostrato della rappresentazione di Dio, il concetto, o meglio, il processo, di 'creazione'.

²³⁰WdL 5/43 (31).

che ci sia una distinzione ferma e netta tra ontologia e logica, e in base alla formulazione di due concetti ben circoscritti fa giocare l'uno contro l'altro. Non è ambizione della logica, inoltre, un 'congedo' definitivo dalla metafisica, poiché per Hegel è illusorio ed assurdo volersi liberare della metafisica. La metafisica, infatti, non è solo un'impresa intellettuale, ma ha soprattutto il significato oggettivo di una 'rete adamantina' di determinazioni di pensiero che formano la base di ogni nostro operare così teoretico come pratico²³¹. Tutto dipende non dall'essere dentro o fuori dalla metafisica, ma dall'esserci dentro nella maniera adeguata o consapevole. Come la liberazione dalle presupposizioni del linguaggio ordinario avviene entro il linguaggio ordinario, usando le sue risorse per innalzarsi al di sopra di una comprensione ordinaria delle forme di pensiero (e del linguaggio), così la 'liberazione' dalla metafisica dogmatica avviene entro le categorie che ne stanno alla base, attraverso uno studio di esse che le innalzi dalla modalità di considerazione dogmatica alla considerazione logico-speculativa, che si propone di presentare la 'vera e propria metafisica' (*eigentliche Metaphysik*)²³².

La decostruzione differisce dalla distruzione per il fatto che la neutralizzazione delle presupposizioni è inseparabile dall'impulso a ricostruire il materiale smantellato secondo un nuovo progetto. Hegel crede che nel corso della ricostruzione il rapporto tra il 'materiale' e il 'progetto' mostri di essere in verità non quello tra due dimensioni temporali, il passato e il futuro, la tradizione e la nuova figura dello spirito, ma quello tra uno stadio unilaterale (una veduta intellettualistica sempre possibile del pensare e dei suoi contenuti) e uno stadio compiuto, il punto di vista del pensare concettuale o speculativo. La comprensione di questo stadio è un 'eterno presente', in tre sensi: (i) in quanto lo stadio del pensare oggettivo ha riconosciuto nel sistema il concetto del tempo nella totalità delle sue dimensioni e delle sue articolazioni (logiche, naturali, spirituali), (ii) in quanto esso ha afferrato il significato della rottura dell'epoca moderna con l'antica, (iii) in quanto esso ha ricostruito le filosofie determinate del passato nella

²³¹Cfr. *Enc.* § 246 Z; sull'impossibilità di una critica non metafisica della metafisica, cfr. *Enc.* § 98 Z.1: "Reine, pure Physiker sind in der Tat nur die Tiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborener Metaphysiker ist. Dabei kommt es dann nur darauf an, ob die Metaphysik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art ist, und namentlich, ob es nicht, anstatt der konkreten, logischen Idee, einseitige, vom Verstand fixierte Gedankenbestimmungen sind, an welche man sich hält und welche die Grundlage unseres theoretischen sowohl als unseres praktischen Tuns bilden" (TW 8/207).

²³²*WdL* 5/16 (6).

forma abbreviata di ‘categorie’, cioè di momenti finiti ma necessari, non solo temporali, dello sviluppo dell’idea logica.

III.3 Come interpretare il problema ontologico nella *Scienza della logica*?

Ho detto che l’articolazione logico-speculativa del problema ontologico consiste di due fasi inscindibili: la decostruzione e la ricostruzione. La decostruzione è, in effetti, sinonimo di scetticismo radicale. Essa, perciò, si rivela essere inseparabile dalla ricostruzione in due modi: (i) rendendo possibile l’accesso al punto di vista ricostruttivo, o piuttosto essendo l’accesso stesso, nella forma dell’atto libero del pensare, (ii) lasciando che le forme di pensiero di volta in volta in esame determinino da sé le loro contraddizioni o tensioni interne e sorpassino in virtù di queste tensioni i loro limiti. Ci si può chiedere, a questo punto, come sia da intendere, dal punto di vista del ‘nostro’ presente, che ha nell’ordine del tempo la forma di un ‘futuro’ rispetto al sistema logico di Hegel, quale è consegnato nelle opere pubblicate, il compito di interpretare l’articolazione speculativa del problema ontologico.

Ritengo che l’intreccio di decostruzione e ricostruzione nell’elemento logico sia il lavoro che sta alla base della risoluzione hegeliana dell’antinomia tra la storicità e l’eternità del vero, e che tale intreccio debba avere una conseguenza rilevante sul modo in cui comprendiamo il ‘futuro’, che è diventato il nostro presente. Si potrebbe, a prima vista, essere d’accordo con la tesi che ‘la filosofia di Hegel annuncia che il futuro, d’ora in poi’ – cioè, a partire dall’antinomia della storicità del vero e dalla comprensione delle due epoche, antica e moderna, della storia della soggettività – ‘dipende dal modo in cui le figure già presenti possono essere richiamate in gioco, dal modo in cui lo straordinario e l’inaspettato può sorgere soltanto dalla prosa del familiare’²³³. Nell’ordine temporale, anche la logica speculativa, in veste di opera intitolata *Scienza della logica*, scritta dal soggetto Hegel e pubblicata in determinate circostanze, sembra subire il destino che Hegel dichiara appartenere ad ogni finito e perciò anche ad ogni filosofia determinata, di venire sorpassata dall’attività mai in riposo dello spirito dal progresso e/o regresso nella coscienza della libertà, o, in ogni caso, anche se non si vogliono assumere le categorie di progresso e regresso, dalla trans-storicità del filosofare. Ogni filosofia determinata è destinata a diventare l’oggetto e il materiale di

²³³Malabou, (2005), p.190.

elaborazioni ulteriori (revisioni, critiche a presunte presupposizioni non riconosciute, commentari, semplificazioni, formulazioni attualizzanti, e così via) nella filosofia di epoche successive.

Il presente attuale, da un lato, può presupporre la *Scienza della logica* come una figura nota della storia della filosofia. Dall'altro lato, però, il presente attuale presuppone anche un cammino storico e filosofico che può contribuire, se non a far dimenticare del tutto l'opera logica di Hegel, a livellare la differenza tra la forma del noto e quella del conosciuto. Se l'*opera* logica appartenga oggi alla forma del noto piuttosto che a quello del conosciuto, è una questione culturale, che deve essere lasciata aperta, affinché l'*oggi*, il nostro tempo, mentre è in corso, se ne prenda cura. Penso, nondimeno, che il punto interessante della considerazione del 'futuro di Hegel' rispetto al rapporto tra il nuovo e il noto non *dipenda* dal tempo di per se stesso, ma dal potere originario del pensare di volgere in attività la sua propria passività.

Quando la passività si esprime *nel* tempo, essa non ha il significato speculativo della totale ricettività alle forme, ma il significato storico consistente nella tendenza del pensiero pensato a sedimentarsi in posizioni rigide e fisse, destinate a diventare le forme note della tradizione. È la plasticità del pensare, non la successione temporale, che assicura la sintesi messa in atto dalla considerazione storico-filosofica del passato, del presente e del futuro di Hegel. La plasticità richiesta dalla lettura dell'opera di Hegel non può essere soddisfatta né da un punto di vista storicistico, per cui ogni verità è transitoria, perché figlia del suo tempo, né da un punto di vista anacronistico, che si domanda cosa Hegel possa ancora dire per il presente attuale e considera interessante o legittima la sua opera solo se è capace di rispondere alle *stesse* questioni familiari dell'*oggi*. L'atteggiamento anacronistico cerca nel passato, sulla base dell'autorità di uno schema concettuale contemporaneo, la conferma di tale autorità, invece di cercare nelle filosofie del passato un modo diverso di porre le questioni filosofiche, un modo da cui potrebbe derivare la scoperta di presupposizioni che rimangono involte nella forma del noto finché non viene messa in discussione l'autorità del contemporaneo.

Anche se quest'atteggiamento potrebbe sembrare non diverso dalla modalità hegeliana di appropriarsi della storia della filosofia dal punto di vista del presente, credo che vi sia una significativa differenza: l'appropriazione hegeliana vuole rendere la storia della filosofia, entro sé differenziata, strumentale alla comprensione di una verità

speculativa, che trasforma le figure della tradizione in momenti eterni di un presente eterno, mentre l'appropriazione anacronistica tende a livellare le differenze tra le figure della tradizione e a sussumerle sotto un presente storico, assunto in modo consapevole o meno come presente storico. Oltre all'idea di una *Aufhebung* del tempo nell'eternità²³⁴, c'è un'ulteriore differenza, relativa al metodo di praticare la storia della filosofia, tra l'atteggiamento anacronistico e la trattazione speculativa: il primo è interessato soltanto al riconoscimento di se stesso (il presente) nell'altro (il passato), mentre nella seconda è contenuta, almeno in via di principio, l'idea di riconoscere l'altro in se stesso non meno che se stesso nell'altro.

Visti i limiti dell'atteggiamento storicistico e di quello anacronistico, in cosa può consistere l'atteggiamento adeguato per interpretare l'articolazione speculativa del problema ontologico? Ritengo che il rapporto del presente odierno con l'impresa della filosofia speculativa debba essere simile al rapporto ricostruttivo che essa intrattiene con le categorie delle scienze non filosofiche e della tradizione metafisica. Il compito della ricostruzione logica ha per Hegel essenzialmente il carattere dell'azione del 'togliere', e il togliere si concreta in tre fasi: il conservare (*konservieren, aufbewahren*), il formare ulteriormente (*weiterbilden*), il rifare secondo un nuovo principio (*umbilden*)²³⁵. Le fasi fondamentali sono il conservare e il rifare, poiché il formare ulteriore, che consiste nell'inserimento delle forme note in nuove connessioni, è possibile solo grazie all'operare implicito di un nuovo principio. Il conservare, d'altra parte, in quanto appartiene all'azione del togliere, è inseparabile dalla negatività, dall'affermazione del bisogno di un rifacimento. Conservare, dunque, non significa archiviare, prendere nota di come le cose stanno in una tradizione o difendere l'autorità del passato in quanto tale.

Il concetto del 'conservare' significa che la promessa di una nuova creazione non nasce dal nulla. Esso consiste nella capacità di instaurare una *relazione* tra la forma del nuovo e la forma del noto, di vedere l'aspetto di continuità nella connessione tra le dimensioni temporali, connessione per cui la forma del 'nuovo concetto di una trattazione scientifica' sorge dall'inquietudine della condizione presente dello spirito,

²³⁴Cfr. *Enc.* § 86 Z.2: "Die Geschichte der Philosophie hat es somit ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht mit Vergangem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen" (TW 8/185). Sul concetto hegeliano di eternità, si veda il bellissimo studio di Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, (2000), in part. pp.210-220.

²³⁵Cfr. prima e seconda Prefazione alla *Scienza della logica*; Introduzione generale alla medesima; *Enc.* § 9 A.

che dissolve le forme ossificate del passato. Il conservare, inteso in senso speculativo, non significa prendere posizione in una disputa tra l'antico e il moderno, né tantomeno cercare di ridurre il nuovo all'ambito del 'già detto', di una qualche tradizione, ma piuttosto *formare* la tradizione come tale, trasformando la successione temporale in una progressione dal punto di vista della Sostanza (la 'tesi antica' sul pensare) al punto di vista del Soggetto (la 'tesi moderna', e in particolare la tesi speculativa del pensare oggettivo come produzione autocosciente della verità). Il punto di vista del pensare oggettivo appare come l'esito finale della tradizione, in cui questa arriva a comprendersi nella sua purezza, e come il risultato del processo di elaborazione o sintesi dello smisurato materiale della tradizione nella forma di una progressione diretta al punto di vista del presente, che contiene il filo conduttore dell'elaborazione della stessa tradizione. Il conservare significa, da ultimo, che le fasi coinvolte nella tradizione (lo sviluppo storico dalla Sostanza al Soggetto) cessano di essere fasi storiche, note ed appartenenti al passato, e vengono 'conosciute' come momenti necessari di un processo originario (che non comincia nel tempo) ed eterno (che comprende il tempo).

Il 'rifare da capo' (*umbilden*) significa decostruire le presupposizioni implicite nelle forme rigide del noto e ricostruire integralmente le forme di pensiero secondo il nuovo concetto di trattazione scientifica, il concetto di un'immanenza assoluta del pensare al pensato, in virtù di cui il metodo deve essere la forma di auto-generazione del contenuto: 'per questa via' – osserva Hegel – 'il sistema dei concetti deve in generale formare (*bilden*) se stesso e completarsi in un andamento irresistibile, puro, che non accoglie nulla dal di fuori'²³⁶.

Cosa significa stabilire un'analogia tra la ricostruzione hegeliana della metafisica e la ricostruzione della scienza logica da parte del lettore/interprete del presente attuale? Cosa può significare 'conservare' e 'ricostruire' la scienza logica? Comincio col commentare il 'conservare'. Non si potrebbe immaginare di fare alla logica di Hegel un torto peggiore che quello di considerarla come una collezione di forme note. D'altra parte, l'asperità del suo modo di esposizione, il modo plastico in cui l'esposizione richiede di essere letta, il sedimentarsi di presupposizioni storiche tra la pubblicazione della *Scienza della logica* e il punto di vista attuale, il permanere della logica formale come disciplina universalmente riconosciuta e insegnata, il bisogno della

²³⁶WdL 5/49 (36): "In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden".

cultura accademica di presentare ogni nuovo lavoro su Hegel come un prodotto mediato dal confronto con una letteratura secondaria che si accresce in quantità sempre maggiore ed è orientata da angoli ermeneutici della qualità più disparata, sono fattori che rendono nella realtà impossibile ogni presunta familiarità con il testo della *Scienza della logica*. Il conservare, dunque, *deve* esprimere sì una qualche continuità tra il ‘noi’ del presente attuale e il ‘noi’ del presente di Hegel (chi scrive e chi legge la scienza logica), ma una continuità che non ha a che fare con il riconoscimento dell’oggi nel testo della logica come in un che di noto.

L’elemento di identità nell’analogia relativa al conservare è la formazione di una *continuità* tra il ‘noi’ odierno (chi aspira a filosofare) e il pubblico di lettori attenti alla Cosa stessa e dotati di senso plastico del comprendere²³⁷. Vale la pena osservare a questo proposito una circostanza singolare: lo stesso Hegel sembra non avere fiducia nella *possibilità reale* di un versione moderna dei dialoghi platonici. Il dialogo, da contesto socratico di ricerca intersoggettiva della verità, diventa qualcos’altro: (i) lo sdoppiamento della ragione in un polo oggettivo e un polo soggettivo, interni ad un’unica relazione che si sviluppa; (ii) il confronto tra la logica e la storia della filosofia; (iii) la relazione *richiesta* tra chi scrive con un senso plastico dell’esposizione e chi legge con un senso plastico della comprensione. Hegel ritiene che l’impossibilità di un ‘dialogo moderno’ non sia accidentale. Essa sarebbe causata dal principio moderno della libertà soggettiva e più ancora dalla malattia della libertà soggettiva: la contrapposizione tra soggettività e oggettività, radicata nell’interpretazione soggettivista del *Selbstdenken*. Un dialogo moderno, più che un metodo per conoscere la verità, sembra somigliare per Hegel piuttosto a un ritrovo in cui ogni partecipante lascia (o abbandona ogni attenzione a) la discussione, subito dopo aver detto la sua opinione, per correre a occuparsi dei suoi molti altri interessi, o al celebre litigio tra ragazzi testardi, a cui Hegel paragona nella *Fenomenologia* la figura dello scetticismo. Per coinvolgere nella scienza la coscienza moderna, dispersa in una molteplicità di interessi, egli ritiene necessario unire all’esposizione dell’andamento immanente del pensare concettuale ‘riflessioni negative’, volte a prevenire che la comprensione dell’esposizione sia compromessa da intromissioni personali e obiezioni basate su presupposizioni estranee alla Cosa trattata.

²³⁷ *WdL* 5/31 (20).

L'elemento di differenza nell'analogia del conservare mi sembra consistere nella differenza tra il rapporto dell'antico col moderno in Hegel e il rapporto del moderno col contemporaneo. Tra il materiale senza vita della metafisica dogmatica e il 'noi' del presente di Hegel c'è un'opera di sintesi dell'antico col moderno, che presuppone al tempo stesso la rottura del moderno con l'antico. Hegel vuole comprendere il pensare come il potere originario di produrre sia la sintesi che la scissione.

La continuità tra ciò che appare come passato e il presente moderno consiste nella liberazione di un nucleo vivo della metafisica *in generale*²³⁸ e nella sua incorporazione nel presente eterno, raggiunto con la comprensione scientifica del pensare oggettivo. La continuità nel rapporto del moderno col contemporaneo, invece, non presenta la scissione tra antico e moderno. Essa ha il carattere di un *dover essere* interno al progetto moderno di un pensare radicalmente auto-critico. L'epoca contemporanea è coinvolta nel seguente paradosso: da un lato, sembra che essa possa presupporre come noto il principio della *Voraussetzungslosigkeit*, ma, dall'altro, questo principio è lettera morta (l'asserzione di Hegel) se si limita a essere una forma nota, se cioè non continua a venire esercitato nei confronti delle nuove e diverse presupposizioni che il corso della storia ha formato nel generare la distanza che separa Hegel dal presente attuale. Se guardiamo al tema della continuità da un punto di vista hegeliano, è possibile formulare la seguente differenza: la continuità tra l'antico e il moderno ha la forma di una *tradizione*, quella tra il moderno e il contemporaneo di un *compito*, dell'esigenza di soddisfare il bisogno di libertà che si esprime nell'atto della critica radicale. Hegel crede che la *Voraussetzungslosigkeit* sia un esercizio che esprime un bisogno necessario dell'epoca moderna, intesa come età della critica, ma alla luce degli sviluppi della filosofia dopo Hegel il progetto di un pensare speculativo, che comincia, avanza e si compie in modo 'libero da presupposizioni', appare più decisamente come un *singulare tantum* che non come una forma nota dell'aspirazione della filosofia moderna all'auto-fondazione.

²³⁸Uso qui l'espressione 'metafisica in generale' per riferirmi al *contenuto sostanziale* che la metafisica dogmatica wolffiana e la metafisica classica (essenzialmente, Platone e Aristotele) avrebbero in comune: il *logos* è la ragione di ciò che è. Detto questo, rimangono le rilevanti differenze tra il *procedimento* speculativo della metafisica greca e quello intellettualistico della metafisica pre-kantiana. Per una difesa della differenza tra metafisica greca e metafisica scolastica tedesca, si veda Ferrarin (2001), pp.77-82. Ferrarin ritiene che esistano due ragioni principali per cui Hegel non pone Aristotele tra gli esponenti della 'vecchia metafisica': (i) la sua interpretazione del *nous* aristotelico, (ii) la comprensione dell'*energeia* come Concetto o soggettività; Ferrarin (2001), p.195.

Guardare alla continuità da un punto di vista hegeliano comporta, inoltre, di non tralasciare il momento della discontinuità, a proposito del quale vorrei spiegare l'analogia relativa alla decostruzione e alla ricostruzione. Entrambe si riferiscono a un determinato modo di *leggere* la *Scienza della logica*. L'aspetto decostruttivo della lettura può consistere in due operazioni: la prima operazione mette in luce il momento di identità dell'analogia con il carattere decostruttivo, o , come Hegel lo chiama, 'confutatorio', del pensare dialettico-speculativo; la seconda operazione segna il momento di differenza nell'analogia. Secondo il momento di identità dell'analogia, la decostruzione vorrebbe dire la ricerca di presupposizioni non riconosciute da Hegel, presupposizioni che possono essere o di tipo ermeneutico o di tipo validativo. La ricerca di presupposizioni ermeneutiche è volta essenzialmente a sostenere un punto generale e un punto specifico. Il punto generale è la tesi che il pensare libero da presupposizioni, anche se comincia con l'attività di generare concetti, sorge dallo sfondo di una comprensione prefilosofica di cosa significa pensare, in quanto il concetto stesso di *Voraussetzungslosigkeit* è creato *a condizione di avere in vista una mèta* ossia un *progetto* di pensiero, il progetto di stabilire la verità come la certezza assoluta dello spirito²³⁹. Tutto ciò a cui la *Voraussetzungslosigkeit* può al massimo ambire, nell'interpretazione più caritatevole, sarebbe un'analisi delle presupposizioni di vari modi di pensare: il pensare naturale o logica naturale, il pensare fenomenico o rappresentativo, che è proprio del punto di vista della coscienza, il pensare riflettente dell'intelletto. Il principio del pensare libero, tuttavia, non alluderebbe a un cominciamento senza presupposizioni, ma ad una riflessione interna a presupposizioni iniziali (contesti di credenze e assunzioni, che formerebbero lo sfondo di ogni indagine *sulla realtà*). Il punto specifico consiste nell'esplicitazione delle mediazioni storico-filosofiche stratificate nel concetto hegeliano di pensare (per es., l'interpretazione del *nous* è mediata dall'immanentismo spinoziano, il concetto della *Entäusserung* è mediata dall'idea cristiana della *kenosis* divina, il concetto della negazione determinata è mediato dalla regola grammaticale della *duplex negatio* e dall'appropriazione della teologia negativa neoplatonica) e nella determinazione di tali mediazioni come

²³⁹Cfr. D.Kolb, *The Necessities of Hegel's Logic*, pp.40-60, part. pp.55-58 (in *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, 2010, ed. by A.Nuzzo); D.Dahlstrohm, *Hegel's Science of Logic and the Idea of Truth*, (2008), pp.103-120; R.Stern, *Hegelian Metaphysics*, (2009), p.228; M.de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, (2010), pp.8-18.

altrettante presupposizioni implicite (non riconosciute) del pensare libero da presupposizioni. La ricerca di presupposizioni validate o fondative mira a sostenere due tesi principali: (i) la tesi secondo cui la revisione, i perfezionamenti, i cambiamenti di disposizione di talune parti nel testo della logica nel corso della vita di Hegel sarebbero la prova che la filosofia speculativa non è il sistema *a priori* che vorrebbe essere²⁴⁰; (ii) la tesi secondo cui il cominciamento della logica ne presuppone la fine. Nel caso della seconda tesi, la ricerca della presupposizione fondativa della logica può riposare, da un lato, sull'identificazione del 'fondamento' della logica con uno degli estremi del movimento logico, e, dall'altro, può coincidere con la ricerca ermeneutica del fondamento inconsapevole, non-detto, del pensare logico.

Ritengo che l'idea del pensare libero da presupposizioni sia compatibile con l'esistenza di presupposizioni ermeneutiche, nella misura in cui la libertà del pensare non viene intesa come l'assenza di presupposizioni ma come un esercizio pensante di astrazione dal dato, che è capace di riferirsi a sé, cioè di fare astrazione dalla prima astrazione, e di sapersi come pura semplicità del pensare. La trasformazione della negazione del dato in negatività (l'autoriferimento della negazione, l'immanenza assoluta del pensare solo a se stesso) ha tre implicazioni. (i) Il pensare, nel 'riflettere' come modalità della filosofia, non va inteso come un semplice rispecchiamento delle presupposizioni dei vari modi non speculativi del pensare, né come un pensare interno alle presupposizioni, ma viceversa il pensare speculativo è la dimostrazione che le presupposizioni sono interne al pensare come tale. (ii) Il pensare logico può essere descritto come il *progetto* di un pensare libero da presupposizioni, ma questo progetto trae la sua giustificazione dal fatto di portare a espressione concettuale lo sfondo prefilosofico del pensare; ma lo sfondo non è altro che il pensare oggettivo come modalità inconscia del *pensare concettuale* stesso, ed il pensare concettuale è una proiezione verso una mèta che deve risultare capace di integrare in un unico *proiettare* (il movimento in avanti, l'avanzamento) sia lo sfondo del progetto (il movimento in avanti come movimento all'indietro verso il 'fondamento', l'Idea) sia la realizzazione della mèta (il sapersi dell'avanzamento come metodo assolutamente immanente, Idea assoluta). (iii) riguardo alla mediazione di concetti metodici fondamentali (per es., dialettica, esternalizzazione, immanenza) ad opera della tradizione storico-filosofica,

²⁴⁰Per una critica di questa tesi, cfr. Houlgate (2006), pp.100-101.

non è necessario pensare che la mediazione sia un ‘filtro’ in cui si depositino presupposizioni ingiustificate, un punto cieco in cui l’autocomprensione di una figura della storia della filosofia e l’appropriazione hegeliana si confrontano come due asserzioni in un’isostenia, ma piuttosto ci si può chiedere se l’appropriazione in un progetto speculativo non assicuri invece la produttività del ‘filtro’ interpretativo; ci si può chiedere, in altre parole, se l’isostenia tra le tesi pronunciate da *figure* della storia filosofica intorno a determinati temi (per es. ‘la dialettica è il passaggio attraverso tutte le ipotesi’ (Platone), ‘la dialettica non procede da ipotesi, ma a partire da e mediante lo scetticismo radicale, i cui tropi mostrano il dogmatismo che inficia il metodo ipotetico’ (Platone di Hegel)) non possa essere risolta se non in base a un criterio non suscettibile ai tropi scettici, e se questo criterio non richieda di passare dalla considerazione dell’elemento *storico*-filosofico e delle sue *figure* allo studio dell’*elemento* logico come orizzonte ultimo, assolutamente immanente, del *confronto critico* tra posizioni *determinate*.

L’aspetto di differenza nell’analogia relativa alla decostruzione consiste non nel cercare sin dall’inizio presupposizioni nascoste del progetto della *Voraussetzungslosigkeit*, ma nel mantenere un atteggiamento aperto verso la possibilità del progetto hegeliano e nel cercare la conferma o la realtà effettiva di tale possibilità attraverso una determinata lettura del testo della *Scienza della logica*. La decostruzione indica l’insieme dei modi della lettura da cui è necessario guardarsi se si vuole esaminare la reale fattibilità del progetto logico di Hegel. La ricostruzione indica positivamente cosa significhi leggere la *Scienza della logica*, in generale così come in relazione all’oggetto di interesse di un’interpretazione intesa a concentrarsi sul problema ontologico.

La decostruzione è un atteggiamento interpretativo che si manifesta nell’inibizione o neutralizzazione di altri atteggiamenti. Essa consiste, per il lettore, nel deliberato sforzo di seguire l’‘ingiunzione’ di (i) *non* contrapporre direttamente sin dall’inizio assunzioni ad altre assunzioni *riguardo* alla natura del pensare come tale, (ii) *non* trattare la dinamica logica in base al criterio di un’argomentazione da premesse a conclusione (lo standard del *Räsonnement aus Gründen*), (iii) *non* introdurre una *teoria* che interponga mezzi concettuali tra la pretesa argomentazione hegeliana e la Cosa

stessa allo scopo di istruirci su come l'argomentazione avrebbe dovuto essere²⁴¹. La decostruzione comporta, soprattutto, la decostruzione del modo ordinario di intendere la lettura: la connessione di un soggetto col suo predicato in modo conforme alle regole sintattiche e semantiche della proposizione ordinaria e la concatenazione delle proposizioni secondo una transizione unilineare o consequenziale di passi discreti, che procedono da un primo immediato a un ultimo mediato. Il modo ordinario di leggere è insufficiente per le seguenti ragioni: (i) esso non sospende la validità dell' 'opera dell'intelletto', che struttura la grammatica del linguaggio ordinario; (ii) il lettore assorbe un contenuto, trasferendo le parole nella memoria e nella rappresentazione, senza essere capace di effettuare il movimento dalla proposizione ordinaria alla proposizione speculativa; (iii) ciò che tematizzato nel linguaggio speculativo (l'assoluto, il vero) viene concepito come il referente di una definizione (o serie di definizioni), come un qualcosa a cui il linguaggio si applica.

La lettura ricostruttiva significa la pratica dell'atteggiamento del 'puro stare a vedere' o accogliere ciò che è presente dinanzi al soggetto pensante, in quanto si è liberato della sua particolarità (la cerchia di presupposizioni in cui è tenuto immerso dal pensare naturale), e della pretesa trascendentale dell'io-penso di essere la fonte della connessione del soggetto col predicato e in generale dalla pretesa del pensare soggettivo di 'stare al di sopra' di ciò che esso pensa e di tenere così in suo potere l'andamento della Cosa stessa. Poiché la Cosa stessa, che 'sta dinanzi' o 'è presente' (*was vorhanden ist*) è inerentemente il suo proprio andamento o processo e non semplicemente un *relatum*, al modo di un oggetto disponibile per il soggetto pensante, occorre intendersi bene sulla portata del 'puro stare a vedere'. Ritengo che siano necessarie alcune precisazioni: (i) ciò che è presente non è l'oggetto di una rappresentazione, ma la Cosa stessa; (ii) l'espressione 'ciò che è presente' non indica ancora, della Cosa stessa, lo stadio del sapersi, della trasparenza o presenza a sé (essere presso di sé) del pensare, ma la base, per così dire, del sapersi, cioè il carattere oggettivo o 'in sé e per sé' (autosussistente) della sua spontaneità o processualità auto-generativa; (iii) poiché 'ciò

²⁴¹L'introduzione di una teoria *sull'*argomentazione di Hegel è, invece, la mossa suggerita dal commentario di Dieter Henrich alla logica della riflessione. Cfr. D.Henrich (1978), pp.229-230: "Questo commentario seguirà il testo di Hegel. Poiché, però, Hegel non poté penetrare la sua propria argomentazione dalla distanza di colui che descrive i suoi argomenti al tempo stesso con i mezzi di una teoria *sulla* sua argomentazione, non è da aspettarsi che il commentario possa trarre le sue tesi più importanti dalle trattazioni e comunicazioni proprie di Hegel".

che è presente' non è un essere immobile ma un movimento i cui termini sono interni al movimento stesso (immanenza assoluta del pensare), la risposta adeguata del pensare soggettivo a 'ciò che è presente' non è l'assunzione passiva di un *dato*, ma deve essere a sua volta un movimento: astrarre dalle presupposizioni dell'io penso, prestare un'attenzione completa (seguire la Cosa stessa), rendere esplicito l'implicito, esercitare un senso plastico dell'accogliere e dell'intendere²⁴². Poiché il pensare è un'attività assoluta, che è immanente solo a se stessa, l'atteggiamento del 'puro stare a vedere' implica: (i) lo sdoppiamento dell'unica e medesima Cosa stessa nel lato del vedere e nel lato dell'esser-visto (ciò che è presente); (ii) un significato peculiare di passività come visibilità, cioè come potenzialità del pensare oggettivo di passare dall'operare inconscio, che anima impulsivamente tutte le cose (compreso il pensare soggettivo), all'operare conscio, il vedere o sapersi. La potenzialità del pensare non indica la possibilità formale del pensare di passare all'atto grazie all'intervento di un agente esterno al pensare, ma la plasticità inerente a un'attività sempre (eternamente) in atto, o meglio, sempre nel processo di produrre le sue forme e di trasformare l'una nell'altra.

Leggere l' 'esposizione' (*Vortrag*, come forma linguistica dell'auto-esposizione dell'Idea nell'esposizione di chi scrive la *Scienza della logica*) significa appropriarsi dell'esposizione. L'appropriazione consiste nell'esercizio del senso plastico dell'accogliere (*Aufnehmen*) e dell'intendere (*Verstehen*). L'accogliere, in quanto è plastico, è più che l'assunzione di un qualcosa di trovato, che viene messo a disposizione come bello e pronto da chi scrive. L'accogliere è certamente un assumere, un ricevere forma, ma *assumere*, *ricevere* sono verbi che non indicano la passività né come 'essere abbandonato all'essere altro' (la determinazione del pensare soggettivo ad opera del pensare oggettivo come da un esterno) né come una *cognitio ex datis*, consistente nell'apprendimento a memoria della lettera a cui il testo della logica è consegnato. Il senso plastico della passività è l'inattività apparente del pensare soggettivo, *in quanto* soggettivo, che *lascia valere* il libero gioco della Cosa stessa²⁴³; è l'inibizione del rapporto di familiarità con le categorie che consiste nel *lasciar modellare* le proposizioni del linguaggio ordinario in proposizioni speculative.

²⁴²Cfr. *WdL* 5/31 (20): "Ein plastischer Vortrag erfordert dann auch einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens".

²⁴³Cfr. *Enc.* § 238 Z.

Il senso plastico dell'accogliere, inoltre, è inseparabile dal senso plastico dell'intendere. Il senso dell'intendere è plastico, nella misura in cui si distingue dal senso ordinario dell'intendere come 'afferrare nella rappresentazione e nella memoria'²⁴⁴. L'intendere plastico è il *comprendere* il pensare concettuale nella sua forma concettuale. Ciò comporta la trasformazione del linguaggio ordinario nel linguaggio speculativo, l'estrazione, dalla 'sovrabbondanza' dei significati sedimentati nelle parole del linguaggio ordinario, di un significato speculativo, e l'attivazione di quest'ultimo in un'esposizione endogenetica, un'esposizione, cioè, il cui significato viene generato all'interno dell'esposizione stessa, poiché l'esposizione non è orientata e determinata dal materiale *da cui* ha tratto il significato speculativo. Un'interpretazione ricostruttiva del senso plastico dell'intendere, dunque, deve essere una lettura che riattivi il significato speculativo affidato al testo della *Scienza della logica*, una lettura capace di riprodurre e restituire la forma di ciò che legge nella scrittura di nuove proposizioni, senza perdere lo spirito o il progetto di *Voraussetzungslosigkeit* che anima il testo da intendere. L'interpretazione del linguaggio speculativo in cui la logica è esposta, dunque, è 'fedele al testo' non in quanto pretende di comprendere il significato oggettivo del testo 'una volta per tutte' secondo un metodo storiografico rigoroso, ma solo in quanto è fedele al senso plastico dell'accogliere e dell'intendere.

In base al senso plastico dell'accogliere, il lettore speculativo è colui che è disposto a lasciare che gli abiti ordinari di lettura e le inevitabili presupposizioni con cui si avvicina al testo, presupposizioni che nell'ordine del tempo tracciano la differenza tra il presente del lettore e il passato a cui il testo appartiene, vengano messe in questione dalla Cosa con cui il testo si confronta. In base al senso plastico dell'intendere, la lettura è, per usare i termini con cui Hegel descrive l'intelligenza, 'due volte' o 'di nuovo' (*wieder*)²⁴⁵. Cosa significa 'di nuovo'? Non significa che l'interpretazione può limitarsi a *riassumere* il testo; non significa neanche una *ripetizione tautologica* delle parole del testo, né una raccolta di citazioni asservita a una finalità dimostrativa introdotta surrettiziamente nel testo, senza essere passata attraverso la fase del senso plastico

²⁴⁴*WdL* 6/462 (857-58): "Ist aber das Verstehen nur ein Bestimmen der Wahrnehmungen durch solche Bestimmungen, z. B. Ganzes und Teile, Kraft, Ursache und dergleichen, so bedeutet es nur ein Bestimmen durch die Reflexion, so wie auch mit dem *Verstehen* nur das bestimmte *Vorstellen* von ganz bestimmtem sinnlichen Inhalte gemeint sein kann; wie wenn einer, dem man den Weg bezeichnet, daß er am Ende des Waldes links gehen müsse, etwa erwidert: "ich *verstehe*", so will das *Verstehen* weiter nichts sagen als das Fassen in die Vorstellung und ins Gedächtnis".

²⁴⁵*Enc.* § 465.

dell'accogliere. Il carattere iterativo dell'interpretazione, ho detto, è una *ricostruzione*, una *riattivazione* del significato costituito e depositato nel testo della *Scienza della logica* attraverso una creazione sempre rinnovata di tale significato.

La riattivazione (il carattere iterativo dell'interpretazione) è altrettanto una creazione (il carattere innovativo dell'interpretazione) in tre sensi.

In primo luogo, la riattivazione contiene in sé la costante tensione tra due momenti: (i) la differenza tra lo scopo dimostrativo di chi interpreta un tema specifico attraverso la lettura e il progetto complessivo di chi ha scritto la *Scienza della logica*, (ii) l'identità con sé del testo, la resistenza di un'opera, dotata di una determinata autosufficienza od oggettività, all'intervento di una semplice proiezione di significati arbitrari.

In secondo luogo, la *Voraussetzungslosigkeit* non gode del privilegio di essere una disposizione stabile, che possediamo una volta per tutte, ma indica piuttosto un esercizio che esiste solo in quanto viene compiuto, un punto di vista che corre il rischio di essere oscurato, se non perduto, e deve pertanto essere difeso da obiezioni che sorgono nel corso storico della filosofia, un modo di pensare che deve essere riportato in vita per contrastare la tendenza del pensare a indurirsi in posizioni rigide o passivamente accolte e dalla tendenza a cercare condizioni esterne al pensare per la determinazione del compito della filosofia.

In terzo luogo, la riattivazione del carattere dinamico dell'elemento logico richiede di far valere in linea di principio la differenza tra il testo della *Scienza della logica*, come *opera* prodotta da un individuo umano concreto che è vissuto in circostanze storicamente determinate e ha usato il materiale disponibile nel linguaggio ordinario, e la 'scienza logica' come *attività*, processo eterno del pensare libero. Come attività che ha il suo fine entro se stessa, la scienza logica non cade nel tempo e non è destinata a diventare il materiale noto per qualcos'altro. Essa è capace di essere compresa, con differenti gradi di esplicitazione, in differenti epoche, e di venire espressa in differenti linguaggi naturali. L'esposizione, inoltre, è plasticamente suscettibile di auto-critica e miglioramento in conformità al progetto di una derivazione immanente (non convalidata da presupposizioni esterne al pensare)²⁴⁶. Il compito di

²⁴⁶Cfr. D.Henrich, *Anfang und Methode* (1971), p.92: "La *scienza* della logica deve venire distinta dal processo delle determinazioni di pensiero. Questo processo si attua come uno sviluppo lineare. La scienza di tale processo invece è una modalità della realtà effettuale dello spirito" (*Die Wissenschaft der Logik*

(ri)leggere la *Scienza della logica* alla luce del problema dell'ontologia consiste nel valutare se e come essa persegua l'articolazione del problema ontologico in modo coerente con il metodo di ricostruzione dell'ontologia, metodo che risulta orientato dal progetto di un pensare libero da presupposizioni.

La seconda parte del presente lavoro si propone di rispondere a questo compito. Nel farlo, tuttavia, essa *non* fornirà né un commentario dettagliato ed esauriente di *tutte* le forme di determinazione dell'essere nella *Scienza della logica* (impresa forse non altrettanto titanica, ma non meno impegnativa e potenzialmente più elaborata, per necessità di esplicitazione, della stesura dell'intera opera da parte di Hegel), né un commentario selettivo, con la pretesa di individuare delle sezioni *parziali* che dischiuderebbero il motore segreto dell'*intero* movimento o che vadano a corroborare determinate *tesi su* cosa significherebbe l'essere per Hegel, mantenendo tali tesi sullo *sfondo* dell'interpretazione. Se la lettura della *Scienza della logica* deve prendere sul serio i 'principi' di olismo (il vero è l'intero), 'libertà da presupposizioni' (l'astrazione da ogni preconcezione su quale sia il tema della scienza o la Cosa stessa), e

muß von dem Prozeß der logischen Gedankenbestimmungen unterschieden werden. Dieser Prozeß vollzieht sich als einsinnige Entwicklung. Die Wissenschaft von ihm ist aber eine Weise der Wirklichkeit des Geistes). La mia interpretazione della differenza tra *Scienza della logica* e 'scienza logica' diverge dalla posizione di Henrich su due punti: (i) la 'scienza logica' non è semplicemente uno 'sviluppo unilineare' (*einsinnige Entwicklung*), ma una circolazione dell'elemento logico nel sistema logico e, più ancora, nel sistema come sviluppo completo dell'Idea; (ii) ammessa la concretizzazione dell'elemento logico nell'elemento spirituale, Henrich sembra *riconduurre* integralmente la 'scienza' in quanto tale alla modalità spirituale, mentre a mio parere la differenza rilevante per la comprensione del processo delle determinazioni di pensiero è quella tra la scienza logica come opera (il testo della *Scienza della logica*) e la scienza logica come processo, attività che produce il suo contenuto. La differenza tra prodotto e attività, in quanto appartiene all'Idea, è fondata nel pensare logico e si manifesta nell'elemento spirituale come differenza tra Idea della filosofia e la sua elaborazione da parte del singolo pensatore. La posizione di Henrich rischia di condurre alla convinzione che il 'pensare oggettivo', di cui si occupa la scienza logica, presupponga già sin dall'inizio l'Idea assoluta, anzi, l'Idea come spirito assoluto. Questa convinzione conduce al seguente quadro della scienza logica: la scienza è pensare del pensare (*Denken des Denkens*; Enc. § 19 A; TW 8/68), la seconda occorrenza di 'pensare' indicherebbe che il pensare logico è il pensare-oggetto, mentre la prima denoterebbe il pensare che riflette sul pensare-oggetto, cioè un livello meta-logico del pensare che è da ascrivere allo spirito assoluto. Ma proprio questa distinzione di livelli ha l'effetto indesiderato di compromettere l'immanenza del pensare logico a se stesso e al pensare spirituale, introducendo un rapporto di riflessione esterna tra il sapere e il saputo (la Cosa stessa) e riducendo il pensare logico (il pensare oggettivo che è il contenuto e la forma della scienza logica) all'elemento logico che opera nella modalità inconscia. Il pensare logico, a mio avviso, è riflessivo (pensare del pensare) poiché è nello stesso processo un produrre e un sapere di questo produrre. Esso non diventa sapersi o scienza *in virtù* dello spirito assoluto come di un principio che esso 'già da sempre' presuppone. Il rapporto tra elemento logico ed elemento spirituale, infatti, non è quello di una presupposizione a senso unico, per cui il pensare logico avrebbe il pensare spirituale come una specie di condizione trascendentale di possibilità, ma semmai quello di un reciproco presupporre, che non è dato 'già da sempre', ma è piuttosto 'sempre in atto'. Nel corso e nel compimento del sistema, in cui il pensare logico è risultato essere sia scienza prima sia scienza ultima (circolazione dell'elemento logico), la 'presupposizione reciproca' viene posta o dimostrata.

inseparabilità di forma e contenuto (non si può estrarre dalla scienza il significato sostanziale dell'essere facendo astrazione dal metodo della scienza), ne deriva subito il seguente dilemma: *o* si evita il commentario, e si mira ad un' interpretazione 'agile e brillante', facile da leggersi e indirizzata al lettore curioso di tutto ciò che abbia il sapore di 'originale' rinnovamento o attualizzazione del pensiero di Hegel, col risultato di pregiudicare la *Voraussetzungslosigkeit* e di accrescere il magazzino delle cose inutili e presto dimenticate, *o* si persegue la strada del commentario, si decide di studiare l'unità organica del testo, di esplicitare i problemi impliciti nei suoi concetti, col risultato che il modo in cui il testo hegeliano lascia emergere i problemi diventa la problematizzazione non solo delle assunzioni implicate dai problemi della coscienza contemporanea, ma anche del modo di procedere che sembra legittimo attendersi da una dissertazione accademica, che avanza una o più tesi e cerca di dimostrarle attraverso una serie finita di passi.

La consapevolezza di questo dilemma spinge l'interpretazione a muoversi nel delicato equilibrio tra attualità e storicità, tra il bisogno di ripensare (o persino di rifondare) *oggi* una nuova problematica ontologica e il bisogno di far parlare il testo con la sua voce (il suo modo di problematizzare), senza prestargli a mo' di ventriloquo una voce non sua, attaccarlo con critiche frettolose, o assalirlo con i 'temi caldi' del 'dibattito' contemporaneo. Solo perseguendo questo equilibrio possono venire evitati gli estremi opposti di un'attualizzazione che inventa problemi senza profondità e di una storicità che espone problemi già belli e fatti senza originalità. L'equilibrio menzionato verrà perseguito in ciò che rimane dello 'spazio limitato' di una dissertazione. Il modo in cui tento di raggiungerlo farà un uso costante e selettivo del commento ai testi della *Scienza della logica* e dell'*Enciclopedia*, senza però la pretesa di *ridurre* il significato di tutto un testo *alla* selezione delle parti commentate, ma piuttosto allo scopo di far risaltare *attraverso* la selezione il movimento teoretico in cui si incontrano ed entrano in risonanza i concetti del genio filosofico dell'autore e i problemi dell'interprete, la cui ricerca, se vuol essere *voraussetzungslos*, deve nel corso della stessa interpretazione orientare e venire orientata od emergere da la lettura.

La seconda parte del lavoro conterrà la discussione dei seguenti punti principali: (i) l'analisi della *differenza* tra una concezione 'tradizionale' e una concezione 'idealista', e specificamente hegeliana, del pensare; (ii) l'idea di *processo* coinvolta

nella concezione hegeliana del pensare; (iii) il senso generale del *metodo* di un'ontologia libera da presupposizioni; (iv) l'articolazione del metodo in un complesso di domande che scandiscono la problematizzazione del significato dell'essere.

Seconda parte

Capitolo quarto: Concezione ‘tradizionale’ e concezione ‘idealista’ del pensare

IV.1 La concezione ‘tradizionale’ del pensare

Per ‘concezione tradizionale’ del pensare intendo il complesso di tesi che Hegel ritiene appartengano sia alla coscienza ordinaria sia al pensare cosciente come tale, in quanto viene educato nel corso della storia della filosofia a volgere una convinzione naturale in un ‘antico pregiudizio’²⁴⁷, consistente nel riconoscimento di una base che orienta la vita pratica e teoretica dell’uomo. Quali sono queste tesi? Anzitutto, vi è la tesi contenuta dalla fede ingenua (non ancora violata dalla posizione moderna dell’intelletto riflettente) che per fare esperienza della verità nel rapporto con le cose e con gli eventi sia necessario ‘riflettere’ (*Nachdenken*) su di essi²⁴⁸. Riflettere, dal punto di vista della fede ingenua, non viene inteso come la separazione di ciò che è concreto e il persistere nella separazione, ma piuttosto come la riproduzione spontanea (*aus sich*) del contenuto delle sensazioni e delle intuizioni nel contenuto del pensiero (*Gedanke*). La tesi della fede ingenua, che esprime ciò che Hegel denomina la ‘prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività’, ha due caratteri salienti: primo, il pensare non è concepito come un mezzo che la mente interpone tra l’uomo e le cose, ma ‘va direttamente agli oggetti’ (“*In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände*”, *Enc.* §26); secondo, il contenuto sostanziale della ‘posizione diretta’ della fede ingenua è condiviso trasversalmente da diverse forme: ‘ogni filosofia iniziale, ogni scienza, anzi ogni attività e occupazione quotidiana della coscienza, vive in questa fede’ (*ibid*)²⁴⁹. Vi è, inoltre, una tesi meno ingenua, ma non per questo necessariamente affetta dal pregiudizio dell’epistemologia cartesiana moderna. La tesi a cui mi riferisco è ‘meno ingenua’, nel senso che elabora ulteriormente la ‘fede ingenua’. Essa non denota la base inconsapevole del pensare consapevole, ma descrive la modalità di attuazione del pensare consapevole: la liberazione dalla nostra particolarità attraverso la negazione del dato empirico e l’innalzamento della coscienza ordinaria al grado

²⁴⁷ *Enc.* §§5, 21.

²⁴⁸ *Enc.* §26

²⁴⁹ *Enc.* §26: “Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben” (TW 8/93).

dell'intelligenza discorsiva, intesa come l'attività universale di un soggetto pensante, di un Io²⁵⁰.

La convinzione che il pensare sia l'attività di innalzarsi dalla particolarità all'universalità trova conferma nella concezione kantiana del pensare come azione di unificare il molteplice dato nell'intuizione sensibile attraverso regole del giudicare. Il pensare discorsivo è essenzialmente un giudicare e le regole del giudicare sono l'universale che costituisce l'oggettività del giudicare. Un giudizio, infatti, è oggettivo (universale e necessario) quando il fondamento del rapporto del soggetto col predicato è l'accordo con l'oggetto e in conseguenza di ciò può essere comunicato e aspirare a ottenere l'accordo di tutti i soggetti che giudicano sul medesimo oggetto. L'universale denota sia l'attività del giudicare (l'universale che si attiva), sia le regole (l'universale come prodotto), e l' 'accordo' come liberazione dalla validità privata del tener-per-vero²⁵¹ e come forma di identità che si mantiene nelle differenze: l'identità con sé dell'oggetto nelle determinazioni che gli vengono attribuite mediante le categorie applicate nei principi universali del Giudizio e nei giudizi di esperienza, l'identità con sé del giudizio attraverso la possibilità di venire pronunciato da una molteplicità di soggetti giudicanti tra loro empiricamente diversi. La tesi quasi-kantiana sul pensare come attività soggettiva dell'uomo, che si innalza dalla particolarità delle sensazioni all'universalità dei giudizi, può essere asserita quando il *Nachdenken* ha ormai compiuto il suo lavoro ed è giunto allo stadio in cui la coscienza di ciascuno ha pensieri e li considera. Il 'riflettere' appare alla coscienza naturale, che è venuta a sapere il suo operare quotidiano, come un' "osservazione" (*Beobachtung*)²⁵² dei fatti e delle rappresentazioni della coscienza stessa. Tale osservazione presenta due limiti: (i) essa è la forma che il riflettere ha assunto in quanto non appare come genesi ma piuttosto come considerazione empirica di fatti, e un fatto (*Factum*) è il modo in cui l'atto (*Tat*)²⁵³ del riflettere appare quando un suo prodotto si distacca dal processo e presuppone alle sue spalle 'una già presente educazione dell'attenzione e dell'astrazione'²⁵⁴; (ii) l'osservazione di fatti è la forma in cui la coscienza ordinaria, educata dal processo del

²⁵⁰Cfr. *Enc.* §§ 20-23.

²⁵¹Cfr. Kant, *KrV*, A 821/ B 849.

²⁵²*Enc.* § 20 A (TW 8/72).

²⁵³*Enc.* §20: "Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine, und zwar das sich betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist" (TW 8/71-72).

²⁵⁴*Enc.* §20 A: "Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zu Beobachtung von Factis seines Bewußtsein und seiner Vorstellungen erfordert" (TW 8/72).

riflettere, reifica il processo del riflettere, con l'effetto che le fasi del processo vengono *rappresentate* dalla coscienza come determinazioni che si allineano l'una *accanto* all'altra (il pensare è una delle attività spirituali *accanto* al sentire, all'intuire, al volere, etc...) e si avvicendano l'una *dopo* l'altra (sentimento, intuizione, rappresentazione, pensieri, concetti).

La tesi kantiana dell'oggettività del giudizio, tuttavia, ha per Hegel un valore ambiguo: da un lato, essa condivide "la fede antica"²⁵⁵ nel valore del *Nachdenken*, nella misura in cui viene riconosciuto che la verità è l'accordo del pensare col suo oggetto e che in tale accordo il pensare risulta avere una validità trans-individuale; dall'altro, la posizione di Kant condivide il "pregiudizio dell'epoca attuale" (*Vorurteil jetziger Zeit*)²⁵⁶, ossia la concezione moderna, e specificamente empiristica, secondo cui il pensare, incluso il *Nachdenken*, sarebbe un'attività soggettiva dell'uomo, i pensieri sarebbero *solo* i nostri pensieri, e la verità si fonderebbe sull'accordo con gli oggetti forniti dalla realtà tangibile o sensibilmente concreta. Contro il pregiudizio moderno, che condurrebbe Kant a cogliere solo il 'trascendentale' delle determinazioni di pensiero, abbiamo visto gli argomenti che Hegel, ponendosi dal punto di vista dello scetticismo radicale, rivolge contro l'idealismo soggettivo e formale. Riguardo al senso oggettivo del giudizio, Hegel ritiene che la filosofia di Kant abbia avuto l'effetto di educare la coscienza ordinaria a dare all'espressione 'oggettivo' il significato di "ciò che è conforme al pensiero"²⁵⁷, ma Hegel intende il senso oggettivo del giudizio²⁵⁸ alla luce della sua interpretazione della 'tesi antica' sul pensare, cioè come la relazione, interna a una cosa, del suo contenuto reale col suo *logos* o concetto, e prende le distanze da tre tesi kantiane: (i) il pensare è una facoltà umana, che consiste essenzialmente nella funzione del giudicare, (ii) l'oggettività dipende dalle condizioni soggettive della riflessione trascendentale, (iii) l'accordo con l'oggetto non è l'accordo con l'interno o l'essenza della cosa, perché la verità conoscibile è limitata agli oggetti come fenomeni.

²⁵⁵Enc. §§5,21

²⁵⁶Enc. §2 A (TW 8/42).

²⁵⁷"das Gedankenmäßige (das Allgemeine und Notwendige)", Enc. § 41 Z.2 (TW 8/115). Cfr. Enc. § 41 Z.2: "Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven finden wir denn auch heutzutage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtseins" (*ibid.*).

²⁵⁸Sulla trasformazione hegeliana dell'unità oggettiva kantiana del giudizio, cfr. Longuenesse, *Hegel on Kant on Judgment* (2007), pp.192-217; Trisokkas (2012), cap.8.

Alla “fede antica” nel *Nachdenken* come organo della verità Hegel connette strettamente un ulteriore “antico pregiudizio” (*ein altes Vorurteil*, *Enc.* § 2 A): la credenza che l’essere umano si distingue dall’animale mediante il pensare. Non è difficile scorgere l’origine storico-filosofica di questa credenza nella definizione aristotelica dell’uomo come animale razionale, cioè come quel vivente la cui differenza specifica da tutti gli altri viventi è il possesso di un’anima intellettuale, e della funzione che le è propria, cioè il pensare. Il possesso e l’esercizio del *nous* come causa distintiva dell’essere dell’uomo indicano rispettivamente l’intelletto passivo come capacità di assumere tutte le forme o essenze intelligibili e l’intelletto attivo come atto di visione o intellesione delle essenze. Ma l’attività del pensare rimane per Aristotele la causa formale e finale dell’uomo come di una specie di sostanza composta vivente, che è distinta da una molteplicità eterogenea di altre sostanze fisiche e di altre specie viventi, mentre per Hegel il pensare è la forma che produce tutte le forme, incluse le forme degli elementi inorganici, delle piante e degli animali. Pertanto, quando consideriamo il modo in cui Hegel si appropria della tesi aristotelica che l’uomo si distingue dall’animale per via del pensare, è necessario prestare attenzione al tema moderno, assente nella trattazione aristotelica dell’anima, della rottura dello spirito umano con l’ordine naturale. Nell’espressione ‘pensare’, contenuta nella ‘proposizione triviale’, in cui è depositato l’antico pregiudizio sull’essenza dell’uomo, dobbiamo cogliere una sfumatura molto significativa. Non è in base al pensare oggettivo come totalità delle sue manifestazioni, cioè come Idea, che l’uomo si distingue dall’animale, ma in base alla distinzione tra la forma del *sapersi* come razionale (l’operare conscio o pensare per sé) e la forma dell’*essere* razionale (l’operare inconscio o pensare in sé), cioè tra la forma spirituale e la forma naturale dell’Idea: ‘per il fatto che l’uomo sa ciò che è e ciò che fa, esso si distingue dall’animale’²⁵⁹.

Il contributo aristotelico alla concezione ‘tradizionale’ del pensare non si ferma all’identificazione del *nous* come forma distintiva dell’anima umana²⁶⁰. Sono aristotelici

²⁵⁹*Enc.* § 19 Z.2: “dadurch, daß der Mensch weiß, was er ist und was er tut, unterscheidet er sich vom Tiere” (TW 8/70). Cfr. *Enc.* § 465 Z: “Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende *sind* oder ob wir uns als denkende auch *wissen*. Das erstere sind wir unter allen Umständen; das letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum *reinen* Denken erhoben haben” (TW 10/284).

²⁶⁰Circa il problema altamente controverso, poiché lasciato da Aristotele senza spiegazione, del modo in cui l’intelletto sia causa non solo dell’umanità, ma anche della divinità dell’uomo, problema che riguarda

altri due tratti, che insieme ai precedenti completano la composizione di quella che ho chiamato la concezione ‘tradizionale’ del pensare: (i) la considerazione del pensare (l’atto o funzione dell’anima intellettiva) come principio o causa prima che subordina a sé tutte le altre forme dell’anima umana (l’anima vegetativa e l’anima sensitiva), in modo tale che tra le forme dell’anima non vi è giustapposizione di parti, ma un ordine di successione in cui la forma precedente è contenuta in potenza nella forma che segue come in un principio superiore che è capace di esercitare sia la capacità propria sia quella della forma inferiore²⁶¹; (ii) il pensare come movimento dall’*a posteriori*, l’ambito di ciò che è primo secondo l’ordine dell’esperienza o ‘per noi’, all’*a priori*, inteso come ciò che è primo in sé e per sé o ‘in verità’²⁶². Il primo di questi tratti, benché dispieghi il suo significato sistematico nella filosofia dello spirito soggettivo, attraverso la progressione dall’immersione dello spirito nei legami con la natura fisica a una sempre maggiore autonomia presente nelle figure della psicologia, risulta già particolarmente evidente sin da quei paragrafi introduttivi dell’*Enciclopedia* (*Enc.* §§2-3) dove Hegel spiega che il pensare è un unico e medesimo contenuto che pervade implicitamente (*an sich*) tutte le forme della vita della coscienza e si presenta esplicitamente nel ‘pensare come forma’.

La concezione del pensare come *sostanza* che pervade tutte le attività dell’uomo è, da un lato, in accordo con l’implicazione aristotelica derivante dall’idea dell’ordine per successione, per cui in ogni vivente, per molte che siano le attività che esso svolge, è presente una sola anima, dall’altro lato, contrasta la presentazione che Hegel, nei primi paragrafi del ‘Concetto preliminare’ (*Enc.* §§20-23), dà del pensare in conformità all’autorappresentazione della coscienza moderna, dominata dallo spirito di scissione, espressa dalla parcellizzazione delle facoltà dell’uomo, e dal primato dell’Io, che connette Cartesio a Fichte. L’aspetto sorprendente di quei paragrafi consiste nel fatto che nella stessa presentazione in cui Hegel cerca di venire incontro al punto di vista filosofico che egli giudica influente nel suo tempo, la concezione astratta (unilateralmente soggettivista) del pensare viene minata alla base proprio dal principio

il rapporto tra *nous* umano e *nous* divino, e tra *nous* passivo, immateriale ma inseparabile dal corpo, e *nous* attivo, immateriale e incorruttibile, nell’uomo, si veda Ferrarin, (2001), pp.308-325.

²⁶¹Cfr. Aristotele, *De anima*, II,3. Per un commento sulle importanti conseguenze di questa concezione ‘seriale’ dell’anima in base a una pluralità di termini gerarchicamente ordinati, si veda Berti (1977), pp.371-383; sull’appropriazione hegeliana del *De anima* nella filosofia dello spirito soggettivo, cfr. Ferrarin (2001), cap.8, in part.244-259.

²⁶²Cfr. *Enc.* §§ 11-12.

del *Nachdenken*. La portata critica o confutativa di questo principio deriva dal fatto che la sua forza (essenzialmente, la forza di procedere oltre ciò che è dato) mostra di essere comune sia alla ‘fede ingenua’ sia alla posizione della coscienza moderna, educata, dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio in poi, ad astrarre dai sensi e a riflettere sulla coscienza come luogo mentale della certezza. Facendo leva sul potere del *Nachdenken* di astrarre e di procedere da una forma ad un’altra, Hegel conduce la coscienza dal punto di vista dell’io penso al punto di vista del pensare oggettivo.

IV.2 La concezione ‘idealista’ del pensare

La concezione tradizionale del pensare è il frutto di una sintesi selettiva della tradizione, sintesi che valuta come significativi o ‘veri’ determinati momenti della tradizione piuttosto che altri: Aristotele piuttosto che Epicuro, Kant piuttosto che Hume. La concezione tradizionale, dunque, è orientata, secondo una prospettiva storico-filosofica, dal progetto di riconciliare Aristotele con Kant, e, secondo una prospettiva teorica, dalla concezione dell’oggettività del pensare, concezione che richiede di essere giustificata dal progetto speculativo di dare un’esposizione ‘libera da presupposizioni’ del pensare. È dal corso di questa esposizione (o meglio, auto-esposizione) del pensare che deve emergere la differenza tra la concezione tradizionale e la concezione idealista del pensare oggettivo. Ho detto in precedenza che il cuore di questa concezione idealista è l’infinità del pensare. Vorrei analizzare anzitutto gli aspetti ‘negativi’ implicati dall’infinità del pensare, intendendo per ‘negativo’ la critica del pensare finito, vale a dire l’aspetto dell’analisi che ha lo scopo di delimitare la concezione idealista da una concezione solamente discorsiva del pensare (il pensare soggettivo *sulle* cose che esistono indipendentemente da esso). Gli aspetti negativi possono venire analizzati nel modo che segue: (i) la natura e le manifestazioni del pensare infinito non dipendono da oggetti e fattori esterni al pensare, con cui il pensare entrerebbe in comunicazione *in base a* l’esperienza, anche se ‘per noi’ (per il pensare dello spirito finito) il pensare ha la parvenza di una forma cui perveniamo alla fine di un processo che comincia *con* l’esperienza²⁶³; (ii) il pensare infinito non viene *applicato* da un soggetto a un *dominio*

²⁶³ Non posso evitare di rammentare al lettore la plurivocità del concetto di ‘esperienza’, distinguendo il concetto empirista del materiale grezzo delle impressioni sensoriali, l’osservazione *attraverso* i sensi di una molteplicità caotica di dati, dal concetto kantiano di una sintesi di percezioni ad opera di determinazioni di pensiero. Hegel ha ben presente questa distinzione (cfr. *Enc.* §37-39) e difende il concetto kantiano contro il concetto empirista, che tende ad abbassare il carattere umano delle percezioni

di oggetti dati e distinti da esso, poiché esso è al tempo stesso un termine della relazione e l'intera relazione, vale a dire che è *auto-riflessivo* (*Denken des Denkens*; *Enc.* §19 A); (iii) il pensare non può assegnare *limiti* a se stesso, poiché l'assegnazione di limiti può voler dire o che il pensare li riceve come dati dall'esterno o che li genera per via di riflessione; ma nel primo caso il pensare fa un'asserzione unilaterale, che, se assolutizzata, conduce al dogmatismo, mentre nel secondo caso il pensare può riflettere sui limiti, ma proprio nel fare ciò esso li oltrepassa nello stesso atto in cui li pone e li definisce; (iv) il pensare infinito non tratta i pensieri o concetti determinati come ordinati in rapporti di rigida o 'positiva' inclusione ed esclusione, ma come tali che fluiscono l'uno nell'altro nel corso di una derivazione e per via di un'attività che li produce.

Ciascuno degli aspetti 'negativi' menzionati sopra trova delimitata o messa in questione la sua validità da un aspetto 'affermativo' del pensare. Il pensare si presenta come 'affermativo' non perché fa risiedere la verità nell'identità con sé *anziché* nella differenza, nelle proposizioni affermative *anziché* nelle proposizioni negative, ma piuttosto nel riconoscimento che i termini contrapposti (i concetti riflessivi di identità e

ad uno stato animale. In nessun caso, tuttavia, Hegel riconosce che l'esperienza (sia pure distinta dalla semplice percezione) fornisca l'unico terreno della conoscenza, il campo *da cui* la verità delle conoscenze deve essere appresa e giustificata. Si può osservare, nondimeno, che Hegel condivide la distinzione kantiana tra 'cominciare *con* l'esperienza', nell'ordine del tempo, e 'derivare *da* l'esperienza', nell'ordine della conoscenza, e dunque la concezione 'epigenetica' della ragione pura, per cui l'esperienza (l'a posteriori) rappresenta l'occasione e lo stimolo perché la forma a priori eserciti una spontaneità indipendente dall'esperienza. La peculiarità dell'appropriazione hegeliana consiste nel fatto che la mediazione tra 'a posteriori' e 'a priori' è esterna (con la parvenza, per così dire, di un 'incontro occasionale') solo se la mediazione viene presa nel senso unilaterale della 'condizionatezza' (*Bedingtheit*; *Enc.* §12 A; *WdL* 6/261 (665)), cioè nei termini di cosa *dipende* da cosa, mentre in verità è interna all'attività originaria o assolutamente immanente dell'Idea. Questa attività è un'esplicazione o espressione dell'a priori (come 'prima astratta universalità del pensare' o Idea logica) nell'a posteriori (l'elemento logico-reale) e la ricostruzione dell'a posteriori nell'a priori (che *diventa* la filosofia come scienza della libertà o Idea che pensa se stessa nella concretezza di tutti i suoi aspetti). Hegel, inoltre, allarga il concetto empirista e kantiano di esperienza in due modi ulteriori: primo, ne fa il principio della scienza moderna della natura e della riforma luterana, come il principio in base al quale l'uomo deve essere presente o certo di sé nel contenuto che egli tiene per vero (*Enc.* § 7 A); secondo, il progetto fenomenologico fa dell'esperienza un intero 'movimento dialettico' che, dall'interno della certezza di sé della coscienza naturale individuale, strappa alla coscienza tutto ciò che c'è di unilaterale od ostinato nella sua certezza e la conduce al punto di vista della verità in sé e per sé. Sembra che rimanga una traccia di questo concetto dinamico di esperienza in un passo dell'introduzione enciclopedica, dove Hegel rammenta che "per fare esperienza (*um zu erfahren*) di ciò che è vero negli oggetti e negli eventi, così come nei sentimenti, nelle intuizioni, nelle opinioni, nelle rappresentazioni etc...è richiesto il riflettere" (*Enc.* § 5: "um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. *Wahres* sei, *Nachdenken* erforderlich sei". TW 8/45). L'esperienza è, in un'accezione, il termine a posteriori, il primo nell'ordine del tempo, del riflettere, dunque un modo finito di conoscere la verità (*Enc.* §24 Z.3), ma, in un'altra accezione, l' 'esperire' è il 'riflettere' stesso, inteso come un viaggiare attraverso e oltre i limiti delle forme determinate del pensare oggettivo.

differenza, congiunzione e separazione) sono l'espressione determinata di un unico processo infinito, che genera *da sé* (spontaneamente) e risolve in un movimento senza riposo o arresto la contraddizione fondamentale di essere identità con sé (sintesi *a priori*, *nous* attivo) e al tempo stesso ed intrinsecamente (in sé e per sé, non sotto i 'riguardi' di una riflessione esterna) la scissione di questa identità (*nous* attivo e passivo, unità e divisione della sintesi)²⁶⁴.

L'aspetto 'affermativo' può essere analizzato come segue: (i) Il pensare, in quanto viene considerato come attività dell'io e al tempo stesso come *Nachdenken*, pervade ciò che è altro da sé (sensazione, sentimento, volontà, e così via; *Enc.* §20 A); (ii) i 'pensieri oggettivi' sono universali concreti, che costituiscono la natura immanente e più propria delle cose fisiche così come delle attività spirituali (la sostanza o il *prius* senza il quale gli individui non sarebbero ciò che sono) e il fondamento della loro specificazione e individuazione (*Enc.* §24 Z.1), (iii) il pensare infinito, poiché è l'attività di completare o perfezionare se stesso in modo immanente, cioè senza essere costretto a riprodurre un modello preesistente o un ideale regolativo da raggiungere, rilascia o libera spontaneamente se stesso nella natura (Idea fuori di sé) e ritorna a se stesso attraverso lo spirito (Idea per sé)²⁶⁵.

Gli aspetti 'affermativi' del pensare infinito, quindi, sono la pervasività, la concretezza, la processualità, e in ciascuno di essi il pensare realizza un'immanenza assoluta (cioè l'immanenza non in altro, ma in se stesso e nelle *proprie* differenze). In base alla pervasività, il pensare è la verità del proprio altro, poiché comprende se stesso, l'altro e l'intera relazione. In base alla concretezza dell'universale, viene risolta l'aporia se le cause prime di ciò che c'è siano individuali o universali. La processualità del pensare oggettivo come Idea mostra certamente l'appropriazione hegeliana della dottrina neoplatonica della processione di tutti gli enti dalla sovrabbondanza dell'Uno e del ritorno di ciò che è prodotto all'Uno attraverso la purificazione dai gradi inferiori di realtà e la contemplazione della sua fonte. La processualità dell'Idea, tuttavia, differisce dal continuo potere emanativo dell'Uno dei neoplatonici sotto importanti rispetti. (i)

²⁶⁴Non c'è dubbio che soltanto il linguaggio speculativo, non la semplice congiunzione 'e', può esprimere la contraddizione del pensare oggettivo. Cfr. la definizione preliminare dell'Idea: "Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein" (*Enc.* § 18, TW 8/63).

²⁶⁵*WdL* 6/265 (669); 6/573 (957); *Enc.* §18.

Nell' Idea non c'è iato tra una prima e una seconda ipostasi, tra l'Uno e il *nous*, poiché l' Idea è una e 'al tempo stesso' molteplice, ed è dunque un Uno (elemento logico) che produce l'intelletto (elemento spirituale) e il mondo (elemento naturale) *negando* se stesso, cioè dividendosi in un *nous* attivo e in un *nous* passivo *nello stesso processo*²⁶⁶.

(ii) La processualità dell' Idea conferisce alla passività un significato più importante di quanto non faccia l'emanazione neoplatonica, poiché la passività *appartiene* al *nous* (l' Idea nella modalità universale dell' elemento logico) in quanto esso è l'intelligibilità o razionalità implicita di tutto ciò che c'è (la modalità dell' elemento logico come operare inconscio nella natura e nello spirito finito); la passività non è un difetto da addebitare alla caduta da un' unione originaria. (iii) L'appropriazione neoplatonica del *nous* aristotelico non conosce il 'principio moderno dell' esperienza' (*Enc.* § 7 A), principio che include la particolarità e soggettività del pensare, e dunque non conosce il *Nachdenken* come processo di trasmutazione di forme che *ascende* dal pensare soggettivo, come attività dell'io penso, al punto di vista del pensare oggettivo. (iv) La relazione tra spirito finito e spirito infinito non è una relazione di comunanza e partecipazione tra l'anima umana e le ipostasi, in cui l'elemento partecipato rimane entro se stesso, indifferente all'elemento partecipante, ma piuttosto una determinazione reciproca di oggettivazione e idealizzazione dell'oggettivo, di *Entäusserung* e di *Erinnerung*, in cui l' Idea diventa per sé nel duplice rapporto inerente allo spirito: il rapporto dell' in sé (la natura logica che anima lo spirito) con la realtà effettuale (lo spirito che vuole attuare se stesso in una seconda natura modellata dalla sua libertà), e il rapporto della realtà effettuale con il sapersi (lo spirito che si sa come la verità del processo dell' Idea, l' Idea per sé)²⁶⁷.

La concezione processuale del pensare è una concezione *idealista* nella misura in cui l' *Idea* risulta essere il significato del pensare oggettivo come processo. L' Idea, ho detto, è un processo infinito o libero, poiché è l'attività di una forma assoluta, cioè una forma che non riceve il suo contenuto dall'incontro empirico col mondo, preso come realtà esterna al pensare, ma produce ogni contenuto dall'interno o spontaneamente. La forma assoluta è eterna poiché il processo di generazione e autocomprensione del suo

²⁶⁶L'espressione 'nello stesso processo' potrebbe sostituire idealmente, in un linguaggio speculativo, la tradizionale espressione 'allo stesso tempo' (*hama* in greco, *simul* in latino, *zugleich* in tedesco).

²⁶⁷Devo l'analisi delle differenze tra processione neoplatonica e processualità dell' Idea allo studio di Ferrarin (2001), pp.121-22, 322-25; sul rapporto di Hegel col neoplatonismo, si veda inoltre W.Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, (1972), cap.3.

contenuto assoluto (la sostanzialità delle cose) non è cominciato in un qualche punto *nel tempo*, ma, all'inverso, genera il tempo come una delle sue forme. Non ha senso, dunque, chiedersi se la forma assoluta *accada* in un qualche luogo e in un qualche tempo, poiché essa accade, con differenti gradi di consapevolezza, in ogni luogo e in ogni tempo, e il suo 'accadere' è il modo in cui il processo appare al punto di vista della rappresentazione. Il confronto con il processo dell'Uno neoplatonico mostra che l'immanenza assoluta della forma non va intesa come una semplice relazione con sé chiusa entro se stessa, poiché l'unicità dell'Idea implica *essenzialmente* il potere di scindersi e il potere di unificare le forme scisse, l'uscire da sé e il ritornare in sé, il finitizzarsi e l'innalzarsi del finito all'infinito. L'Idea è *unica*, poiché non c'è niente di diverso da essa che possa spiegarla o a cui essa possa essere eguagliata, ma non è indifferenziata, poiché essa è articolata in macro-processi fondamentali (elemento logico-natura-spirito), tra loro connessi, e articolati, a loro volta, in sotto-processi, che riproducono, in modo sempre specifico all'interno di ogni processo fondamentale, la determinazione reciproca di finitizzazione (l'avanzamento del pensare dalla sua semplicità assolutamente plastica all'acquisizione di realtà o essere determinato nelle *Denkbestimmungen*) e di idealizzazione (la fluidificazione delle relazioni tra i termini distinti nella forma di processo).

Le differenze fondamentali dell'Idea sono configurazioni che risultano dal proprio determinarsi e particolarizzarsi dell'Idea, ma non sono specie particolari uguali tra loro. La natura e lo spirito sono, anzitutto, configurazioni o modalità qualitativamente differenti tra loro. Come natura, infatti, l'Idea opera *solo* inconsciamente dall'inizio alla fine, dalle determinazioni spazio-temporali del movimento dei corpi fino al processo di riproduzione dei generi e delle specie attraverso la morte degli individui viventi. Nello spirito, invece, l'Idea giunge a sapersi attraverso lo sdoppiamento del processo universale di auto-sviluppo in un lato inconscio (il pensare in sé, come sostanzialità di tutte le attività dello spirito) e in un lato conscio, grazie a cui la realtà effettuale dello spirito diventa *per* l'individuo consapevole, che si innalza dallo spirito finito allo spirito infinito o libero. Ma la natura e lo spirito sono anche differenti dall'elemento logico, in quanto quest'ultimo non è semplicemente una

terza modalità particolare accanto alle altre, ma ‘la modalità universale in cui sono tolte e avvolte tutte le modalità particolari’²⁶⁸.

Se ricorriamo all’interpretazione hegeliana del *nous* aristotelico, possiamo descrivere le seguenti corrispondenze: l’elemento puramente logico è il *nous* come tale (l’Idea logica), il pensare nel suo significato più universale, valido in sé e per sé, indipendentemente dal fatto di venire considerato come la base sostanziale dell’elemento naturale *piuttosto che* di quello spirituale; l’elemento logico-reale è l’Idea assoluta come manifestazione del *nous* passivo, vale a dire dell’anima interna che opera inconsciamente nella natura e nello spirito finito; lo spirito assoluto è il *nous* attivo, o meglio il *nous* divino (*noēsis tēs noēseos*), l’attività dell’Idea assoluta di venire all’autocoscienza attraverso tutte le determinazioni di pensiero, procedendo da quelle più astratte (puramente logiche) a quelle più concrete (le determinazioni logiche che formano la base delle determinazioni reali e si riconoscono in esse).

Mettere in rilievo il carattere processuale dell’Idea ha implicazioni decisive sul modo in cui viene determinato il contenuto della logica e sul significato circolare del ‘venire all’autocoscienza’ dello spirito assoluto. Qual è il ‘contenuto logico’? La prima, inequivocabile risposta è che tale contenuto è il sistema delle determinazioni di pensiero, l’insieme di forme prodotte dalla forma assoluta (l’Idea), in quanto agisce nell’elemento astratto del pensare, cioè nel pensare logico, detto anche pensare puro, sapere puro o pensare come tale. La considerazione delle modalità del *nous* mostra, tuttavia, che l’idea di ‘contenuto logico’ richiede di essere articolata come segue. In primo luogo, il contenuto logico proprio o specifico è la forma assoluta della verità, considerata ‘semplicemente’ (*schlechthin*) o ‘puramente’, senza il velo delle modalità particolari dell’Idea.

In secondo luogo, il contenuto logico ampio comprende o ‘avvolge’ (*einhüllt*) ‘tutto’, ogni cosa fisica e spirituale, in quanto l’elemento logico è elemento *logico-reale*, il *nous* passivo come rete (struttura logica) e pulsazione vitale (anima interna che appare in configurazioni esterne) di ogni aspetto soggettivo e di ogni aspetto oggettivo della realtà effettuale, l’universale concreto, la cui concretezza è l’unità vivente di elemento logico e di elemento reale, in quanto opera inconsciamente. L’unità vivente consiste

²⁶⁸ *WdL* 6/550 (936): “Das *Logische* der absoluten Idee kann auch eine *Weise* derselben genannt werden; aber indem die *Weise* eine *besondere* Art, eine *Bestimmtheit* der Form bezeichnet, so ist das *Logische* dagegen die allgemeine *Weise*, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind”.

nell'unità di un doppio movimento di avvolgimento e di svolgimento: l'elemento logico è comprensione o avvolgimento universale, nel senso che tutto è presente come involupato in esso come in un potere assolutamente plastico e illimitato di esistere e di generare forme; l'elemento logico è altrettanto svolgimento o esplicazione universale, nel senso che esso è in tutto, pervadendo le modalità particolari o forme reali che lo portano a manifestazione. Questo doppio movimento mostra la specificità dell'immanenza assoluta dell'elemento logico rispetto all'idea di emanazione. Sia il principio immanente sia il principio emanativo producono qualcosa, rimanendo entro se stessi. Mentre, però, il principio emanativo trascende o è necessariamente *al di là* del suo effetto, che si trova a un *livello inferiore* rispetto alla causa *da cui* proviene, l'effetto di un principio immanente rimane nella sua causa, anche se come qualcosa di differente, cioè come un particolare rispetto all'universale. Nel caso dell'elemento logico, vale che tutte le cose, e le modalità particolari a cui le cose appartengono, sono *nell'*elemento logico, ma, viceversa, vale altrettanto che l'elemento logico è presente nelle *sue* manifestazioni determinate e molteplici, come loro natura o essenza immanente²⁶⁹.

In terzo luogo, il contenuto logico corrisponde a tutto ciò che è conosciuto dal *nous* attivo, il pensare oggettivo che pensa se stesso o Idea per sé, cioè l'Idea che *riconosce o è consapevole di se stessa* attraverso se stessa in tutte le cose in cui si manifesta, in cui essa opera più o meno consciamente (spirito finito) o senza coscienza (natura). Questa terza accezione di contenuto logico non è altro che il concetto della filosofia (l'Idea che pensa se stessa, *Enc.*§574) come modalità suprema di cogliere o esporre l'Idea assoluta (l'Idea nella totalità delle sue modalità). La cosiddetta 'dottrina dei tre sillogismi'²⁷⁰ finali dell'*Enciclopedia* del 1817 e del 1830 non è affatto una

²⁶⁹Cfr. *Enc.*§24 Z.1: "Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen, der *vouç* regiere die Welt, - oder wenn wir sagen, es sei Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sei die Seele der Welt, wohne ihr inne, sei ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines" (TW 8/81-82).

²⁷⁰Per l'interpretazione dei tre sillogismi come articolazione interna del sistema mediante una riflessione retrospettiva sull'ordine didattico di esposizione dell'*Enciclopedia*, si veda Fulda, *Das Problem* (1965), pp.284-296; per una interpretazione dei tre sillogismi come altrettante modalità di esposizione dell'intero sistematico (l'*Enciclopedia*, la *Fenomenologia*, e l'intellezione di una *Elementarstruktur* tridimensionale – logico-noologico-fenomenologica- che farebbe da condizione trascendentale di intelligibilità del sistema), si veda Puntel, *Darstellung und Methode*, (1973), pp.322-333; per una lucida rassegna critica delle interpretazioni, per l'efficace formulazione delle questioni al cuore dei sillogismi, e per il paragone del terzo sillogismo col concetto di un solido che conserva tutte le prospettive (il primo e il secondo sillogismo) come tolte o come lati parziali del suo apparire, si veda Bodei, *Sistema ed epoca*, (1975), pp.309-317; per un'interpretazione dei tre sillogismi come commentario meta-teoretico sulla relazione tra le tre modalità dell'Idea assoluta o ragione che sa se stessa, cfr. Ferrarin, (2001), pp.56-58. Per un

‘dottrina’, ma piuttosto un’indicazione delle modalità di lettura speculativa dell’intero sistema. Essa mostra, infatti, che il concetto della filosofia diventa propriamente “Idea della filosofia”²⁷¹ nel terzo sillogismo, in cui, come nel capitolo conclusivo della *Scienza della logica*, l’elemento logico si presenta come la modalità assolutamente universale dell’Idea, e, dal punto di vista dell’esposizione scientifica, come il medio del terzo sillogismo, cioè come l’unica ragione universale che sa se stessa nelle manifestazioni (natura e spirito, oggettività e soggettività, forma d’essere e forma di attività) in cui essa spontaneamente si scinde e che essa altrettanto riunisce nella forma di necessità libera della scienza. Attraverso la sinergia o ‘inseparabilità in atto’ tra la forma della necessità (la derivazione immanente e completa delle forme) e la forma della libertà (l’attuazione della differenza tra l’operare inconscio e l’operare intelligente)²⁷², la scienza duplica il movimento di esplicazione dell’elemento logico nell’elemento logico-reale, portandolo a coscienza nell’esposizione sistematica.

Mentre per lo spirito finito il *nous* passivo costituisce uno sfondo ‘già sempre’ presente, che opera alle spalle delle diverse forme di attività dell’essere umano e del suo rapporto con la natura, per lo spirito infinito non può sussistere un distacco tra sé, come *nous* attivo, e il *nous* passivo, e tutta la passività, tutto l’orizzonte implicito che è presupposto da ogni forma finita di coscienza, deve venire ricostruita ed esplicitata nell’*autocoscienza* dell’Idea. Per questa via, la distinzione tra *a priori* e *a posteriori* risulta essere un’*auto*-presupposizione (‘presupposizione razionale’) dell’Idea, la cui giustificazione non è altro che l’esposizione di due movimenti correlativi: il movimento dall’*a priori* all’*a posteriori* (l’innalzamento dell’Idea logica fino al grado in cui diventa creatrice, come causa immanente, della natura e dello spirito) e dall’*a posteriori* all’*a priori* (l’esplicitazione del *nous* passivo ad opera della scienza o ‘ragione che sa se stessa’).

commento dettagliato dei tre sillogismi e la discussione della differenza tra i primi due ed il terzo sillogismo, sono notevoli i lavori di A. Peperzak, *Autoconoscenza dell’assoluto* (1988), pp.131-196; L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel* (1990), pp.166-191; S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli della razionalità in Hegel* (2000), cap.5. Per un’interpretazione che enfatizza la novità non solo formale, ma anche contenutistica, dei tre sillogismi, e sostiene che solo il terzo sillogismo conferisce alla filosofia la conclusività capace di renderla un sistema, si veda A. Nuzzo, “*Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie*”, in: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, ed. by B. Tuschling, U. Volgel, Stuttgart, Frommann Holzboog, (2004), pp. 459-480.

²⁷¹“*Idee der Philosophie*”, (*Enc.* §577, TW 10/394).

²⁷²Cfr. *Enc.* § 12 A; Seconda Prefazione alla *Scienza della logica*.

La concezione aristotelica del pensare, come abbiamo visto, esprime il movimento dall'*a posteriori* all'*a priori*, dalla molteplicità e il divenire dei fenomeni all'intellezione delle cause prime, ma essa non conosce il movimento inverso, poiché in essa persiste uno iato tra l'ordine noetico (la visione delle essenze) e l'ordine reale (la pluralità di ambiti dell'essere). Nell'ordine reale, lo iato è la distinzione netta (non geneticamente derivata) tra le cause immanenti formali (le essenze) e cause immanenti materiali (elementi terrestri e sostrato del loro mutamento) delle sostanze sensibili o composte. Nell'ordine noetico, lo iato equivale al salto qualitativo dall'intellezione antepredicativa (*noesis*) e la discorsività del pensare (*dianoia*), salto che Aristotele tenta nondimeno di giustificare attraverso le definizioni e le dimostrazioni²⁷³. Inoltre, la relazione tra *nous* passivo e *nous* attivo è lasciata da Aristotele senza spiegazione, mentre Hegel la interpreta come una relazione dialettica di continuità e discontinuità all'interno dell'Idea come unico principio della realtà effettuale.

La relazione tra passività e attività del pensare è dialettica in due sensi tra loro connessi. In primo luogo, la traduzione della passività in attività che ha luogo nella scienza – traduzione che ci è divenuta nota sotto i nomi di *Nachdenken* e di *Erinnerung* – è certamente una 'risoluzione' del reale nell'ideale, ma questa risoluzione consiste in una trasfigurazione del reale, che mira a comprendere le configurazioni del reale come modalità particolari dell'Idea assoluta, senza perdere il contenuto di verità espresso dalle configurazioni reali. 'Risoluzione' non significa né la dissoluzione del reale nell'ideale (l'annullamento nella relazione di uno dei termini della relazione) né la riduzione di uno dei termini della relazione a forma epifenomenica oppure degradata dell'altro. In secondo luogo, se il filosofare aspira ad essere l'auto-esposizione dell'Idea tramite l'attività del filosofo, allora quest'ultimo può corrispondere in modo dialettico al processo infinito ed eterno dell'Idea solo se non fa risiedere la pretesa di verità della scienza in uno sviluppo unilineare (e in questo senso finito) dalla passività all'attività, ma comprende *altrettanto* la necessità del capovolgimento dell'attività in passività, capovolgimento che per Hegel è una nuova *Entäusserung* generata spontaneamente dall'*Erinnerung* compiuta entro una sfera dell'Idea, o, che è lo stesso, una

²⁷³Sul carattere problematico del tentativo aristotelico di collegare l'ordine noetico con l'ordine dianoetico, si veda Ferrarin (2001), pp.172-176. Sull'identificazione aristotelica della scienza (*episteme*) con la dimostrazione (*apodexis*), sulla natura sillogistica della dimostrazione, e sull'impossibilità per Aristotele di ammettere un'unica scienza universale capace di dimostrare o derivare i principi di tutte le altre scienze, si veda Berti (1977), pp.321-328.

Verendlichkeit mediante cui l'attività originaria dell'unificare e del differenziare produce differenze determinate, particolari. Che il filosofare scientifico debba essere sistematico, non vuol dire che il sistema sia un ordine in sé concluso di enunciati il cui scopo è guardare fissa l'Idea, platonicamente intesa come realtà esente dal movimento, dal tempo e dal destino del finito. Ciò che il filosofare 'tiene fermo' o 'sta a vedere' è in realtà un movimento eterno, *in cui* il filosofare a sua volta si muove, come lo sforzo del movimento stesso di portarsi alla sua auto-trasparenza.

La peculiarità della comprensione hegeliana di questo movimento rispetto ad ogni altra veduta storico-filosofica sull'immanenza è che il carattere assoluto dell'immanenza è inseparabile dal suo carattere dialettico, il quale significa due cose: (i) non solo il processo è eterno, ma esso è anche inquieto, poiché il suo autoriferimento non è quiete, ma l'attività di risolvere la sua 'negatività' o contraddizione fondamentale, (ii) la negatività dell'Idea consiste nell'essere, in sé e per sé, cioè in un unico e medesimo processo, unificazione e scissione, finitizzazione ed idealizzazione del finito, *Entäusserung* (trasformazione di attività in passività) ed *Erinnerung* (trasformazione di passività in attività). Il filosofo, che deve tendere a liberarsi della particolarità delle sue opinioni personali e a diventare, nel e attraverso il filosofare, l'organo di autocoscienza dell'Idea²⁷⁴, sospende la presupposizione costituita dalla priorità secondo il tempo del *nous* passivo rispetto al *nous* attivo, ma (i) non deve immobilizzare, come in uno stato di quieta autosufficienza, il lato attivo della determinazione reciproca di attivo e passivo, (ii) né può, in quanto è *filosofo* (non integralmente identico al *filosofare*) che *sospende* la priorità temporale della passività per lo spirito finito, *cancellare* dalla sua esistenza la passività e trattare la passività come un difetto di cui sbarazzarsi (come un qualcosa che *non dovrebbe* esserci e *potrebbe* non esserci se non fossimo *anche* finiti), invece di comprendere la necessità dello spirito finito di procedere o innalzarsi dal *nous* passivo al *nous* attivo.

Nel *nous* attivo (l'Idea per sé come spirito infinito), ho detto, si realizza una duplicazione del processo di esplicazione dell'Idea assoluta, in quanto l'esplicazione è già all'opera, la prima volta, nel *nous* passivo (elemento logico-reale). Vorrei spiegare

²⁷⁴Cfr. *Enc.* §22 Z.: "Das Geschäft der Philosophie besteht nur darin, dasjenige, was rücksichtlich des Denkens den Menschen von alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf; was wir hier durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurteil eines jeden" (TW 8/79).

in che senso il venire all'autocoscienza del *nous* (il pensare oggettivo) ha un significato circolare. A prima vista, il venire all'autocoscienza sembra essere un innalzamento dallo spirito finito allo spirito infinito, o l'avanzamento dall'Idea in sé all'Idea per sé, ma non una circolazione. Ma che cos'è che dovrebbe circolare in questo processo? Anzitutto, l'Idea, come la *comune* forma assoluta, o meglio la base o il principio *immanente*, di tutti i propri processi determinati: è l'unica e medesima *Idea* che avanza dall'in sé al per sé e si riconosce come l'inizio e la fine del *suo* processo. Quest'osservazione permette di rispondere alle posizioni di coloro che tendono a fare dello spirito assoluto la verità e la fondazione non solo del processo dello spirito, ma dell'intero processo dell'Idea²⁷⁵.

Contro la tendenza a riporre nel concetto dello spirito, e in particolare dello spirito assoluto, il fondamento dell'intero sistema, con l'effetto indesiderato di privilegiare il 'secondo sillogismo' del sistema sugli altri, credo che si possa far valere la seguente distinzione: lo spirito assoluto è il risultato del processo dell'Idea ed è la sua verità, nella misura in cui la verità ha per Hegel la figura dell'autocoscienza che si sviluppa, ma se vogliamo prendere sul serio la tesi che la verità è non solo il risultato, ma anche la comprensione del risultato alla luce della totalità del pensare oggettivo, allora la 'fondazione' dell'intero processo non va intesa come un 'fondamento' (poniamo, il 'terreno' dello spirito) ma come un 'fondare', che attraverso la circolazione dell'elemento logico (il movimento in cui l'*a priori* diventa anche l'*a posteriori*, e quest'ultimo diventa anche *a priori*) diventa auto-fondazione dell'Idea nella filosofia.

Se si vuole conciliare la tesi che la verità dell'Idea assoluta è lo spirito assoluto con la tesi che la verità dell'Idea assoluta è la pulsazione dell'elemento logico, come modalità universale dell'Idea assoluta, in tutte le membra dell'intero processo, è necessario considerare il contenuto dello spirito assoluto. Questo contenuto non è altro che l'Idea assoluta. Cosa significa la qualificazione o determinazione ulteriore dell'Idea come 'assoluta' in relazione all'Idea come tale, che costituisce 'l'unico oggetto e contenuto della filosofia'²⁷⁶?

²⁷⁵Cfr. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in *Wegmarken*, GA 09, pp.427-444; Jaeschke, *Absolute Idee-Absolute Subjektivität*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35(1981), pp.385-416, in part.p.406; Ferrarin, (2001), p.238: "Thus the Philosophy of Spirit has as its essence and purpose the becoming, for spirit, of the Idea, which in the *Logic* is only in-itself. In other words, the Philosophy of Spirit is the spirit's selfknowledge as the absolute and original foundation of the whole process, or spirit's revelation to itself".

²⁷⁶*WdL* 6/549 (935).

Anzitutto, tale qualificazione indica negativamente che il vero significato dell'Idea non può essere esaurito da nessuna considerazione che si concentri esclusivamente su questa o quella delle sue modalità. L'assolutezza, in questo senso, è lo scioglimento o la liberazione del processo dell'Idea da ogni esposizione che tenti di diminuirne la complessità riconducendo il concreto al semplice e ignorando il duplice movimento dell'immanenza: avvolgimento (tutto è nell'Idea) e svolgimento (l'Idea è in tutto). L'assolutezza, d'altra parte, non vuol dire nemmeno che l'Idea è completa quando viene considerata come la somma delle sue parti, aggiungendo all'Idea logica (l'Idea stessa nella sua pura essenza) la natura e lo spirito come modalità distinte di esporre l'esserci dell'Idea. Anche se questa modalità di considerazione sembra cercare la completezza, tenendo insieme l'identità e la diversità dell'Idea, essa risulta essere, in realtà, ancora una considerazione unilaterale o astratta, in quanto non considera l'Idea come un intero organico, tende identificare l'*Enciclopedia* con un ordine di proposizioni e si affida in ciò a una lettura unilineare, seriale del sistema, una lettura ancora dominata dalla meta-categoria del 'passaggio', non della circolazione; una lettura, quindi, che si ferma al primo sillogismo del sistema.

In senso positivo, l'assolutezza dell'Idea è quel singolare sdoppiamento dell'Idea che consiste nell'autocomprensione dell'Idea, l'Idea per sé. Come è noto, arte, religione e filosofia costituiscono le tre diverse modalità attraverso cui l'Idea si coglie e si espone, cioè si dà un esserci ad essa adeguata, e, tra le modalità dello spirito assoluto, la filosofia è 'la modalità suprema di cogliere l'Idea assoluta, poiché la sua modalità è la modalità suprema, il Concetto'²⁷⁷. Nella filosofia, ogni modalità dell'Idea si presenta come duplicata: l'elemento logico (modalità universale) diventa scienza logica, la natura e lo spirito (modalità particolari) diventano l'oggetto delle scienze filosofiche particolari. Ma lo spirito assoluto è suscettibile di un'esposizione duplicata? Se lo è, cosa significa la sua duplicazione? C'è una paradossale 'modalità assoluta', *oltre* al già paradossale status di una 'modalità universale' dell'Idea? Penso che sia proprio dalla considerazione del contenuto *filosofico* dello spirito assoluto che emerge la peculiare circolazione dell'elemento logico. Se si presta attenzione alla 'duplicazione', o meglio l'ulteriore esplicazione, che il comprendere porta nelle forme dello spirito assoluto, ci si accorge che l'arte diventa filosofia dell'arte o estetica, la religione diventa filosofia

²⁷⁷ *WdL* 6/549 (936): "die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist".

della religione, e, cosa ancor più decisiva, il ‘concetto della filosofia’ (*Enc.*§574) diventa concetto realizzato come ‘Idea della filosofia’ (*Enc.*§577). Ciò che distingue il *concetto* dall’*Idea* della filosofia non è né un contenuto determinato, né il contenuto logico di per sé, inteso come determinazione della forma assoluta riflessa a pura identità con sé (modalità universale) indifferentemente alla distinzione di forma (modalità particolari e modi o figure individuali delle modalità particolari), né una modalità dell’*Idea* ulteriore rispetto alla modalità universale e a quelle particolari, ma piuttosto un’autocoscienza della filosofia, una modalità autoriflessiva di comprensione delle modalità dell’*Idea*: “questo movimento [*scil.*, la liberazione dall’unilateralità delle forme dell’arte e della religione], che è la filosofia, si trova già compiuto, in quanto la filosofia coglie in conclusione il suo proprio concetto, cioè *guarda indietro* soltanto al suo sapere”²⁷⁸.

Il riferimento all’essersi-già-compiuto del movimento indica che il contenuto dello spirito assoluto, il contenuto dell’*Idea* assoluta e il contenuto della filosofia sono uno e lo stesso, poiché non c’è alcun contenuto determinato che deve *ancora* manifestarsi e di cui l’*Idea* manchi, quando l’*Idea* assoluta si comprende come spirito assoluto. Nel ‘guardare indietro’, inoltre, è espressa la coscienza del movimento *percorso* (dove il perfetto indica il compimento di uno sviluppo eterno e non il passato di uno sviluppo temporale) e il riconoscimento di qualcosa in qualcos’altro: della forma assoluta nel contenuto, della modalità universale nelle modalità particolari, dell’*a priori* nell’*a posteriori* e viceversa. Il ‘guardarsi indietro’, e più specificamente quella forma di esso in cui la scienza logica è il medio del sistema, significa che il venire a coscienza dello spirito assoluto è, in primo luogo, il riconoscimento dell’elemento logico come *nous* passivo, col significato di essere ‘universalità *verificata* nel contenuto concreto come nella sua realtà effettiva’ (*Enc.*§574), e in secondo luogo, il riconoscimento dell’elemento logico come *nous* attivo, mediante l’innalzamento dell’elemento

²⁷⁸*Enc.*§573: “Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*” (TW 10/379). Peperzak intende il ‘guardare indietro’ come il punto del sistema in cui ‘la logica metafilosofica della filosofia e la filosofia contenutistica, consistente in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, coincidono’ (*Autoconoscenza dell’assoluto*, (1988), p.131). Con l’espressione ‘metafilosofia’ Peperzak designa i modi di lettura del sistema esposto dall’*Enciclopedia*, ‘il sapere che la filosofia sviluppata nell’*Enciclopedia* è il sapere vero, cioè il sapere la verità nella vera forma del conoscere. Il sapere assoluto è il conoscere che questo sapere è *l’intero* della verità adeguata’ (*ibid.*, p.136). Sul concetto di ‘metafilosofia’, che gode oggi del discutibile privilegio di essere divenuto un termine in voga, si veda la ricca differenziazione proposta in Puntel, *Structure and Being*, (2008), pp.461-484.

spirituale, che è il risultato della scienza filosofica come intero, all'elemento logico come al suo 'puro principio' (*ibid.*). Il movimento inverso rispetto all'avvolgimento (la coimplicazione delle modalità particolari nella modalità universale) è non solo l'esplicazione sempre inconsciamente in atto dell'elemento logico nell'elemento logico-reale (*nous* passivo) ma anche l'esplicazione filosoficamente consapevole della Logica al culmine della *Realphilosophie*. Nel carattere circolare di quest'ultima esplicazione, per cui la logica è riconosciuta attraverso l'Idea assoluta sia come scienza prima (scienza della modalità universale dell'Idea assoluta) sia come scienza ultima (o scienza che ha dietro di sé l'innalzamento dello spirito finito allo spirito infinito, o l'Idea della filosofia che ha dietro di sé la particolarità delle scienze dello spirito finito), sia come termine medio sia come estremo di un movimento senza inizio né fine, la logica risulta essere il *nous* attivo, il pensare del pensare, o forma assoluta della verità.

La considerazione della logica come venire all'autocoscienza dell'Idea assoluta permette di determinare il movimento opposto allo *Einhüllen* (avvolgere, involuppare il molteplice nell'uno): il movimento dello *Enthüllen* (svelare). La scienza logica consiste in uno 'svelare' non solo come scienza prima (il regno del pensiero puro come regno della verità, com'essa è in sé e per sé senza velo), ma anche come scienza ultima (la logica come autocoscienza dello spirito assoluto, ritorno in sé dell'Idea dall'espansione concreta nell'elemento logico-reale). Nel primo caso, 'svelare' significa esporre l'Idea assoluta come Idea logica. Ciò consiste nello studiare l'elemento logico nella sua pura attività, facendo astrazione dal velo del *nous* passivo, cioè dall'esplicazione inconscia dell'elemento logico nella natura e nello spirito. Nel secondo caso, lo 'svelamento' è lo stadio pienamente consapevole dell'esplicazione, la verità del sistema che è espressa dal terzo sillogismo. Svelare l'elemento logico come medio del sillogismo consiste nel riconoscere l'elemento logico attraverso il velo della passività (gli estremi della natura e dello spirito finito) e nella totalità delle sue manifestazioni: (i) il *nous* puro, o la modalità universale dell'Idea assoluta come modalità non ancora differenziata od esplicata nelle sue modalità particolari, (ii) il *nous* passivo, o la modalità universale come anima interna che pervade inconsciamente tutti gli aspetti della realtà, (iii) il *nous* attivo, come considerazione (o meglio, sapersi) dello spirito assoluto nella sua essenza logica attraverso l'Idea della filosofia.

Capitolo quinto: Il concetto di processo. Hegel e Aristotele a confronto

Ho cercato di mostrare che il processo dell' Idea sta al centro della concezione idealista del pensare oggettivo, e che il processo dispiega i seguenti caratteri: circolarità, totalità, negatività, eternità, immanenza assoluta. In virtù della circolarità, l' elemento logico è il luogo in cui il cominciamento e la fine del sistema coincidono, non in quanto l' elemento logico presuppone già sin dall' inizio l' elemento logico-reale e la sua mèta (lo spirito assoluto), ma in quanto l' elemento logico *diventa* elemento logico-reale e *si compie* quando si comprende come identico allo spirito assoluto, e più precisamente al sapersi dell' Idea assoluta come Idea della filosofia. Come totalità, l' Idea è i molti nell' uno (coimplicazione o involuppo) e l' uno nei molti (sviluppo e svelamento). Come negatività, l' Idea non è un processo che è funzionale al conseguimento di una condizione di riposo o immobilità, ma un movimento eterno che è sostenuto dalla risoluzione delle proprie contraddizioni e, in virtù di ciò, dal togliimento dei processi finiti (lo spirito finito, la natura) nel processo della “ragione che sa se stessa”²⁷⁹. In quanto l' Idea è un movimento eterno, essa non cade nel tempo (non ha né inizio né fine nel tempo) ma comprende il tempo. In quanto è assolutamente immanente, l' Idea, da un lato, riproduce la sua processualità in ogni articolazione del suo compiersi (modalità universale e modalità particolari) e del suo comprendersi o sapersi (spirito assoluto), dall' altro lato, non rinvia a qualcosa di esterno al suo processo, né come sua condizione di esistenza, né come una norma che ne determini la razionalità o la costringa a generare le sue forme, né come un fine non esplicitato in vista di cui l' Idea esiste concretamente e si comprende.

V.1 Il processo nel suo rapporto col fine

L' idea hegeliana di processo si distingue da quella aristotelica in forza di un' inversione generale: non accade più che l' operare o fare in generale (*poiein*) sia una categoria o genere supremo dell' essere, il quale a sua volta non è riducibile ad un genere (*operari sequitur esse*), ma l' essere diviene piuttosto una categoria del processo o automovimento dell' Idea, la quale a sua volta non è definibile da nessuna categoria o determinazione di pensiero (*esse sequitur operari*)²⁸⁰. Più specificamente, inoltre, il

²⁷⁹ “[D]ie sich wissende Vernunft”; Enc. §577 (TW 10/394)

²⁸⁰ Sull' inversione del motto scolastico *operari sequitur esse*, cfr. Ferrarin (2001), p.96; Rescher, *The Process Philosophy* (2000), p.7.

processo nel senso hegeliano (il processo come Idea) non coincide con il concetto aristotelico di mutamento o movimento (*kinesis*) in ragione di almeno tre aspetti tra loro connessi: (i) il rapporto col fine (*telos*), (ii) il rapporto col tempo, (iii) la tripartizione dell'operare tra teoria, prassi e produzione. Anzitutto, occorre osservare che il concetto di *kinesis* è determinato da Aristotele sia in modo fisico sia in modo metafisico: il modo fisico ha a che fare con l'indagine delle cause del divenire, inteso come ambito delle sostanze mobili e delle loro proprietà, mentre il modo metafisico è contenuto nell'indagine sulle cause prime dell'essere. Nelle opere di fisica, il movimento trova una definizione generale come 'l'atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza'²⁸¹, definizione dalla quale risulta che il movimento non è né semplice possibilità di mutare né completa attuazione di una potenzialità, bensì passaggio dalla potenza all'atto. Nelle opere di metafisica, e precisamente nel libro *Theta*, il movimento rientra nell'indagine su uno dei quattro significati fondamentali dell'essere: l'essere come potenza (*dunamis*) e come atto (*energeia*). Questo significato fondamentale, così come il 'fare' e il 'patire' nel trattato delle *Categorie*, non è definibile per mezzo di genere e differenza specifica, poiché esso è coestensivo all'essere, ma può essere compreso mediante induzione, cioè attraverso esempi tratti dall'esperienza, e mediante analogia, cioè attraverso il ritrovamento di un'identità di rapporti tra cose tra loro diverse, come la statua, l'individuo adulto e la semiretta²⁸². Nel libro *Theta*, Aristotele distingue il significato comune dell'atto come movimento (*Metaph.* 1047 a30-32) dal significato propriamente metafisico dell'atto come modalità d'essere o 'sussistere della cosa' (*to hyparkhein to pragma*; *Metaph.* 1048 a31) e applica questa distinzione all'ambito delle azioni (*praxeis*), per distinguere due forme fondamentali: l'azione perfetta (*teleia*) e l'azione imperfetta (*ateles*). Proprio in questo contesto emerge la ragione della distinzione tra 'processo' (forma generale di ogni mutamento) e 'attività'. Il processo è un'azione imperfetta, in quanto esso ha un fine esterno a sé, come nei casi portati da Aristotele: dimagrire, imparare, guarire, camminare, costruire. L'attività, invece, è un'azione che ha il suo fine in se stessa, come negli esempi della felicità, del vedere e del pensare. Il criterio aristotelico della distinzione tra *energeia* come movimento o processo ed *energeia* come attività nel senso vero e proprio è l'interiorità o l'esteriorità del fine

²⁸¹ *Phys.* III 1, 201 a 10-11. Per un'interpretazione della fisica come indagine sulle cause prime del divenire, si veda Berti (1977), pp.342-382.

²⁸² *Metaph.* IX, 1048 a 32- b9.

rispetto all'attività. Il processo trae il suo significato dal termine del movimento, cioè dal fine a cui il movimento è diretto, ma è un'attività imperfetta perché inizio e termine del movimento sono separati e il movimento si estingue quando il fine è raggiunto. La concezione hegeliana di processo, invece, è quella di un movimento unico e totale, illustrato non dall'immagine della linea retta ma da quella del circolo, come 'la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e interamente presente, senza punto iniziale né fine'²⁸³. Il circolo (*Kreis*), inoltre, è propriamente circolazione (*Kreislauf*), ossia un movimento che implica, da un lato, una molteplicità di stadi, e, dall'altro, il *divenire* uno e lo stesso dell'inizio e della fine presso l'Idea assoluta, sia nello stadio dell'Idea astrattamente assoluta (Idea logica) sia nello stadio dell'Idea concretamente assoluta (spirito assoluto come Idea della filosofia).

L'Idea hegeliana, dunque, abbraccia l'aspetto di auto-finalità o finalità interna della concezione aristotelica dell'attività perfetta, e al tempo stesso, o meglio, nello stesso processo, l'aspetto di molteplicità e di movimento (passaggio dalla potenza all'atto) dell'attività imperfetta. Questa sintesi, chiaramente, non è una giustapposizione di due elementi preesistenti, ma la creazione di un nuovo concetto di processo, in cui i due elementi aristotelici (l'attività perfetta e il movimento) risultano profondamente mutati. In primo luogo, il movimento per Hegel è onnipervasivo, cosicché l'attività perfetta deve intendersi come attuazione del movimento in una modalità che lo esprime perfettamente, cioè come attuazione del Concetto, e, in base all'inversione del motto *operari sequitur esse*, non solo l'attività rivela l'esserci attuale di qualcosa (*to hyparkhein to pragma*), ma più decisamente l'essere rivela lo stadio o il momento di un'attività. In secondo luogo, l'interiorità del fine rispetto all'attività non significa necessariamente che l'attività è interna o immanente ad un agente individuale, ossia ad una sostanza prima presupposta al movimento, ma piuttosto l'agente individuale, come soggetto di azione (perfetta o imperfetta), emerge dal movimento di singolarizzazione (*Vereinzelung*) dell'attività di un universale concreto. In terzo luogo, il passaggio dalla potenza all'atto assume per Hegel in generale il significato non di un progredire da una possibilità (capacità di agire, o potenzialità della materia di ricevere una forma) ad una realtà effettiva (esercizio della capacità, o presenza effettiva della forma di una sostanza composta) ma di un 'compimento', inteso come un divenire concreto dell'elemento

²⁸³ *WdL* 5/162 (153): "als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*".

logico attraverso fasi determinate: (i) l'avanzamento dalla semplicità completamente astratta del pensare all'Idea logica assoluta, (ii) l'Idea concreta come incorporazione dell'elemento logico nell'elemento logico-reale, (iii) l'autocomprensione del concreto come grado più elevato della concretezza dell'Idea, l'innalzamento dagli aspetti di passività della natura e dello spirito finito all'attività dello spirito assoluto, e in ultima analisi il passaggio dal concetto della filosofia (il concetto dell'Idea assoluta raggiunto al termine della logica come scienza prima) all'Idea della filosofia come Idea dell'Idea (Idea di tutte le modalità dell'Idea).

I tre sillogismi finali del sistema hanno la funzione di mostrare che le fasi sopra descritte del 'compimento' del pensare oggettivo non sono da intendere come un percorso unilineare, vincolato a seguire l'ordine didattico di esposizione dell'*Enciclopedia*, ma piuttosto come stadi diversamente accessibili entro il processo di mediazione circolare di una realtà unitaria (l'Idea), che si presenta sempre come attiva, sia che venga presa come *pura* attività (pensare come tale), sia che venga presa come *capovolgarsi* dell'attività in passività (*Entäusserung*), sia che venga presa come liberazione dalla passività e innalzamento all'attività concreta di sapersi (*Erinnerung*). La distinzione tra interiorità ed exteriorità del fine rispetto all'agente pertiene all'ambito dello spirito finito, e specificamente all'inadeguatezza di forma e contenuto del volere, mentre lo spirito infinito o libero, che non è affetto né dal formalismo né dalla datità presupposta dei suoi contenuti, conosce solo la distinzione tra interiorizzazione ed exteriorizzazione dell'operare dell'Idea.

V.2 Il processo nel suo rapporto col tempo

L'essere in movimento implica per Aristotele, come ho detto, la molteplicità, che si presenta sia nella forma di una successione temporale sia in quella della diversità di aspetti coesistenti (potenza e atto). In relazione alla diversità, Aristotele ammette che la stessa cosa può essere sia in potenza sia in atto, ma 'non simultaneamente, se la si considera sotto un solo determinato aspetto, o non sotto lo stesso aspetto, se la si considera in un solo determinato momento'²⁸⁴. Aristotele, dunque, cerca di salvaguardare il movimento, e soprattutto l'identità della cosa in movimento, dalla contraddizione, attraverso la netta distinzione dei fattori coinvolti nel movimento

²⁸⁴Berti, (1977), p.346.

(potenza, atto, tempo); Hegel, invece, ritiene che l'identità concreta di tutto ciò che è impegnato in una qualche forma di movimento abbia la sua 'causa originaria' nella rispettiva contraddizione interna, in virtù della quale esso non è non già solo in potenza e poi anche in atto, ma 'entro sé e la mancanza, il negativo di se stesso, in un unico e medesimo riguardo'²⁸⁵. L'espressione 'unico e medesimo riguardo' non può significare, in questo caso, uno degli aspetti disparati che il pensiero rappresentativo separa dagli altri nella cosa in movimento, ma pare denotare, piuttosto, l'identità concreta, o 'unità negativa', di ciò che si muove. L'identità processuale di ciò che si muove, dunque, comporta che la potenza e l'atto si coappartengono in un unico processo o automovimento, consistente nell'esplicare la natura propria e immanente della cosa. Ma la coappartenenza implica, inversamente, che potenza e atto, presi come processi, sono sia 'riguardi' o 'momenti' dell'intero, sia l'intero espresso in 'un unico e medesimo riguardo'.

In relazione al fattore temporale, si gioca una distinzione fondamentale tra l'idea aristotelica e quella hegeliana di processo²⁸⁶. Aristotele, infatti, fornisce il seguente criterio di distinzione tra processo e attività: ogni processo richiede del tempo ed avviene nel tempo, in modo tale che (i) l'inizio e la fine del processo non coincidono, (ii) il processo non è compiuto se non nell'intera successione del tempo o nel momento del tempo in cui esso raggiunge il fine a cui è diretto²⁸⁷; l'attività, invece, è indipendente dal tempo, nel senso che è completa o tutt'intera in ogni momento del tempo, cosicché nessuno dei momenti è incompleto, né è diverso qualitativamente dall'intero e dagli altri momenti. Nel processo, dunque, il tempo si presenta come una successione di fasi (momenti o limiti e parti o periodi) essenzialmente ineguali tra loro, mentre nell'attività c'è simultaneità di presente e passato²⁸⁸ e uguaglianza di valore dei momenti della successione temporale.

²⁸⁵WdL 6/76 (492): "Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, der Trieb überhaupt (Appetit oder Nisus der Monade, die Entelechie des absolut einfachen Wesens) nichts anderes, als daß Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist".

²⁸⁶Per indagini che tematizzano il concetto hegeliano del tempo e mettono in rilievo la distinzione tra modalità naturale e modalità spirituale del tempo, rinvio a Brauer, *Dialektik der Zeit*, (1982); Chiereghin, *Tempo e storia*, (1998); Bouton, *Temps et esprit*, (2000); De Boer, *The Sway of the Negative*, (2010), pp.103-127.

²⁸⁷Cfr. Aristotele, *Eth.Nic.* X 4, 1174 a 14-23; *Metaph.* IX, 1048b 22-35.

²⁸⁸Cfr. Ferrarin, (2001), p.25: "While in a search the moment at which I attain the result is the completion of the process, the time of action does not differentiate perfect tense from present tense, for it is complete at each moment and its end is its activity itself. As Brague writes, the present tense "recapitulates in itself the past"; Berti, (2006), pp.101-102: nel caso del vedere e del pensare posso dire 'ho visto' e 'vedo', 'ho

La differenza tra le due modalità del tempo dipende dal carattere esterno o interno del fine rispetto all'attività in senso generale. Nella misura in cui Hegel intende sia i processi, come attività imperfette o incomplete, sia le azioni o attività perfette nei termini di *modalità* di un unico processo, egli mette in correlazione la forma della successione con la modalità finita del processo logico-reale, modalità contrassegnata dal prevalere di una qualche forma non compiutamente elaborata di *Außereinandersein* (estrinsecità reciproca), e correla la forma della coimplicazione delle dimensioni temporali con l'Idea che "eternamente attiva, produce e gode di se stessa come spirito assoluto"²⁸⁹. Dalla trasformazione dell'attività perfetta nell'autocoscienza del processo dell'Idea, segnalata dalla traduzione del termine *energeia* con soggettività, non segue necessariamente, a mio parere, che Hegel trascuri in generale la differenza tra le due modalità temporali; piuttosto, la derivazione del tempo dal processo di generazione delle forme del pensare oggettivo determina la comprensione della differenza tra tempo ed eternità *all'interno* del duplice movimento di *Entäusserung* e di *Erinnerung* dell'Idea. La logica come scienza prima espone, nell'elemento dell'interiorità atemporale e incommista (o pura) del pensare come tale, la necessità e insieme la libertà insita nell'esteriorizzazione dell'Idea logicamente assoluta nelle forme dello spazio e del tempo. Le scienze particolari si occupano delle sfere reali in cui si attua l'avanzamento dall'esteriorizzazione all'interiorizzazione: nella natura, questo avanzamento consiste nel passaggio strutturale dalle determinazioni meccaniche a quelle della vita; nello spirito, esso consiste nella trasformazione della passività in attività e quindi nell'innalzamento dello spirito finito al *nous* attivo. Lo spirito assoluto, nella modalità della filosofia, ha già raggiunto, attraverso la scienza prima e le scienze particolari, la comprensione del tempo come forma inerente ai sotto-processi finiti (naturali e spirituali) di un processo eterno, e, nel terzo sillogismo, arriva a un'ulteriore comprensione dell'esteriorizzazione e dell'interiorizzazione come manifestazioni del processo di scissione e di unificazione dell'Idea della filosofia.

pensato' e 'penso', senza che ciò implichi un passaggio da uno stato di quiete ad uno stato di moto, poiché non c'è differenza, ma continuità, tra il perfetto del verbo e il presente.

²⁸⁹Enc.§577 ("die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt", TW 10/394).

V.3 Il processo e la triplice distinzione delle attività umane

La terza differenza fondamentale riguarda la tripartizione delle attività umane in teoria, prassi e produzione, tripartizione che Aristotele tematizza nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*. Sebbene la filosofia pratica di Aristotele si presenti come un'indagine scientifica rivolta ad uno specifico campo dell'essere, il campo delle cose umane, e non ambisca, in virtù della molteplicità irriducibile dei campi dell'essere e delle scienze, a derivare i suoi principi dalla filosofia prima, intesa come *mathesis universalis*, il criterio della distinzione tra i tipi di attività sopra menzionate è un criterio gerarchico, che consiste nella distinzione, discussa al livello della metafisica, tra attività perfette e attività imperfette. La teoria è un'attività perfetta, poiché essa non è in vista di un fine diverso da sé ed è l'esercizio non impedito della forma più eccellente dell'uomo, l'anima intellettiva. L'esercizio dell'intelletto è teoretico nella misura in cui è l'esercizio più libero disponibile per l'uomo, e l'esercizio teoretico è libero non solo perché presuppone la liberazione dai bisogni pratici, ma anche perché ha se stesso come fine. Che il fine della teoria sia interno alla teoria, significa che l'uomo, nell'atto di teorizzare, non trasforma nulla, né la sua anima né gli oggetti pensati, ma attua la sua propria forma (l'anima intellettiva) accogliendo le forme preesistenti degli oggetti pensati.

Proprio il carattere non trasformativo del fine interno costituisce la differenza tra la teoria e la prassi propriamente detta. Da un lato, infatti, la teoria è una certa forma di agire o prassi, e ciò per tre ragioni: (i) essa è una possibilità realmente praticabile da parte dell'uomo, ossia è una forma di vita (*bios*), (ii) essa, a differenza della produzione, che ha come fine il prodotto, ha un fine interno all'uomo, in quanto consiste nell'esercizio di ciò che di più eccellente l'uomo possiede, cioè il pensare, (iii) essa è il fine interno, in quanto il suo fine non è altro che l'agire bene (*eupraxia*), e precisamente l'esercizio effettivo della potenzialità dell'intelletto di pensare tutte le forme intelligibili delle cose. Dall'altro lato, la teoria si distingue dalla prassi propriamente detta, cioè la prassi che si esprime nelle virtù etiche che sostengono il rapporto dell'agente individuale con se stesso (il 'carattere' che esso vuole essere) e con gli altri agenti nel contesto della vita politica. La prassi che forma il tema delle scienze pratiche (etica e politica) è un agire che è sì immanente all'uomo, in quanto il principio delle azioni è la scelta e quest'ultima è nell'uomo, ma non è un agire perfetto, come lo è la teoria, in

quanto la prassi etica (i) comporta la trasformazione, e dunque la processualità, il movimento, (ii) non è fine ultimo di se stessa, poiché la vita pratica è in vista della felicità, e la felicità suprema (il fine oltre il quale la ricerca delle cause finali non può andare), come mostra paradossalmente il libro conclusivo dell'*Etica Nicomachea*, non è la vita pratica, intesa come l'esercizio delle virtù etiche e della virtù dianoetica di deliberare (la saggezza) che le rende possibili, ma la vita teoretica, che consiste nell'attuazione di ciò che di divino o immortale c'è in noi. La prassi etica o 'azione' è un'attività imperfetta poiché comporta trasformazione o mutamento di forma, e ciò in due sensi: (i) l'azione si esercita su un sostrato, l'uomo come sostanza composta di materia (corpo) e di forma (anima), al fine di conferirgli un carattere, cioè un *habitus* che genera determinate scelte accompagnate da ragionamento, e il possesso del carattere, che non è né per natura né contro natura, è il risultato di un processo di educazione che richiede del tempo e l'instaurazione, attraverso l'imitazione di modelli, di un rapporto tra desiderio (*orexis*) e intelletto (pratico) che trasformi un'indole o disposizione naturale (*dunamis*) in una disposizione a perseguire fini razionali (le virtù); (ii) l'azione, anche quando è virtù o prassi retta, cioè prassi regolata dalla saggezza e orientata da oggetti del desiderio che sono giudicati buoni dall'intelletto pratico e dall'immaginazione, non è il fine ultimo dell'uomo, ma un mezzo che conduce a tale fine.

La distinzione aristotelica tra teoria e prassi, dunque, non è un'opposizione rigida, ma un rapporto di subordinazione di mezzo a fine: la teoria, come attività perfetta, è superiore alla prassi, o attività imperfetta, proprio come il fine è superiore al mezzo e l'anima superiore al corpo, poiché il fine è la causa dell'intero processo pratico e ciò mediante cui il mezzo è ciò che è, ossia una via che conduce al fine²⁹⁰. Lo stesso criterio di subordinazione è all'opera nella distinzione tra la prassi etica e la produzione (*poiesis* in senso stretto), intesa come un'attività che si esercita su un materiale

²⁹⁰Sul carattere gerarchico del criterio della distinzione in esame, si veda Berti, *Teoria e prassi da Aristotele a Marx e... ritorno*, 'Fenomenologia e società' 1 (1978), pp.277-289 (oggi nella raccolta *Nuovi studi aristotelici*, III, Morcelliana, (2006), pp.9-23). In particolare, Berti sottolinea come tra teoria e prassi vi sia in Aristotele un rapporto di successione, o di continuità, per cui prima la teoria, come teoria applicata (saggezza, tecniche) è mezzo in vista della prassi retta (la virtù etica e l'attività architettonica di promulgare leggi e di governare la comunità politica) e poi la prassi retta è mezzo in vista della teoria pura.

dipendente dall'uomo²⁹¹ al fine di trasformarlo in un'opera esterna all'uomo, la quale porta una forma pensata dal produttore e può essere fatta oggetto d'uso nella prassi. Quest'ultima è superiore alla produzione, poiché la finalità interna è più libera della finalità esterna e l'uomo è superiore ai suoi prodotti così come il fine è superiore ai mezzi.

Che cosa avviene della tripartizione aristotelica all'interno della concezione hegeliana del pensare? Per tentare di rispondere, è necessario anzitutto indicare le questioni rilevanti del confronto: (i) se la tripartizione venga dissolta o rielaborata; (ii) quale sia il criterio della rielaborazione; (iii) se da quest'ultima risulti un capovolgimento del rapporto di successione e subordinazione stabilito da Aristotele. La decisione relativa al primo punto è resa particolarmente difficile dalla considerazione dei fattori contenuti nel criterio della tripartizione e dal significato ambiguo del termine 'tripartizione', che lascia aperto se si tratti di una divisione orizzontale tra specie interne ad un genere comune, oppure di un rapporto gerarchico di successione, in cui il termine antecedente è contenuto in potenza nel termine che segue. I fattori che articolano il criterio della distinzione sono tre: (i) il carattere ontologico dell'oggetto o contenuto su cui si esercita l'attività, (ii) la forma dell'attività, in quanto trasforma o no il suo oggetto, (iii) l'interiorità o esteriorità del fine rispetto all'attività.

Ho già parlato del terzo fattore, cercando di mettere in rilievo i punti salienti della sua reinterpretazione hegeliana alla luce del principio dell'immanenza del *nous* al pensato e dunque della coappartenenza di *nous* passivo e *nous* attivo: (i) il pensare oggettivo è tutto, e dunque è l'attività universale che pervade ogni altra attività come una sua specificazione, (ii) il pensare oggettivo non *ha* un fine, ma costituisce per se stesso il proprio fine, in quanto dimostra di essere soggettività (attività del Concetto) o sviluppo dall' in sé al per sé, (iii) l'importante non è se il fine sia interno o esterno alla soggettività, ma se la soggettività abbia una forma finita o infinita, e, inversamente, se il contenuto del fine sia un che di dato o un che di prodotto.

Riguardo al primo fattore, il criterio aristotelico è costituito dal tipo di sostanze e di cause con cui teoria, prassi e produzione hanno a che fare. La 'teoria', intesa come

²⁹¹Il materiale del processo produttivo non dipende dall'uomo nel senso che l'artigiano sia la causa dell'*esistenza* della materia (poniamo, il bronzo per la statua, o il legno per il letto), ma nel senso che la scelta di *quale* sia la materia destinata a subire il processo produttivo, che è essenzialmente una trasposizione di forma, dipende dall'intelligenza del produttore, mentre nei processi o mutamenti naturali la materia è data, cioè è indipendente da un principio che risieda nel produttore. Cfr. *Phys.* II, 194b 7-8.

sinonimo di complesso delle scienze (teoretiche, pratiche, tecniche)²⁹², è relativa a tutti i tipi di sostanze (mobili e corruttibili, mobili e incorruttibili, immobili e incorruttibili), poiché non c'è nessun campo dell'essere che sia chiuso per principio all'indagine sulle sue cause, e delle sostanze la teoria studia le essenze e le proprietà, in quanto sono necessarie e indipendenti dall'uomo. La prassi e la produzione hanno a che fare con la sfera delle cose umane, in cui le forme che valgono sempre o necessariamente (l'essenza dell'uomo, la differenza tra attività perfetta e attività imperfetta, la felicità come fine supremo) trovano realizzazione nel dominio del contingente (*ta endechomena allos echein*), che abbraccia sia ciò che avviene 'per lo più', cioè le regolarità i cui principi dipendono dalla scelta dell'agente o dal produttore, sia ciò che avviene 'per accidente', cioè per congiunzioni di cause che trascendono la determinazione regolare ("se-allora") stabilita dalla saggezza e dall'arte.

Riguardo al secondo fattore, relativo al carattere non-trasformativo dell'attività teoretica, il criterio aristotelico è la superiorità di ciò che è immutabile o in riposo (le essenze, l'intelletto divino) rispetto a ciò che è mutevole o che, pur essendo immutabile (come l'essenza dell'uomo), implica mutamento. Ciò che vi è di immutabile, e dunque di non-trasformativo, nell'attività del teorizzare è propriamente l'identità del pensare col pensato, in cui consiste l'intellezione delle essenze, considerate separatamente l'una dall'altra. Ciò non significa, tuttavia, che l'intellezione dell'uomo rimanga separata da ogni processo: da un lato, infatti, l'intellezione richiede una disposizione dell'intelletto generata dal processo di 'abituazione intellettuale' (*epagoge*)²⁹³, ossia la ricerca dell'universale a partire dalla percezione (*aisthesis*) e dall'esperienza (*empeiria*), in cui l'universale è già presente; dall'altro, l'intellezione dei principi non esaurisce, per Aristotele, il compito della teoria o scienza, che contiene anche l'aspetto dianoetico del pensare, consistente nei giudizi e nella 'dimostrazione' o ragionamento scientifico, cioè nel processo discorsivo che va dalla conoscenza delle cause di un genere di cose alla conoscenza delle proprietà delle cose che dipendono dalle cause.

²⁹²Cfr. Aristotele, *Metaph.* E,1, 1025b3-18.

²⁹³Cfr. Aristotele, *Analitici Posteriori* II,19; Ferrarin (2001), p.168. Ferrarin indica tre ragioni per cui l'intellezione delle essenze non precede l'esperienza: (i) l'abituazione intellettuale è un tipo di ricerca dialettica (la via verso i principi di una scienza), (ii) essa è il precisarsi e il consolidarsi di una percezione immediata, che all'inizio è indeterminata, (iii) la conoscenza è descritta nel *De anima* come un processo che ha origine dalla percezione e termina col pensiero, passando attraverso le immagini (*De anima* III, 7-8).

Il complesso dei tre fattori sopra considerati risulta essere così profondamente mutato all'interno della concezione hegeliana del pensare e della scienza che non senza fondate ragioni studiosi come Riedel²⁹⁴ e Ferrarin²⁹⁵ hanno parlato esplicitamente di dissoluzione della tripartizione aristotelica delle attività umane. In particolare, Riedel ha mostrato le presupposizioni sia storiche sia teoretico-ontologiche della dissoluzione. Le presupposizioni storiche, che segnerebbero altrettanti passi della dissoluzione della tripartizione, sono le seguenti: (i) la critica moderna all'indipendenza della filosofia pratica dalla filosofia prima ed il tentativo, a partire da Hobbes, di assimilare la scienza pratica al modello di conoscenza sintetica (dalle cause agli effetti) e rigorosa della scienza geometrica, (ii) la ricezione dello spirito della dimostrazione *a priori* o *ex causis* all'interno della *philosophia practica universalis* di Wolff, (iii) l'inserimento dell'economia politica, con la conseguente messa in rilievo del fenomeno del lavoro, all'interno delle scienze pratiche, (iv) la comparsa del pensiero di Kant, che critica la classificazione wolffiana delle scienze pratiche (economia, politica, etica), in quanto basata su concetti tradizionali e su un metodo matematizzante, e porta sulla scena della filosofia l'idea rivoluzionaria dell'autonomia della volontà, intesa come causalità della ragione attraverso una legge della libertà. La base teoretica della dissoluzione contiene molteplici aspetti essenziali: (i) l'interpretazione della spontaneità o auto-attività kantiana del pensare nei termini fichteiani delle azioni con cui il soggetto trascendentale *produce* se stesso e il mondo presupposto dalla coscienza finita, (ii) l'idea che siano le produzioni della soggettività a determinare il significato dell'essere (l'inseparabilità di sapere ed essere), e non le presupposizioni dell'ontologia aristotelica della sostanza, presupposizioni che anche nella filosofia moderna, da Cartesio fino a Kant, conducono a controversie senza soluzione su quali di due determinazioni esclusive, la materia o la forma, la cosa (l'essere) o l'Io (la coscienza), l'oggetto o il soggetto, abbiano un sussistere indipendente, (iii) la determinazione dell'agire e del produrre come lati della categoria ontologica di esteriorizzazione (*Entäusserung*), (iv) l'interpretazione del processo del lavoro, tradizionalmente concepito come formazione di cose, di cui poi l'uomo *fa uso* nella prassi, nei termini di un'*auto*-esteriorizzazione o formazione

²⁹⁴Sul rapporto tra prassi e produzione, si veda Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, (1982²), pp.11-41; sul rapporto di integrazione tra teoria e prassi, si vedano inoltre Riedel, *Theorie und Denken im Denken Hegels*, (1965), pp.135-163; Peperzak, *Modern Freedom*, (2001).

²⁹⁵Ferrarin (2001), pp.16-27; 91-101.

(*Bildung*) dello spirito, che è la modalità d'essere *propria* dell'uomo²⁹⁶, (v) la determinazione della teoria come un 'comportamento' (*Verhalten*) che trae il suo senso non da una relazione originaria con l'essere indipendente dall'uomo, ma dalla relazione attiva dell'uomo a se stesso come soggettività, e precisamente come spirito, cioè come processo che consiste nel *farsi*, nel rendere *per sé* ciò che è *in sé*, soltanto potenziale e universale²⁹⁷.

Ferrarin fa proprie le analisi di Riedel e richiama l'attenzione su aspetti ulteriori della dissoluzione: (i) la fusione di teoria, prassi e produzione attraverso la trasformazione della prassi e della teoria in forme di movimento della soggettività, (ii) l'assenza di considerazione verso il tema del riposo come termine del movimento e come tratto caratterizzante dell'attività teorica, (iii) l'origine teologica del concetto di *Entäusserung* nell'idea paolina della spoliazione della natura divina di Cristo²⁹⁸, (iv) la sostituzione della teleologia cosmologica con una teleologia sistematica, che 'detta la struttura del sistema e ordina le scienze, le leggi e le regioni della natura per mostrare in esse la progressione dell'Idea'²⁹⁹, (v) l'interpretazione del *nous* di Aristotele, che mantiene in un rapporto di trascendenza il contenuto del mondo (umano e naturale) e l'intelletto divino, alla luce dell'idea neoplatonica della processione da e del ritorno a l'Uno, attraverso la creazione delle forme del mondo intelligibile e del mondo sensibile,

²⁹⁶Riedel rileva il capovolgimento di un modello teorico: mentre il modello tradizionale concepisce il lavoro a partire dal suo risultato (*Ende*), come *perfectio non facientis, sed facti*, il modello idealista hegeliano concepisce il lavoro a partire dalla sua origine (*Anfang*), come *perfectio non facientis*. Nel modello classico non è presente nessuna retroazione o rapporto riflessivo (*Rückbezug*) tra produttore ed opera, nessun movimento reciproco tra soggetto e oggetto, movimento che Hegel esprime col concetto di *Bildung*. La ragione di ciò è la stessa per cui l'agire è superiore al lavoro: l'ordinamento gerarchico delle attività in base al fine. Cfr. Riedel, (1982), pp.29-31.

²⁹⁷Cfr. Riedel, (1965), p.140.

²⁹⁸Hegel è consapevole che i concetti filosofici sono espressi in parole che hanno una molteplicità di significati, i quali eccedono l'uso specifico che il singolo filosofo fa delle parole. A mio parere, il fatto stesso che Riedel e Ferrarin abbiano potuto individuare livelli diversi di 'stratificazione' semantica del termine *Entäusserung* (l'uno connesso alla sfera del lavoro, l'altro connesso alla traduzione da parte di Lutero del passo paolino sul divenire uomo del figlio di dio) sta a dimostrare questa eccedenza o sovrabbondanza di significato. Tra il riconoscimento di questa eccedenza, che costituisce una precondizione ermeneutica dell'attività del filosofo, e l'affermazione che un concetto *filosofico* ha *origine* in uno sfondo storico ed ermeneutico, c'è però un passo importante, che tocca il destino della *Voraussetzungslosigkeit*: la decisione se la presupposizione ermeneutica sia o no anche una presupposizione fondativa, se l' 'origine' sia anche un 'principio'. Credo che un'impostazione tesa a valutare la coerenza del progetto di un pensare libero da presupposizioni debba interpretare l' 'esteriorizzazione' come un tratto intrinseco o 'strutturale' dell'Idea, e cercarne la giustificazione a differenti livelli dell'esposizione logica (la quantità nella logica dell'essere, la riflessione esterna e più in generale il rapporto tra l'essenza e la sua modalità di apparire o venire all'essere determinato nella logica dell'essenza, l'oggettività e il 'libero rilasciarsi' dell'Idea assoluta nella natura nella logica soggettiva) e della filosofia reale.

²⁹⁹Ferrarin, (2001), p.93.

(vi) la differenza tra l'idea hegeliana della filosofia come riconoscersi del pensare nella realtà e l'idea aristotelica di teoria, che assume l'indipendenza dal pensare del campo di enti su cui il pensare indaga.

Le analisi di Riedel e di Ferrarin, unitamente alle considerazioni già svolte sul rapporto, interno al pensare oggettivo, tra passività ed attività, ed alla descrizione della filosofia come modalità specificamente riflessiva del pensare (*Nachdenken*), gettano in piena luce il radicale capovolgimento dei tre fattori che determinano il criterio aristotelico della tripartizione delle attività. Il principio della *Voraussetzungslosigkeit* comporta che la scienza, almeno in quanto essa è scienza filosofica, non si rapporti al suo oggetto come a un dominio il cui essere e le cui determinazioni siano irriducibilmente date e separate dal pensare. Questo principio, tuttavia, sarebbe di per sé ancora concorde con la differenza che Aristotele stabilisce tra la filosofia (e specialmente la filosofia prima), in quanto indagine apodittica che non presuppone sin dall'inizio né l'esistenza (il 'se è') né l'essenza (il 'che cos'è') del suo tema od oggetto di indagine, e le scienze apodittiche, che presuppongono principi propri (l'esistenza e l'essenza del genere che esse indagano) e dimostrano le proprietà interne ad un dato genere. La *Voraussetzungslosigkeit* hegeliana differisce da quella aristotelica, tuttavia, in quanto interagisce col principio dell'immanenza assoluta del pensare oggettivo. Questo principio afferma che non c'è nulla di esterno al pensare: il pensare *oggettivo* di Hegel, a differenza dell'orientamento ancora realistico di Aristotele, non è essenzialmente intenzionale, vale a dire che non è un pensare che si riferisce a qualcosa di altro (poniamo, l'essere) per entrare in identità con esso a partire da una previa separazione e autosufficienza di ambiti.

La differenza tra il pensare ed il pensato, così come la differenza tra il logico ed il reale e tutte le altre differenze (il pensare naturale o inconscio, il pensare puro o pensare come tale, il pensare scientifico, il pensare soggettivo) sono differenze *interne* al pensare oggettivo. L'immanenza assoluta sta, a ben vedere, in duplice rapporto con il concetto di 'libertà da presupposizioni'.

In primo luogo, l'immanenza non *ha* una presupposizione, poiché è un principio, ossia un che di primo, che non deriva da altro. L'immanenza è, piuttosto, una presupposizione razionale per il punto di vista della soggettività del filosofo che ha compiuto il cammino dal pensare inconscio (la natura e lo spirito finito) alla decisione

di risolversi al pensare massimamente consapevole di sé (il filosofare), ma è in realtà un *auto-presuppori*, quando l'Idea viene considerata, nel e mediante il sistema della filosofia, come la totalità delle sue modalità e dei suoi 'punti di vista' (i tre sillogismi della filosofia).

In secondo luogo, tale auto-presuppori non è un principio indimostrabile, in quanto la filosofia è una modalità del pensare (il pensare scientifico o pensare concettuale) che realizza circolarmente la propria *Voraussetzungslosigkeit*. La circolarità significa che la filosofia è un sapere libero, in quanto comincia da sé e trae da se stesso *tutta* la sua verità, e la sua verità è una totalità compiuta in quanto i concetti che costituiscono le presupposizioni delle scienze determinate vengono riconosciuti come determinati e come dei 'primi' relativi ad un unico movimento (l'Idea) in cui il cominciamento (l'elemento logico) e la fine (l'elemento spirituale) coincidono. La 'libertà da presupposizioni', da un lato, viene giustificata dal movimento circolare del sapere, in quanto esso non ha presupposizioni esterne al pensare e non conosce 'inizio' né 'fine' se non come stadi di un processo che 'in sé e per sé' (cioè, in quanto espone e raccoglie tutti i suoi 'punti di vista' parziali) non ha né inizio né fine; dall'altro lato, la 'libertà da presupposizioni' giustifica il movimento circolare, in quanto essa (i) mostra performativamente o 'in atto' come comincia il sapere libero per il punto di vista dello spirito umano che si decide a filosofare, e (ii) permette una comprensione critica della circolarità, cioè una comprensione che è capace di resistere alla sfida scettica (in particolare, al tropo del diallele o circolarità viziosa tra fondamento e fondato), lasciando che la circolarità del sapere trovi la sua 'dimostrazione' nel compimento della sua esposizione ed evitando perciò di farla valere come una proposizione fondamentale che fissi l'inizio indimostrabile dell'esposizione.

L'idea che la *theoria* sia una forma di sapere diretta ad un tema (la totalità trans-generica di ciò che è, nel caso speciale della filosofia prima, o un genere determinato di enti, nel caso di tutte le altre scienze, filosofiche e non) che è indipendente dal pensare umano, inteso come la capacità dell'anima intellettuale di assumere tutte le forme, risulta scardinata dalla congiunzione di quattro concetti fondamentali dell'idealismo di Hegel: (i) l'immanenza assoluta del pensare nel pensato, (ii) lo sviluppo autocosciente dell'

immanenza in un sapere universale³⁰⁰, capace di derivare i principi delle forme di sapere determinato e di articularli in un sistema, (iii) la *Voraussetzungslosigkeit*, che problematizza non solo l'inizio del filosofare con opinioni e ipotesi relative al tema della filosofia, ma anche l'assunzione ordinaria, in base alla quale l'espressione 'pensare' significa (o essenzialmente o nella sua accezione minima), riferirsi ad un qualcosa di determinato e di altro dal pensare, (iv) la determinazione dell'essenza dell'uomo come spirito, in virtù della quale l'interiorità od exteriorità del fine non è valutata rispetto all'uomo come a una specie di sostanza composta, che è libera entro la regione sublunare della natura, ma rispetto all'uomo come forma di soggettività, la quale nel corso del proprio movimento si innalza dallo spirito finito, che è *affetto* dalla datità dell'esterno così come dell'interno, allo spirito infinito, che *si dà* una 'realtà' come esistenza esterna³⁰¹ (la passività o 'natura' come intera oggettività dell'Idea che è *in sé*, come risultato di una forma intrinseca o strutturale, non temporale, di *Entäusserung*) e *si riconosce* in essa come in un che di prodotto dall' 'interiorità', cioè dalla spontaneità del pensare come *energeia* inesauribile dello spirito. La dissoluzione del criterio dell'indipendenza del pensato dal pensare e delle connesse presupposizioni cosmologiche va di pari passo con la dissoluzione del criterio del carattere non-trasformativo della teoria. Nel contesto dell'immanenza assoluta del pensare oggettivo, tale criterio cede il posto alla potenzialità *auto*-trasformativa del pensare, orientata in base al criterio della progressiva concretezza e libertà espresse dalla trasformazione.

Alla luce del cambiamento radicale del criterio della distinzione aristotelica delle attività ci si può domandare se essa vada incontro ad una dissoluzione o ad un rifacimento, in modo analogo a come avevamo già formulato la domanda se la logica dialettico-speculativa sia una dissoluzione o una ricostruzione dell'ontologia. Penso che la risposta debba tenere presenti due possibilità interpretative: (i) la dissoluzione del criterio aristotelico ha per conseguenza la dissoluzione della distinzione stessa, poiché la

³⁰⁰La filosofia è un sapere insieme particolare e universale: particolare, perché è una forma specifica del pensare (*Enc.* §4); universale, in quanto la filosofia è l'esposizione del vero capace di comprendere se stessa (la necessità del suo contenuto e della sua modalità specifica di conoscenza, cioè la libertà espressa dal pensare concettuale), la necessità delle altre forme di sapere e il rapporto sistematico in cui i principi delle scienze determinate stanno tra loro.

³⁰¹Lo spirito finito è dichiarato essere tanto una presupposizione dello spirito infinito, in quanto via necessaria che conduce ad esso, quanto un'auto-presupposizione che lo spirito infinito dà a se stesso, per essere davvero infinito. Vedi il paragrafo introduttivo della sezione sullo spirito assoluto: "Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet" (*Enc.* §553, TW 10/366).

distinzione dipende da tale criterio, (ii) la dissoluzione del criterio aristotelico non comporta necessariamente quella delle attività, ma lo spostamento del loro significato all'interno di una nuova concezione del pensare. La difficoltà di decidersi per l'una o per l'altra delle due possibilità consiste nel fatto che la concezione del pensare rispetto a cui tale decisione interpretativa dovrebbe essere presa non ammette la validità del principio dell'*aut-aut* in filosofia e la dissoluzione del criterio aristotelico è a sua volta guidata da un criterio di *Aufhebung*, che determina il rapporto della filosofia come sistema con la storia della filosofia. Ritengo, nondimeno, che la prima opzione abbia il limite di intendere la 'dissoluzione' delle attività unicamente come indistinzione o dissolvimento delle loro differenze, o, che lo stesso, come confusione, che privilegia l'identità sulla distinzione. Chi sceglie la seconda opzione, invece, ritiene che il significato dei concetti in questione non sia necessariamente vincolato allo sfondo aristotelico, ed aspira a mantenere sia l'identità sia la distinzione delle attività nell'unità del processo di auto-trasformazione dell'Idea.

Che ne è di teoria, prassi e produzione all'interno del sistema? La loro ricollocazione sistematica porta con sé un'inversione del primato aristotelico della teoria? Non c'è dubbio che la sede delle distinzioni delle attività non è più la filosofia pratica, ma la progressione scientifica delle forme dell'Idea assoluta. Le ricerche di Riedel e di Ferrarin, inoltre, mostrano in modo convincente che 'teoria' e 'prassi' si rideterminano in base al profondo mutamento di significato della 'produzione', che da attività subordinata alla natura e consistente nella trasmissione di una forma mentale su un materiale esterno al produttore diventa attività autodeterminante di una forma assoluta (il pensare oggettivo) che produce il proprio contenuto. Il rapporto tra le forme di attività non consiste in una disgiunzione tra termini all'interno di una qualche categoria più generale dell'essere, ma in una particolarizzazione del pensare oggettivo, in cui la 'produzione' risulta avere sia il significato universale di 'auto-produzione' o 'attività piena di contenuto', sia il significato particolare di *poiesis* all'interno della filosofia dello spirito (il lavoro, nella filosofia dello spirito oggettivo, la produzione dell'opera d'arte, nella filosofia dello spirito assoluto). Il rapporto di specificazione, ho detto, ha un andamento progressivo, che consiste nella concretizzazione del Concetto, cioè nell'approfondimento e nell'ampliamento del significato soggettivo dell'attività piena di contenuto. Nell'ordine dell'esposizione scientifica, la progressione va da uno

stadio puramente logico (il pensare come modalità universale dell' Idea), in cui prevale l' indistinzione tra le forme di attività, ad uno stadio reale, in cui si articolano le differenze e i rapporti di integrazione reciproca tra il momento teoretico ed il momento pratico del processo di interiorizzazione e di esteriorizzazione che costituisce la *Bildung* dello spirito finito, e da uno stadio reale si innalza allo stadio ideale dello spirito assoluto, in cui teoria, prassi e produzione vengono di nuovo fuse nell' Idea della filosofia (*Enc.* §577). Ho detto che nella scienza logica prevale la loro indistinzione, ma il termine 'indistinzione' vuol soltanto esprimere il fatto che nel puro sviluppo dell' elemento logico non sussiste una distinzione reale tra le forme di attività. Questa osservazione, tuttavia, non è completa. Da un lato, infatti, nello sviluppo delle determinazioni pure di pensiero, e specificamente nella logica soggettiva, deve essere già prefigurata la distinzione che si dispiega nella filosofia reale; dall' altro, se si accede alla scienza logica come a una scienza ultima, cioè come all' autoconoscenza dello spirito assoluto mediante l' Idea della filosofia, allora la scienza logica mostra una distinzione e insieme una coappartenenza di aspetti, che non è ancora esplicita nella considerazione della logica come scienza prima (scienza dell' Idea puramente logica): l' aspetto teoretico della *scienza* come sapersi in maniera interamente libera, elevarsi dello spirito alla coscienza della sua essenza, l' aspetto pratico della *decisione* del soggetto individuale (spirito finito) di porsi dal punto di vista della scienza, l' aspetto produttivo costituito dalla *natura della Cosa* (la spontaneità del pensare come tale) messa a tema dalla scienza logica.

In conclusione, sostengo che teoria, prassi e produzione sono concetti che sopravvivono in Hegel alla dissoluzione del criterio aristotelico e delle sue presupposizioni: il primato della natura sull' arte, il primato del pensato sul pensare (e la connessa concezione intenzionale del pensare), la molteplicità irriducibile delle scienze (l' inderivabilità dei princìpi di tutte le scienze da una *mathesis universalis*). Teoria, prassi e produzione sperimentano una trasformazione di significato, che può essere descritta come segue.

La teoria si presenta in due forme principali: in una forma finita, essa è il comportamento dello spirito umano verso la 'natura' (prima o seconda), tematizzato nella filosofia reale e prefigurato nella scienza logica dall' Idea teoretica; in una forma

infinita, essa è il *nous* divino aristotelico o ‘pensare di pensare’³⁰², che Hegel descrive nei termini dell’Idea assoluta che, come spirito assoluto, eternamente mette in atto, produce e gode di se stessa, riconoscendo la sua attività in tutti i contenuti del *nous* passivo.

La prassi è l’agire (*Handeln*), prefigurato logicamente dalla teleologia e dall’Idea pratica. L’agire include non solo il rapporto del singolo con se stesso e i rapporti reciproci delle diverse volontà dei singoli agenti, ma anche il confronto col ‘mondo esterno’ della natura in vista della produzione di una ‘seconda natura’ (un mondo che abbia la forma dell’oggettivazione della volontà libera).

La produzione (*Hervorbringung, Erzeugung*) possiede il significato più universale e insieme il più multiforme, in quanto abbraccia *ogni* sorta di processo o trasformazione: (i) l’operare oggettivante o l’attività piena di contenuto del pensare in quanto tale, e dunque tutte le principali forme di movimento dell’elemento puramente logico, comprese quelle non esplicitamente teleologiche (il trapassare delle categorie dell’essere, l’apparire delle determinazioni riflessive l’una nell’altra, lo sviluppo delle determinazioni del Concetto); (ii) le forme di *Entäusserung* coinvolte nella realizzazione oggettiva dell’Idea, tra le quali cade, nello spirito finito, il lavoro³⁰³ come agire teleologico o *auto-esteriorizzazione*, e, nel senso più ampio, la storia come esposizione dello spirito oggettivo nel tempo; (iii) le forme di *Erinnerung* dello spirito assoluto, che sono mediate da e a loro volta mediano ulteriormente l’esteriorità in direzione del processo del sapersi: il prodursi dell’Idea nella modalità dell’opera d’arte e l’apparire dell’Idea della filosofia nell’esposizione linguistica (*Darstellung*) della scienza.

Come risulta anche solo da questa breve delucidazione, le tre forme aristoteliche di attività non stanno per Hegel solo in un rapporto di successione governato da un criterio gerarchico di superiorità del fine rispetto al mezzo, o del più eccellente rispetto al più necessario, ma in un rapporto di specificazione (il produrre è la modalità

³⁰²Sull’interpretazione hegeliana del *nous* divino, si veda Peperzak (1988), pp.190-198; Ferrarin (2001), pp.308-325; Düsing, *Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie*, (2004), pp.443-458.

³⁰³Si veda l’elegante definizione di lavoro offerta da Riedel: “Jene Tätigkeit, die jeweils am Werk aus sich entläßt – Arbeit in modernen Sinne der Auseinandersetzung mit der Natur, in der die Bewegung sich übersteigt und im Werk zum Stehen kommt” (Riedel, (1982²), p.24). Questa definizione permette di apprezzare la differenza tra la finitezza e l’infinità del produrre: la prima si estingue o trova riposo nel prodotto, mentre la seconda ha come scopo non opere, ma la sua attività.

universale, l'agire e il conoscere sono le modalità particolari) e di integrazione, per cui ciascuna di esse contiene in sé le altre nella determinazione del proprio significato. Infine, occorre notare che il concetto di teoria, quando non viene usato da Hegel per criticare le astrazioni dell'intelletto³⁰⁴, ha una doppia vita all'interno del sistema, dove esso esprime sia una forma particolare dell'Idea sia il sapere infinito, che a sua volta è sia specifico (il pensare speculativo come modalità del *Nachdenken*)³⁰⁵ sia universale (l'autoconoscenza suprema dell'Idea assoluta). Questa ambiguità è dovuta al persistere della vitalità di uno dei fattori del criterio aristotelico di determinazione del concetto di teoria: esso non è né l'indipendenza del pensato dal pensare, né lo statuto non-trasformativo della teoria, ma l'autofinalità del pensare scientifico. In Aristotele, tuttavia, l'autofinalità suprema (la prima causa finale) è la felicità, intesa come attuazione non ostacolata da parte dei viventi della loro forma innata (negli uomini, la forma è l'anima intellettiva), mentre in Hegel la felicità è una determinazione ancora solo naturale (in un senso di natura che include la seconda natura) dello spirito (il fine della volontà come arbitrio, o le celebri 'pagine bianche' che costituiscono i periodi felici della storia), e il fine supremo è la riconciliazione della libertà della filosofia con la realtà effettuale. Il paradosso della rielaborazione hegeliana della distinzione aristotelica delle forme di attività umana è che nella stessa riflessione in cui Hegel sembra distanziarsi da Aristotele, a motivo dell'onnipervasività del produrre rispetto alle altre forme, i due filosofi trovano di nuovo un punto di prossimità laddove Hegel fa della filosofia la modalità suprema per lo spirito umano di fare esperienza della verità.

³⁰⁴Cfr. *Enc.* § 37-39.

³⁰⁵Cfr. *Enc.* §§4,9.

Capitolo 6. Il metodo dell' 'ontologia libera da presupposizioni'

VI.1 Per una concezione non 'metodologica' del metodo

Secondo una rappresentazione comunemente ammessa, per metodo si intende la modalità di condurre un'indagine, mediante cui è possibile pervenire alla conoscenza della verità della cosa intorno a cui l'indagine verte. Analizzando questa rappresentazione, risaltano i seguenti tratti: (i) il metodo è un'indagine, ossia un certo tipo di ricerca, e ogni ricerca è un movimento, in quanto è un certo modo di essere in cammino a partire da qualcosa verso qualcos'altro, (ii) la ricerca è *relativa* a un tema, in quanto verte intorno a qualcosa, (iii) la ricerca presenta un 'come', ossia avviene secondo una modalità, nel senso che compie determinati passi, che sono guidati da determinate regole, (iii) passi e regole della ricerca hanno un significato in vista di un determinato fine, la verità, in cui la ricerca trova anche il suo termine di riposo. Nel corso della storia della filosofia, la definizione nominale sopra analizzata ha trovato realizzazione in due grandi modelli alternativi: il modello aristotelico, secondo cui il maggiore o minor rigore del metodo di ogni scienza è dettato dallo specifico campo di fenomeni intorno a cui la scienza verte³⁰⁶, e il modello kantiano, secondo cui il metodo è un procedimento prodotto dal soggetto trascendentale (la ragione pura, in quanto forma soggettivamente un sistema di conoscenze) in base a un piano, attraverso cui la ragione porta il proprio ordine nei fenomeni, costituendo le condizioni *a priori* della loro oggettività.

La riflessione svolta finora sulla differenza tra la concezione tradizionale e quella idealista del pensare permette di escludere che la logica hegeliana, come scienza del pensare che pensa se stesso, abbia un metodo corrispondente al modello aristotelico. D'altra parte, la critica all'idealismo trascendentale di Kant e in generale alle presupposizioni soggettiviste³⁰⁷ imputate alla filosofia moderna da Cartesio a Fichte mostra che l'adesione di Hegel al progetto di organizzare i principi delle scienze in base al criterio dell'unità della ragione non è disgiunta dalla decisa resistenza al tentativo di ridurre le differenze oggettive della realtà effettuale (il mondo interno ed esterno della

³⁰⁶Cfr. *Metaph. α,3; Eth.Nic. I 2,7.*

³⁰⁷Per 'presupposizione soggettivista' intendo non solo un idealismo psicologico che riduce il mondo all'insieme delle mie/nostre rappresentazioni, ma più in generale le posizioni che hanno l'idealismo psicologico come conseguenza indesiderata: da un lato, l'identificazione del pensare con l'attività di un Io e, dall'altro, la fissazione del sensibile come principio della verità. Agli occhi di Hegel, sia la filosofia trascendentale sia l'empirismo convergono in una posizione che stabilisce una relazione esterna del pensare con ciò che viene pensato.

coscienza³⁰⁸) a proiezioni di una mente che sin dall'inizio è indipendente dalla realtà, e si rapporta ad essa o per riprodurla e classificarla nello spazio interno delle sue rappresentazioni o per legiferare sulle condizioni sotto cui essa appare e viene giudicata da una coscienza finita³⁰⁹. L'idea hegeliana del metodo, dunque, richiede in generale di essere considerata alla luce del progetto storico-filosofico di riconciliare Aristotele con Kant. L'elemento aristotelico è la convinzione secondo cui il metodo non va inteso come l'imposizione di un ordine concettuale, ma come l'ordine o la legalità interna della Cosa stessa, rispetto a cui il *nostro* pensare deve limitarsi, senza voler disporre della Cosa a modo suo³¹⁰. L'elemento kantiano è la trasformazione dell'oggettivo e del soggettivo nei termini interni di una relazione della ragione con se stessa, relazione che Hegel non interpreta però in modo trascendentale, come costituzione autonoma delle condizioni di possibilità dell'esperienza, ma piuttosto in modo speculativo, come unico ed assoluto 'impulso della ragione a trovare e conoscere se stessa attraverso se stessa in tutte le cose'³¹¹.

A questo punto sorge la domanda su come possa realizzarsi la giustificazione di un tale 'metodo assoluto', in modo tale che esso possa resistere all'obiezione scettica secondo cui il metodo assoluto (i) o è l'oggetto di un'asserzione dogmatica, che vale tanto quanto quella che nega l'esistenza di un metodo assoluto, (ii) o è involupato in una circolarità viziosa, per cui il metodo impiega, per essere giustificato, di principi che da esso soltanto dovrebbero trarre la loro giustificazione, (iii) o comporta un regresso infinito, nel senso che il metodo assoluto, se valesse *per tutto*, rimarrebbe un che di

³⁰⁸Enc. § 6.

³⁰⁹La tensione tra la concezione aristotelica del metodo come procedimento dipendente dalla molteplicità dei principi inerenti alle cose stesse, e la concezione moderna, inaugurata dalle *Regulae ad directionem ingenii* di Cartesio, secondo cui il metodo è la ricerca di un sapere universale che connette tutte le scienze mediante le modalità di funzionamento della sola ragione umana (intuizione, deduzione, enumerazione sufficiente e ordinata), emerge dall'analisi contrastiva di Ferrarin, il quale, da un lato, insiste sull'immensa distanza che separa la concezione aristotelica delle scienze dalla rivalutazione moderna, operante anche in Hegel, dell'idea platonica di *mathesis universalis* ("ethical, "psychological," and metaphysical questions are united for Hegel; individual thought and action and universal logical nature are united in the notion, which is determinant for both, of self-determination, of self-manifesting freedom", Ferrarin, (2001),p.96), ma, dall'altro lato, rileva il netto anti-cartesianesimo di Hegel ("Ontology, metaphysics, or logic are not grounded in a generalized method treating all things equally as concepts: for neither Hegel nor Aristotle are they relative to epistemology", *ibid.* p.258).

³¹⁰WdL 5/25 (15).

³¹¹WdL 6/552 (938): "Sie [*scil.*die Methode] ist darum die höchste Kraft vielmehr die *einzige* und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger *Trieb*, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen".

relativo e non potrebbe compiere il circolo “senza limitazione” (*ohne Einschränkung*)³¹² dell'autocomprensione, e, se *avesse bisogno* di una giustificazione, rinvierebbe a una catena di ragioni, incapace di formare una totalità incondizionata e destinata ad interrompersi solo in maniera contingente.

La determinazione del metodo della filosofia come infinito o assoluto significa anzitutto due cose: negativamente, il metodo non è una ‘metodologia’, vale a dire che non è un discorso *sul* metodo da formulare in modo *preliminare* all'indagine ed applicabile *indistintamente* ad ogni tema o soggetto d'indagine; positivamente, il metodo è la ‘memoria intellettuale’³¹³ (nella terminologia meno psicologica di Hegel, possiamo dire *Erinnerung*³¹⁴) della scienza filosofica, memoria che consiste nel guardare indietro al contenuto della scienza e nel riconoscerlo come il prodotto di una forma, intesa come l'automovimento interno del contenuto³¹⁵. Nel trattare di cosa significhi l'espressione ‘contenuto logico’ ed il venire ad autocoscienza del pensare oggettivo, ho accennato ai tre sillogismi conclusivi della filosofia come ad altrettanti abbozzi metafisici volti a interpretare, secondo gradi progressivi di verità, la

³¹²WdL 6/551 (937).

³¹³Sull'origine medievale-scolastica del concetto di ‘memoria intellettuale’ (distinta dalla memoria corporea) e la sua ripresa nella rifondazione cartesiana di un concetto non-inferenziale di ‘deduzione’, si veda l'istruttivo saggio di R.Joyce, *Cartesian Memory*, *Journal of the History of Philosophy*, 35, (1997), pp.375-393. Sul carattere non inferenziale della deduzione in Cartesio, si veda il saggio di Gaukroger, *Cartesian Logic*, (2002).

³¹⁴Potrebbe suonare strana l'affermazione che *Erinnerung* costituisce un concetto del metodo meno psicologico rispetto a quello di ‘memoria intellettuale’. Il concetto di *Erinnerung* (ricordo), infatti, si presenta nella psicologia speculativa di Hegel come genesi della ‘rappresentazione’. Ma il concetto di *Erinnerung* che figura nella psicologia è la determinazione speculativa del significato comune o prevalente del nome *Erinnerung*. Oltre al significato strettamente psicologico, è possibile esplicitare nella filosofia di Hegel un significato proprio o speculativo di *Erinnerung*, che esprime un dinamismo (l'andare in sé o *Insichgehen*) che attraversa *tutte* le sfere dell'Idea (puramente logica, naturale, spirituale). Sulla portata puramente logica del concetto di *Erinnerung*, rinvio alla concettualizzazione offerta dalla rilettura della *Scienza della logica* di Chiereghin, in particolare all'analisi del concetto di retroazione. Sulla portata sistematica del medesimo concetto, con particolare riferimento alla dottrina dello spirito oggettivo, si veda Nuzzo, *History, Memory, and Justice*, (2012). Per il tentativo di fornire una ricostruzione dell'*Erinnerung* nella scienza logica, nella *Fenomenologia*, e nelle diverse sfere della filosofia dello spirito, rinvio alla raccolta di saggi *Hegel on Recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, Cambridge Publisher, ed. V.Ricci e F.Sanguinetti, (di prossima pubblicazione). La raccolta ha il pregio di presentare nell'introduzione un'utile messa a punto dell'attuale *status quaestionis* sul concetto hegeliano di *Erinnerung*.

³¹⁵Cfr. WdL 5/49 (36): “Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts”.

filosofia contenutistica (logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito) che trova un ordine didattico di esposizione nel testo dell'*Enciclopedia*³¹⁶.

I tre sillogismi mostrano tre caratteri importanti del 'metodo assoluto', che contraddistinguono unicamente la logica, in quanto è insieme scienza prima e scienza ultima, e la filosofia come intero *sistema* delle scienze: (i) il metodo appartiene alla scienza, cosicché la 'metafilosofia', se il termine può avere un senso, non può essere un discorso *sulla* filosofia da un punto di vista esterno alla filosofia, ma deve essere l'autocomprensione del concetto della filosofia, (ii) il metodo non solo 'cade' nel corso della scienza, ma occupa necessariamente una posizione conclusiva, grazie alla quale la configurazione lineare del 'corso' (*Verlauf*) della scienza diventa completa come 'circolazione' (*Kreislauf*) dell'elemento logico, in cui il primo (il puro essere) diventa anche l'ultimo (l'Idea assoluta come 'essere riempito' o vero significato dell'essere) e l'ultimo anche il primo³¹⁷, (iii) il metodo, nel trasformare il 'movimento in avanti' in un circolo (una totalità compiuta in se stessa), disinnesca l'obiezione scettica del regresso infinito della giustificazione, poiché il fondamento della giustificazione non è una 'parte' del sistema (né un'asserzione che fissi l'inizio della scienza né in generale il contenuto di una scienza determinata, che ottiene la sua determinazione solo mediante la relazione ad una molteplicità di altre scienze), ma il sistema stesso, che esprime sia la *necessità* delle sue differenze sia la *libertà* del sapersi³¹⁸.

In che cosa consiste, allora, il metodo dell'ontologia? La distinzione tra 'metodologia' e 'metodo assoluto' offre l'indicazione della risposta: la prima è uno strumento che rimane sempre uno e lo stesso e si applica indifferentemente ad ogni tema, mentre il secondo è la via mediante cui il tema o la Cosa stessa (il pensare oggettivo) diviene una scienza dimostrata; la prima presuppone la separazione tra il pensare e l'oggetto posto a tema, mentre il secondo costituisce l'identità nel processo (o, come anche Hegel la chiama, 'unità vivente') del tema e della modalità di conoscerlo (l'attività del pensare concettuale). Le precedenti considerazioni sulla trasformazione

³¹⁶Come è noto, i tre sillogismi finali della filosofia non compaiono in tutte e tre le edizioni dell'*Enciclopedia* (1817,1827,1830), ma solo nella prima e nella terza edizione.

³¹⁷Cfr. *WdL* 5/70 (57)

³¹⁸Sull'inseparabilità di necessità e libertà nel sistema, e sulla loro sottile differenza, per cui la necessità è detta delle parti o meglio 'differenze' interne alla totalità, mentre la libertà è detta propriamente dell'intero, cfr. *Enc.* § 14: "Die Wissenschaft desselben [*scil.* des Absoluten] ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben [*scil.* der Unterschiede] und die Freiheit des Ganzen sein kann" (TW 8/59).

del concetto di teoria mostrano che il tema dell'ontologia non è dato, ossia indipendente dal pensare come tale, e che il termine 'ontologia', per la filosofia speculativa³¹⁹, è solo un nome finché il suo tema non viene *prodotto* come 'contenuto logico' in base al metodo, inteso come il pensare oggettivo nella forma del pensare scientifico.

Che l'ontologia sia *solo* un nome, però, può significare due cose diverse. (i) Il significato del nome è una rappresentazione ingiustificata o una presupposizione infondata, in quanto è capace solo di una definizione idiosincratca, che è frutto della *Meinung* e dell'arbitrio del singolo pensatore, (ii) il significato del nome è un 'fatto storico'. Esso è un 'fatto' (*Faktum*) perché il suo significato non è escogitato, come nel primo caso, ma è trovato, cioè ha il carattere dell'immediatezza, come datità o presupposizione che non ha bisogno di essere argomentata o in qualche modo giustificata. Il fatto è 'storico', tuttavia, nel duplice possibile senso di 'storico'. La qualificazione di *historisch* specifica analiticamente ciò che è contenuto nella nozione di 'fatto' come di qualcosa di contingente, che accade nello spazio e nel tempo, e allude al modo di cogliere il fatto mediante un'asseverazione (*Versicherung*).

La qualificazione di *geschichtlich*, invece, dice che la definizione di ontologia non è né idiosincratca né convenzionale, cioè risultato dell'accordo (consensuale, databile e revocabile) di una determinata comunità di studiosi sull'uso di un nome, ma è radicata in una tradizione, cioè in una 'catena' di significati necessariamente³²⁰ dotata di linee di continuità e di rottura, *dall'interno della quale* ciò che è *historisch* viene sottoposto alla seguente valutazione: (i) l'elemento convenzionale in ontologia è un 'errore categoriale', che introduce in un processo dotato di un'autonoma *vis veri* fattori fuorvianti (*consensus gentium*, la possibilità del dissenso, la dipendenza del tema dell'ontologia dalla scelta del nostro modo di rappresentarci e di denominare le cose che

³¹⁹Per 'filosofia speculativa' Hegel intende la filosofia come 'scienza', cioè la modalità specifica del pensare oggettivo che giustifica l' 'unità vivente' di pensare (Concetto per sé) ed essere (Concetto in sé). 'Giustificare' non significa fornire argomenti per una tesi 'proposta' o prefissata (la giustificazione come *Räsonnement aus Gründen*), ma filosofare in modo sistematico, cioè dare all' 'unità vivente' sopra detta la forma della necessità – l'unità di parti che si tengono insieme in forza di un ordine di derivazione immanente dei pensieri - e insieme della libertà – l'attività del Concetto come attività auto-riferentesi infinita, cioè non limitata da un che di altro, da cui dipenda o su cui eserciti un dominio.

³²⁰Secondo la concezione hegeliana della storia della filosofia, la necessità della 'tradizione' non è solo la 'necessità reale' o relativa che investe le cose finite (per es., date queste condizioni politiche e questo ambiente geografico, che potevano non esserci, ne è seguito che la filosofia è nata in Grecia con certe e non altre caratteristiche) ma una necessità assoluta, per cui un unico e medesimo principio (la verità che sa stessa) produce da sé come sue ramificazioni tutte le differenze (i principi delle diverse filosofie) e dà loro la veste della contingenza, e quindi del tempo.

sono) e tende a dimenticare l'effettiva dipendenza dei contenuti delle scelte di coloro che aderiscono alle convenzioni dal processo non-convenzionale³²¹ che ha generato tali contenuti; (ii) la sfera delle decisioni dei singoli pensatori e delle comunità particolari di studiosi viene riconosciuta come una sfera che, *a partire da* l' interno del processo storico-filosofico, è chiamata a *comprenderne* la necessità immanente.

VI.2 Le presupposizioni dell' ontologia dogmatica

Come è stato chiarito dalla discussione della motivazione alla filosofia, l'aspetto di modernità riconoscibile nel rapporto di Hegel col tema dell'ontologia è la *decisione* del soggetto individuale a filosofare in modo scevro da presupposizioni. La decisione del singolo pensatore, tuttavia, non viene concepita da Hegel né come una volizione che condiziona il pensare 'dall'esterno'³²², né come l'assunzione di responsabilità verso le *nostre* convenzioni condivise o verso la *mia* opinione irriducibile, ma come libero atto *del* pensare, cioè come il modo libero grazie a cui la singolarità esclusiva del pensatore si schiude al movimento spontaneo del pensare. La decisione di Hegel come singolo pensatore, inoltre, si pone in un duplice rapporto con ciò che vi è di 'storico' (nel senso di *geschichtlich*) nel tema dell'ontologia: da un lato, Hegel crede che l'impresa della sua logica speculativa sia in linea di continuità con la tradizione, in quanto essa presenta la 'vera e propria metafisica'³²³ e occupa, nell'ordine del tempo, l'ultimo anello o 'grado di formazione' di una successione di filosofie determinate, consistenti in altrettanti principi particolari di un'unica idea di filosofia³²⁴; dall'altro lato Hegel, nonostante

³²¹Il 'processo non-convenzionale' può essere inteso come sinonimo del complesso di quelle che ho chiamato 'presupposizioni soggettivo-oggettive' della filosofia sistematica di Hegel.

³²²Su questo punto sono in disaccordo con Chiereghin, quando egli osserva che nella decisione di *voler* considerare il pensare in modo puro ci sarebbe "una "volontà" che sta alle spalle del sapere e che lo condiziona nella sua esistenza; essa è l'unica ad assicurare quella "completa mancanza di presupposti", dalla quale si esige che debba cominciare la scienza" (Chiereghin, (2011), p.23).

³²³Il nucleo di verità della metafisica è per Hegel la credenza nell'accordo del pensare con la cosa, credenza che Hegel distingue dal 'punto di vista dell'essere separato' (*Enc.* § 22 Z) del soggettivo dall'oggettivo. La filosofia speculativa, e in particolare la logica, è la metafisica *vera e propria*, nella misura in cui conosce che il fondamento dell'accordo del pensare con la cosa (*Sache*) non è costituito da cose (*Dinge*), intese come sostrati impermeabili o estranei al pensare, ma dal pensare, inteso come 'elemento logico', in cui il pensare ed il pensato sono distinti e al tempo stesso si tengono insieme in un'unità vivente. Non è l'elemento storico, o la tradizione in quanto tale, ad essere il fondamento della credenza, ma è piuttosto un principio, il "principio dell'indipendenza della ragione" (*das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft*) come "principio universale della filosofia" (*allgemeines Prinzip der Philosophie*; *Enc.* § 60 A, TW 8/146), ad essere il fondamento della tradizione.

³²⁴*Enc.* § 13.

l'opinione professata che la filosofia non stabilisca nulla di nuovo³²⁵, mostra in realtà di essere consapevole che la sua logica speculativa, proprio nel tentativo di affermare il 'principio della libertà' (*Enc.* § 60 A), segna una discontinuità con la tradizione, in quanto fa valere un *nuovo* concetto di trattazione scientifica, un nuovo concetto di critica integrata al sistema, e dunque l'esigenza di una ricostruzione delle forme tramandate, nella quale la scienza del pensare in quanto tale prende il posto dell'indagine sull'ente in quanto tale. La decisione del singolo pensatore, in definitiva, sembra compiersi su una posizione limite, sospesa tra il riconoscimento di esser dentro i punti di orientamento e gli antichi pregiudizi della tradizione metafisica, e di esserne fuori, dove l' 'essere fuori' non significa essere esenti dalle presupposizioni storiche ed ermeneutiche dell'esercizio riflessivo del pensare libero, ma piuttosto *non* riconoscere nella tradizione come tale l'*autorità*³²⁶ o la fonte normativa del pensare libero.

Sullo sfondo delle linee di discontinuità sopra dette acquista rilievo il problema del metodo di un'ontologia libera da presupposizioni. Il metodo in questione, ho detto, è per Hegel una certa modalità di filosofare che ricostruisce ciò che storicamente è comparso nella forma di un' ontologia, cioè quella dottrina generale dell'antica metafisica che si occupa di indagare la natura dell'ente in quanto tale. Come è noto,

³²⁵*Enc.* § 22 Z: "Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf; was wir hier durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurteil eines jeden" (TW 8/79). L'argomento secondo cui, se il compito della filosofia è l'esplicitazione della razionalità del reale, allora la filosofia non stabilisce nulla di nuovo, sembra fortemente incoerente con ciò che Hegel sostiene in ogni altro luogo circa la natura dello spirito, cioè che l'esplicitazione o il sapersi porta una differenza reale nell'attività dello spirito. L'affermazione citata, dunque, appare motivata più che altro dall'intenzione di opporsi, con una mossa retorica paradossale, a quella che Hegel giudica essere la malattia della sua epoca, "che è giunta alla disperazione per cui il nostro conoscere sarebbe solo un che di soggettivo e che questo soggettivo sarebbe l'ultimo" ("Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte sei", *ibidem*).

³²⁶Dato che Hegel considera il volere e il conoscere come momenti dell'unità vivente dello spirito e lo spirito è essenzialmente libertà, non c'è da meravigliarsi se il tema dell'autorità non viene limitato al campo dello spirito oggettivo (quindi alla questione della legittimazione delle norme mediante l'instaurarsi di un certo tipo di legame tra volontà individuale e volontà universale), ma si estende ad ogni modalità di comportamento dello spirito, e precisamente si mette alla prova nella risposta che lo spirito finito dà alle domande 'Che cosa significa pensare? Che tipo di autorità ha il pensare?'. Sullo stretto rapporto tra autorità (*Autorität*), principio (*Prinzip*) di una posizione filosofica (dove 'principio' sta sia per criterio di verità sia per fondamento di conoscenza) e legittimazione (*Berechtigung*) dei suoi contenuti (dove la legittimazione sarebbe ciò che ci dà il diritto (*Recht*) di domandarci se e in che misura un che di dato sia in sé razionale), si veda in particolare *Enc.* §§ 16, 38-39, 60. Sul tema dell'autorità, come chiave per interpretare non solo la filosofia politica ma il senso generale del progetto filosofico dell'idealismo tedesco, si è concentrata gran parte della letteratura critica recente, stimolata soprattutto dalla pubblicazione dei lavori di Brandom e dalla sua interpretazione di tutti i concetti come norme, che hanno la loro fonte di legittimità (autorità) nelle pratiche di riconoscimento implicite nel comportamento dei membri di una società. Per due differenti valutazioni dell'interpretazione brandomiana della filosofia di Hegel, si vedano i contributi di Houlgate e di Pippin nel volume *German Idealism, Contemporary Perspectives* (ed. by E.Hammer), (2007), rispettivamente capitoli 6,7.

nell'introduzione generale alla *Scienza della logica* e, più ampiamente, nella trattazione del 'Concetto preliminare' dell'*Enciclopedia*, Hegel svolge un'analisi critica della metafisica antica, collocando tale critica nel quadro di una ricognizione delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività (intesa come verità) che hanno condotto di necessità all'esigenza di elaborare una *logica* del pensare oggettivo. Occorre ricordare che lo scopo di tale ricognizione è introduttivo, in quanto consiste nel risvegliare o portare a coscienza il bisogno della modalità di conoscenza propria della filosofia³²⁷ attraverso una determinazione dell' 'interesse del punto di vista filosofico dell'epoca attuale'³²⁸. L'oggetto e lo scopo di questo tipo di introduzione non è né la pronuncia di un verdetto sul destino di salvezza o di condanna della metafisica né la stesura di una graduatoria di merito delle posizioni del pensiero, ma la descrizione preliminare della via che conduce da un punto di vista (il pensare rappresentativo o fenomenico) ad un altro (il pensare oggettivo). Della metafisica, per Hegel così come per Kant prima di lui, non ci si può sbarazzare senza riaffermarla. La metafisica possiede, infatti, sia un significato 'oggettivo' (prefilosofico) sia uno 'soggettivo' (filosofico): in base al significato 'oggettivo', la metafisica è la 'rete adamantina' e la 'pulsazione vitale' delle categorie che, al modo di impulsi, intessono tutti i rapporti dell'uomo col mondo, indipendentemente da ogni intervento di esplicitazione; in base al significato 'soggettivo', la metafisica è un'occupazione cosciente, che può o meno raggiungere lo statuto di scienza. L'inevitabilità del significato oggettivo della metafisica fa sì che *ogni* posizione del pensiero rispetto all'oggettività sia caratterizzata da una qualche forma di tendenza metafisica, segnalata dalla presenza di pretese universali e necessarie nelle rispettive risposte alla questione circa la verità e la conoscenza della medesima. Sul significato 'soggettivo' di metafisica si concentra la critica hegeliana, che distingue nella metafisica tra 'contenuto sostanziale' (*Gehalt*) e 'procedimento' (*Verfahren*)³²⁹ o metodo. Il contenuto sostanziale è l'accordo del pensare con la cosa (l'oggettività del pensare), mentre il procedimento è la forma di espressione di tale contenuto, ed è rispetto al procedimento che emerge la differenza tra l'antica metafisica, o meglio, la

³²⁷ *Enc.* § 4.

³²⁸ *Enc.* § 25.

³²⁹ Cfr. *Enc.* §§26-32.

metafisica tedesca prekantiana³³⁰, e la logica speculativa come ‘vera e propria metafisica’.

Il modo più semplice di enunciare questa differenza è che la metafisica prekantiana ha delle presupposizioni che essa non riconosce come tali, perciò essa procede dogmaticamente, mentre la filosofia speculativa è il progetto di una *logica* ontologica, che elabora il ‘contenuto sostanziale’ secondo un procedimento che mira ad essere libero da presupposizioni. Sono note le presupposizioni che Hegel imputa alla metafisica prekantiana: (i) l’espressione del contenuto sostanziale mediante la ‘fede ingenua’ che il pensare riproduca nel contenuto del pensiero l’ in sé delle cose, in quanto sono indipendenti dal pensare, (ii) l’assunzione della predicazione come forma capace di esprimere la verità speculativa (cioè la conoscenza dell’assoluto), (iii) la determinazione degli ‘oggetti della ragione’ (in termini hegeliani, le manifestazioni dell’Idea) attraverso il criterio dei sostrati delle rappresentazioni dell’anima, del mondo e di Dio, (iv) la validità incondizionata del principio del terzo escluso, per cui di due affermazioni contrapposte (per es., il mondo è finito – il mondo è infinito) se l’una deve essere vera, l’altra deve essere falsa.

Ci sono due punti particolarmente significativi nella critica di Hegel alla metafisica dogmatica. Primo, le sue presupposizioni non appartengono ad una sola posizione del pensiero rispetto all’oggettività. La presupposizione che pensare sia uno e lo stesso con rappresentare, e che dunque il materiale delle rappresentazioni fornisca il criterio di verifica o legittimazione dei contenuti del sapere, è una presupposizione comune alla metafisica dogmatica e all’empirismo; la presupposizione del rigido *aut-aut* è condivisa con la posizione del sapere immediato di Jacobi; la presupposizione che la verità sulle cose risieda nei pensieri è sottoscritta, consapevolmente o meno, da quella forma di ‘empirismo metafisico’, rappresentato dal materialismo o naturalismo, il quale fa della materia ciò che c’è di veramente oggettivo in tutte le cose³³¹. Secondo, in virtù dell’inseparabilità di forma e contenuto, un contenuto infinito (nel caso dell’antica

³³⁰Sulla differenza tra la metafisica scolastica tedesca e la metafisica greca, cfr. *Enc.* § 31 Z. La metafisica prekantiana, secondo Hegel, non è solo una forma storicamente e geograficamente determinata di metafisica, ma una possibilità astratta e sempre presente di pensare lo speculativo o l’assoluto, che Hegel chiama ‘metafisica dell’intelletto’ (*Verstandesmetaphysik*); cfr. *Enc.* §§ 27, 32 Z.

³³¹Sul carattere metafisico del materialismo, cfr. *Enc.* §38 Z; sulla differenza tra empirismo ingenuo ed empirismo metafisico come ‘sistema conseguente dell’empirismo’, cfr. *Enc.* § 60 A.

metafisica, gli oggetti universali della ragione) viene reso finito dalla forma finita dell'intelletto, che presiede al procedimento dogmatico.

La sfida della ricostruzione logico-speculativa dell'ontologia consiste nel riprendere il *tema* (contenuto) antico e, per Hegel, anche inevitabile, dell'ontologia, cioè il significato delle determinazioni fondamentali dell'ente in quanto tale, senza fare le presupposizioni che caratterizzano il metodo o la modalità di filosofare dell'ontologia tradizionale, intesa come *dottrina* (forma) dell'ente in generale. Solo l'attuazione effettiva del metodo di una scienza del pensare, come attività di una forma che produce il proprio contenuto, permette di decidere se e come sia possibile accogliere la sfida di un'ontologia libera da presupposizioni e segna la differenza tra il concetto tradizionale e il concetto hegeliano di ontologia.

Parlando del rapporto che Hegel instaura tra storia della filosofia e filosofia speculativa, ho cercato di mettere in luce che il concetto di 'tradizionale' non si riferisce a una moltitudine caotica di opinioni e pregiudizi del passato, ma alla memoria di una produzione 'fluviale'³³² di significati (gli atti del libero pensiero). Questa memoria implica una forma di circolarità: la tradizione forma la presupposizione del punto di vista presente e della sua pretesa di novità, ma la tradizione presuppone a sua volta il punto di vista presente per essere riconosciuta come tale. Di conseguenza, non c'è un nuovo concetto di trattazione scientifica senza la storia degli atti del libero pensiero, e non c'è un senso nell'avvicinarsi di tali atti, cioè una *storia* della filosofia, senza un'idea della filosofia, che orienti l'indagine dello storico. L'inevitabilità di questo circolo, che Hegel è il primo a riconoscere, non lo conduce, tuttavia, ad una relativizzazione della pretesa del singolo filosofo di conoscere l'assoluto, né ad una risoluzione della filosofia speculativa nella storia della filosofia. Il circolo tra il nuovo e la tradizione non viene giustificato come un 'circolo ermeneutico', in cui il domandare di colui che interroga la tradizione è a sua volta 'già sempre' predeterminato dalla posizione relativa che il filosofo ha nella tradizione come in una 'storia di effetti'.

³³²L'immagine della tradizione come di un fiume che diventa più grande via via che si allontana dalla sorgente, e la sua contrapposizione all'immagine della massaia che conserva fedelmente ciò che ha ricevuto, si trova nell'introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia* (Cfr. TW 18/21: "Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und es so den Nachkommen unverändert überliefert. Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist"). Per un commento critico dell'immagine fluviale della tradizione, si veda Ferrarin (2001), p.40.

D'altra parte, esso non minaccia neanche di essere un circolo vizioso, in cui l'uno e l'altro termine si scambiano il ruolo di fondamento della relazione.

Il circolo speculativo tra il nuovo e la tradizione non può essere un circolo ermeneutico per tre ragioni: (i) il 'nuovo' e la 'tradizione' non sono un orizzonte irriducibile, ma due determinazioni storico-filosofiche del movimento circolare dell'Idea, e in particolare due determinazioni *relative* al termine medio del secondo sillogismo del concetto della filosofia; (ii) la concezione hegeliana della storia non è orientata da ultimo sugli effetti e sulle *opere* (nel caso della storia della filosofia, dai testi), ma sulla progressione teleologica di un'*attività*; (iii) la storia della filosofia non è regolata dal valore epocale delle decisioni dei singoli pensatori, in quanto essi sono *individui*, ma dal *contenuto* dischiuso da tali decisioni, contenuto che è tanto più filosofico quanto più è libero, ed è tanto più libero quanto più è 'senza peculiarità' (*eigentümlichkeitslos*)³³³. Per queste stesse ragioni, e soprattutto per la prima, il circolo tra il nuovo e la tradizione non è un circolo vizioso, poiché non accade che o il nuovo o la tradizione debbano essere il fondamento l'uno dell'altra e viceversa, ma piuttosto entrambi i termini sono forme o manifestazioni dell'Idea della filosofia, che è il processo della propria auto-fondazione.

Qual è, allora, la differenza tra il nuovo e la tradizione in rapporto al tema dell'ontologia? La differenza risiede nella congiunzione di *Voraussetzungslosigkeit* e concezione idealistica del pensare oggettivo. Questa congiunzione dà luogo ad un tipo di ontologia idealistica in cui le determinazioni dell'ente in generale (le categorie) non sono già date al pensare *come tale*, ma vengono prodotte dal pensare, inteso come attività assolutamente spontanea o pura soggettività. L'impostazione idealistica³³⁴ separa la fondazione hegeliana dell'ontologia dall'assunzione realista, da cui muove l'ontologia di Aristotele, secondo cui le categorie sono generi supremi dati e inderivabili di tutto ciò che è, ma in nessun modo i prodotti di un'*attività*³³⁵. La concezione del pensare oggettivo distingue Hegel rispetto alla filosofia critica di Kant, per il quale l'ontologia o è la pretesa dogmatica di conoscere le cose in sé attraverso semplici

³³³TW 18/21.

³³⁴Sulla differenza tra ontologia idealista e ontologia realista, e l'elaborazione di differenti 'tipi' di ontologia, si veda K.Düsing, *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*, in "Quaestio", 9 (2009), pp.311-324; *Hegel e l'antichità classica*, (1998), p.54.

³³⁵L'essere secondo le figure delle categorie è uno dei quattro significati fondamentali dell'essere, accanto al significato dell'essere come potenza e come atto, ma non è il caso che per Aristotele l'essere come *energeia* generi le categorie.

concetti o è ‘il sistema di tutti i concetti e principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere oggetti, che *siano dati*’ (KrV A 845/B 873), cioè una filosofia trascendentale fondata su una preliminare critica della conoscenza.

Nel porre il problema ontologico, ho detto che la *Voraussetzungslosigkeit* non è uno stato ma un esercizio, che genera la disposizione a non lasciar valere forme di autorità che si presentano come esterne al pensare, ad indagare le modalità di pensiero che in effetti informano tali forme di autorità, ed a prestare attenzione, quindi, alle domande che articolano la nostra stessa indagine. La libertà da presupposizioni, come disposizione o atteggiamento, è in un duplice rapporto con l’esercizio del pensiero: per un verso, essa, nell’ordine del tempo, presuppone o proviene da l’esercizio consistente nell’educazione dello spirito finito al pensare astratto; per altro verso, essa è diretta all’esercizio, e precisamente all’esercizio del filosofare, nel corso del quale il pensare, come sistema, dispiega una concretezza nella quale le presupposizioni dello spirito finito vengono comprese come configurazioni dell’esserci dell’Idea. Nel contesto del puro sistema logico, la libertà da presupposizioni compie passi metodici, che si rivelano cruciali per la comprensione di un’ontologia idealista: (i), astenersi dal cominciare con la domanda ‘*che cosa è l’essere?*’, che comporta l’originarietà o inderivabilità della determinatezza; (ii), ottenere la determinatezza nel corso di una derivazione di pensiero; (iii), lasciare che la domanda della logica ontologica (‘come si compie la produzione del significato dell’essere?’) abbia la forma di un processo, ossia di un domandare plasticamente modellato dal movimento intrinseco alla Cosa indagata. In effetti, solo se la Cosa indaga se stessa, cioè solo se il pensare come tale è *auto-critico*, il domandare può evitare di portare presupposizioni infondate nel progetto di ricostruzione dell’ontologia.

VI.3 Le domande del metodo di un’ontologia ‘libera da presupposizioni’

Il domandare dell’ontologia idealista, quindi, non è, diversamente da ciò che accade nell’ ‘ontologia fondamentale’ di Heidegger, la posizione di una condizione trascendentale di possibilità dell’indagine ontologica, ma è il percorso dell’indagine stessa. Questo percorso si configura come un processo di sviluppo articolato da determinati stadi, che il punto di vista del filosofo, giunto a poter riflettere sulla via percorsa, può riassumere come segue: (i) perché la scienza deve cominciare col puro

essere?, (ii) come avanza la produzione del significato dell'essere?, (iii) quale significato l'essere risulta avere alla fine del processo?. Queste domande esprimono il peculiare sdoppiamento del metodo. Esse, infatti, da un lato indicano la modalità soggettiva del conoscere concettuale, come quello stadio del conoscere che porta un contenuto nella forma della riflessione o del sapersi. Dall'altro, esse sono domande *intorno* a qualcosa, che, a rigore, non è un qualcosa, ma il processo di produzione del significato dell'essere nell'elemento logico, processo *da cui* al contempo le domande emergono e traggono la loro giustificazione³³⁶. Questo lato oggettivo del metodo è ciò che Hegel chiama la “natura della Cosa” (*Natur der Sache*)³³⁷ o anche la “sostanzialità delle cose” (*Substantialität der Dinge*)³³⁸.

Il lato soggettivo è la “coscienza *intorno (über)* alla forma dell'automovimento interno”³³⁹ del contenuto della scienza; il lato oggettivo è l'automovimento interno. In altre parole, il lato oggettivo del metodo assoluto è l'attività del pensare come forma che

³³⁶ Poiché le domande emergono dalle relative determinazioni di pensiero (o, se sono domande di metodo, dal processo del pensare come tale) intorno a cui sono poste, il ‘metodo assoluto’ della filosofia speculativa ammette sì la domanda intorno alle presupposizioni o condizioni di possibilità extra-filosofiche della riflessione filosofica (la domanda della motivazione alla filosofia), ma questa domanda ha a che fare da ultimo col passaggio del pensare oggettivo da una forma inconscia ad una forma conscia, non con la determinazione di condizioni ontologico-trascendentali di possibilità del pensare, come avviene, per esempio, in *Essere e tempo* di Heidegger, dove l'Analitica dell'Esserci (‘ontologia fondamentale’) studia le condizioni di possibilità dell'indagine filosofica, cioè della domanda sul significato dell'essere. L'ontologia idealista di Hegel, in quanto non assume che il pensare come tale rinvii a *condizioni di possibilità* che ne determinino il significato (il riferimento all'esperienza possibile, l'attività posizionale dell'Io, la struttura dell'Esserci, la storia dell'essere, il linguaggio, le pratiche normative, etc..), non è una forma di ontologia trascendentale. Sul tentativo di inserire la filosofia di Hegel nel progetto di un'ontologia trascendentale, intesa come indagine sulle condizioni ontologiche delle nostre condizioni di accesso a ciò che c'è, si veda M.Gabriel, *Transcendental Ontology*, (2011), in part. pp.vii-xxxii. Per una critica all'interpretazione quasi-trascendentale del pensiero dell'essere, cfr. Houlgate, (2006), cap.5.

³³⁷ *Enc.* §577 (TW 10/394).

³³⁸ *WdL* 6/553 (938). Ci si potrebbe chiedere perché Hegel parli di ‘cose’ (*Dinge*) a proposito del metodo, quando nella seconda Prefazione viene chiarito che l'oggetto della considerazione logica sono ‘non le cose (*Dinge*), ma l'essenza (*Sache*), il concetto (*Begriff*) delle cose’ (*WdL* 5/29 (18)). La mia risposta è la seguente: il significato oggettivo del metodo non è dettato dalle cose, ma è la *sostanzialità* delle cose; inoltre, il contesto della scienza logica in cui ha luogo la duplice caratterizzazione del metodo come soggettivo e come oggettivo è la trattazione dell'Idea *assoluta*, e l'Idea assoluta non è esaurita dall'Idea puramente logica, ma si esplica nelle ‘cose’ (la natura e lo spirito finito) in cui attua l'elemento logico-reale (le modalità particolari di esporre l'Idea). La trattazione del metodo assoluto alla fine della *Scienza della logica*, insomma, non è soltanto la rassegna dei momenti principali della forma logica dell'Idea, ma il luogo in cui ci viene ricordato che il modo in cui *noi* accediamo al contenuto logico ed il modo in cui l'elemento logico circola entro la scienza determina l'estensione e il significato del contenuto logico stesso.

³³⁹ *WdL* 5/49 (36). La messa in corsivo della preposizione *über* è mia. Questa preposizione non segnala, tuttavia, ‘un pensare *intorno (über)* a qualcosa, che stia per sé come base al di fuori del pensare’ (*WdL* 5/44 (31)), cioè la discorsività del pensare solo soggettivo, ma piuttosto la riflessività del pensare: il pensare produce pensieri, e per questa via si pone come attività in relazione con sé come prodotto.

produce da sé il suo contenuto³⁴⁰; il lato soggettivo è il *sapersi* dell'attività. Il *sapersi*, mediante cui l'attività piena di contenuto diventa propriamente scienza, non è il dispositivo di una riflessione esterna, ma la '*riflessione propria* del contenuto'³⁴¹, cioè una riflessione che rende esplicito ciò che è implicito nel cominciamento libero da presupposizioni della scienza, cioè il cominciamento col puro essere. Il metodo, dunque, secondo il suo significato soggettivo, è tale riflessione (pensare del pensare). Poiché la riflessione propria del pensare è sia libera – come libertà *da* presupposizioni e come *sapersi*, trasparenza del pensato al pensare – sia necessaria – come risultato della derivazione immanente delle determinazioni di pensiero – il metodo non può essere una procedura che il pensare *ha* o *presuppone* sin dall'inizio, ma è un concetto cui *noi* perveniamo solo alla fine dell'esposizione (e della lettura) della scienza, dove vengono a coincidere due forme di *Voraussetzungslosigkeit*: quella massimamente astratta del cominciamento (il puro essere) e quella massimamente concreta della fine (l'Idea assoluta), in cui la vera natura del pensare emerge come un circolo che completa se stesso.

Per ricapitolare, il lato soggettivo del metodo assoluto ha le seguenti caratteristiche: (i) esso è propriamente il *concetto* del metodo, (ii) tale concetto occupa necessariamente la posizione finale della scienza e mostra di essere nient'altro che il concetto della scienza, (iii) il concetto della scienza è il compimento della scienza, cioè il punto in cui il pensare che determina se stesso in modo libero trasforma il corso o l'avanzamento delle sue determinazioni in una totalità autocosciente, (iv) la scienza logica, in quanto è *scienza* (*Wissenschaft*), è un *sapersi* (*Sichwissen*), e poiché il *sapersi* è la determinazione essenziale dell'Idea in quanto è spirito, la scienza logica è inseparabile dall'elemento spirituale³⁴², che si esprime sia nella *Darstellung* della

³⁴⁰Cfr. *Enc.* §19: “Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet” (TW 8/67).

³⁴¹*WdL* 5/16 (6): “[E]s kann nur *die Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt*”.

³⁴²Nel considerare la scienza logica come ‘scienza prima’, o scienza della modalità semplicemente universale dell'Idea, ‘noi’ astraiano deliberatamente dalla modalità spirituale del pensare attraverso un paradossale esercizio di passività, che consiste nel *lasciare* che il nostro pensare venga guidato dal movimento di autotrasformazione del puro essere nell'Idea. Nella logica come ‘scienza ultima’, invece, diviene esplicito che lo spirito di auto-critica di chi scrive e di chi legge la logica come ‘scienza prima’ è il modo in cui lo spirito finito si eleva allo spirito infinito, e lo spirito infinito, come autocoscienza dell'Idea assoluta, sa che l'elemento logico si è esplicito come elemento logico-reale. Per un'ottima analisi degli aspetti di passività e di attività inerenti all'atteggiamento mentale del filosofo ‘libero da

scienza nell'opera (la *Scienza della logica*) scritta dal filosofo sia nel senso plastico dell'intendere (attività) e dell'accogliere (passività) richiesto al lettore dall'esposizione. Il lato oggettivo del metodo è l'avanzamento logico, ossia l'impulso dell'elemento logico a darsi determinazioni, ed esso rileva il modo in cui il vero significato del puro essere e del pensare come tale emerge dal processo di derivazione delle determinazioni di pensiero. Il metodo oggettivo ed il metodo soggettivo, il movimento e la coscienza del movimento, il pensare sostanziale ed il pensare del pensare (o sapersi), sono aspetti inseparabili del metodo assoluto. Anche se possono venire esposti isolatamente l'uno dall'altro, essi non vanno pensati come livelli di realtà che esistono separati, ma piuttosto come i 'lati' di un unico e medesimo processo, che esplica l'intero significato del metodo assoluto.

Alla luce della chiarificazione sullo sdoppiamento del metodo, è possibile ritornare alle tre domande dell'ontologia idealista e dare risposte che permettano di delineare la forma del metodo di un'ontologia libera da presupposizioni. Le domande e le risposte in esame non intendono essere la *prescrizione* di come il metodo logico dovrebbe procedere, ma una *descrizione* abbreviata di come il metodo procede. Questa descrizione, nondimeno, può trarre la sua validità solo dai contenuti specifici prodotti dal corso effettivo che il pensare 'libero da presupposizioni' prende in base a criteri interni, generati dalla 'riflessione propria' del contenuto. Per concludere la mia descrizione del metodo, vorrei concentrare l'attenzione sui criteri interni che orientano e determinano la risposta alle tre domande sopra formulate.

presupposizioni', si veda Houlgate (2006), pp.61-66. Houlgate sottolinea come Hegel usi frequentemente il verbo *lassen* quando si tratta di caratterizzare la disposizione basilare richiesta per filosofare e osserva che esso denota una forma di passività, consistente nella disponibilità a lasciare che il nostro pensare venga guidato e determinato da ciò che segue in modo immanente dal concetto del puro essere. Questa passività sarebbe uno spirito di apertura auto-critica, che costituisce la più importante presupposizione ermeneutica del pensare libero da presupposizioni. Essa significa due cose: primo, rinunciare ad ogni aspirazione a controllare il cammino del pensare; secondo, astenersi dall'avanzare obiezioni esterne alla filosofia speculativa, obiezioni, cioè, basate su convinzioni personali, preferenze, presunte esperienze, e, in generale, su posizioni che non sono sufficientemente critiche delle presupposizioni in virtù di cui il pensare libero da presupposizioni viene criticato. Houlgate, inoltre, indica due sensi di attività richiesti dallo spirito di passività: primo, noi siamo attivi nello sforzo di mantenerci passivi, resistendo alla tentazione di fare critiche esterne, e di attenerci a ciò che è necessitato dalla Cosa che sta dinanzi; secondo, siamo attivi in quanto 'siamo *noi* coloro che effettivamente devono trarre le implicazioni inerenti in ciascuna categoria e tenere ferme le nuove categorie che emergono' (p.63). Tuttavia, non siamo noi a dedurre le categorie, poiché le categorie deducono se stesse, anche se esse fanno questo nel e attraverso il *nostro* pensare.

VI.4 Prima domanda del metodo: Perché cominciare col puro essere?

La prima domanda è: ‘perché la scienza logica deve cominciare col puro essere?’. La domanda sul ‘perché’ appartiene essenzialmente alla riflessione del e sul metodo, poiché si interroga sulla forma di necessità che la scienza conferisce ai suoi contenuti. Solo in quanto essa è una domanda di metodo può evitare di porsi come una riflessione esterna sul puro essere. Nondimeno, il domandare ‘perché’ e il riflettere non sono contenuti immediatamente nel puro essere, ma viceversa sono modi di portare ad autocoscienza un movimento di cui il puro essere *risulta* far parte come un suo contenuto determinato o momento. Il compito di rispondere alla domanda formulata, quindi, viene svolto in due luoghi della *Scienza della logica*: la sezione introduttiva della logica dell’essere, intitolata ‘*Con che cosa deve cominciare la scienza?*’, e i paragrafi³⁴³ del capitolo sull’Idea assoluta dedicati al compimento del pensare concettuale in un sistema dell’Idea logica attraverso uno sguardo retrospettivo sui passi principali del metodo assoluto. In ciò che segue esaminerò la ragione della loro convergenza.

La risposta contenuta nella sezione introduttiva è in realtà un complesso di differenti risposte, che svolgono altrettante forme di giustificazione della tesi (riflessiva) che il cominciamento col puro essere è l’unico che soddisfa ‘la natura speculativa del cominciamento filosofico’³⁴⁴. Il senso della domanda che fa da titolo alla sezione è tutt’altro che retorico. La domanda, infatti, serve a portare in superficie una reale aporia, che Hegel esprime così: “Il cominciamento della filosofia deve essere o un *mediato* o un *immediato*, ed è facile mostrare che esso non può essere né l’uno né l’altro; quindi l’uno e l’altro modo di cominciare trova la sua confutazione”³⁴⁵. Il passaggio attraverso i corni dell’aporia consiste nell’espone le confutazioni ora della tesi che il cominciamento è soltanto un immediato, ora della tesi che il cominciamento è soltanto mediato. La soluzione dell’aporia consiste nel non lasciar valere la logica dell’*aut-aut* e nell’argomentare che il cominciamento deve venir fatto col puro essere, che mostra di

³⁴³Dei ventisette paragrafi che compongono il capitolo sull’Idea assoluta, i primi quattro paragrafi, il venticinquesimo e il ventisettesimo contengono rinvii a modalità, scientifiche e non, di esporre l’Idea assoluta che fuoriescono dal campo della scienza logica come scienza dell’Idea pura. In particolare, la risposta alla domanda ‘perché la scienza deve cominciare col puro essere?’ viene articolata nel modo a mio avviso più esplicito nel quinto e nel ventiquattresimo paragrafo.

³⁴⁴WdL 5/69 (56)

³⁴⁵WdL 5/65 (51): “Der Anfang der Philosophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder *Unmittelbares* sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung”.

essere tanto immediato quanto mediato. Gli argomenti che giustificano questo cominciamento sono principalmente quattro, e di essi solo il secondo è la confutazione della tesi che il cominciamento deve essere un mediato.

La prima giustificazione è ‘fenomenologica’, nel senso che essa spiega come il cominciamento logico ci *appare*, dopo che abbiamo percorso il cammino di liberazione dall’opposizione coscienziale tra sapere ed oggetto. La seconda giustificazione è quella che considera il cominciamento in modo semplicemente immediato. La terza giustificazione è una ‘comprensione preliminare sul senso dell’avanzamento logico’³⁴⁶, nella quale la circolarità del fondare viene identificata come la forma di mediazione che deve confutare, *entro* la scienza, la tesi che il cominciamento è *solo* un immediato. La quarta giustificazione è una confutazione, basata sui punti stabiliti nella seconda e nella terza giustificazione, di forme non sufficientemente critiche di mediazione, che sono implicite nelle posizioni riflessive che fanno consistere il cominciamento nella *rappresentazione* del cominciamento o nell’*Io*.

Vorrei soffermarmi sulla seconda giustificazione, poiché in essa viene esplicitato nel modo più diretto ‘perché’ (la ragione per cui) la scienza pura cominci col puro essere. La giustificazione è la seguente: “se il cominciamento non può *presupporre nulla*, esso non deve venire mediato da nulla né avere un fondamento; esso stesso, piuttosto, deve essere il fondamento dell’intera scienza”³⁴⁷. La ragione per cui la scienza pura comincia col puro essere appartiene alla scienza stessa, in quanto essa non è altro che la *Voraussetzungslosigkeit* della filosofia speculativa, e quest’ultima è libera da presupposizioni nel senso che non presuppone come noti il suo oggetto, il suo metodo e la sua mèta. Da ciò segue necessariamente che il cominciamento filosofico ha una ‘natura speculativa’, in quanto esso è fatto nell’elemento del ‘pensare come tale’ o ‘pensare per sé’. Dalla natura del cominciamento segue necessariamente che il cominciamento è assolutamente immediato, e poiché il puro essere, senza nessun’altra determinazione, è questo assolutamente-immediato, ne segue che risiede ‘nella *natura del cominciamento stesso*, che esso sia l’essere e nient’altro’³⁴⁸.

³⁴⁶WdL 5/70 (56): “ein vorläufiges Verständnis über den Sinn des logischen Fortschreitens”.

³⁴⁷WdL 5/69 (55)

³⁴⁸WdL 5/72 (58)

Ma cosa significa ‘assolutamente immediato’ (*absolut-unmittelbar*)³⁴⁹? Come può, anzi, questo ‘assolutamente-immediato’ avere un *significato*? Riguardo a quest’ultima domanda, occorre osservare che l’espressione ‘significato’ non allude alla ricerca di una rappresentazione che corrisponda a un concetto determinato e, cosa ancora più importante, non implica necessariamente e sin dall’inizio la determinatezza di un contenuto concettuale. Nel contesto della filosofia speculativa, e della scienza logica in particolare, il significato è il pensare espresso nella *Darstellung* scientifica. Spiegare il significato di un’espressione logica è lo stesso che renderla intelligibile o pensarla, e poiché il suo significato è il semplice pensare, spiegare il significato equivale all’occupazione in cui il pensare esercita una riflessione su di sé (*Nachdenken*, *Gedanken haben*), cioè si pone come attività (*Denken*) in relazione con sé come pensiero pensato (*Gedanke*). La co-determinazione di significato puro (semplice pensare o pensare come tale) e significato spirituale (pensare come sapersi) comporta che la scienza logica abbia come presupposizione ermeneutica l’educazione di chi scrive e di chi legge al pensare ‘senza presupposizioni’. L’educazione a questo tipo di pensare non è altro che l’esercizio all’astrazione, cosicché la ‘libertà da presupposizioni’ vuol dire lo stesso che ‘astrazione dalle presupposizioni’.

Può a questo punto sorgere un’aporia: se la libertà da presupposizioni è una presupposizione ermeneutica, allora la libertà in esame vale fino a un certo punto, poiché essa consiste nel liberarsi di tutte le presupposizioni tranne che di se stessa, ma in questo modo essa finisce col non essere ciò che pretende di essere. La soluzione di questa aporia richiede la chiarificazione del concetto di ‘presupposizione’ che è rilevante per comprendere la ‘libertà da presupposizioni’ della scienza; in base a questa chiarificazione può venire mostrato che la coappartenenza di ‘libertà da presupposizioni’ e presupposizione ermeneutica in un medesimo soggetto (chi scrive e chi legge la scienza logica) non dissolve la ‘libertà da presupposizioni’ della scienza. Nel trattare le presupposizioni soggettivo-oggettive della scienza logica, ho discusso la differenza tra presupposizione fondativa e presupposizione ermeneutica: la prima designa un fondamento, irriducibile al pensare come tale o assunto dogmaticamente dal pensare, che predeterminerebbe, dall’esterno della scienza, il corso che il pensare come tale prende, e, ancora più radicalmente, cosa significa pensare; la seconda è una

³⁴⁹ *WdL* 5/72 (58)

condizione determinata del pensare (cioè, una condizione del pensare come determinazione dello spirito umano) che rende possibile per noi occuparci del pensare puro. La ‘libertà da presupposizioni’ della scienza logica è incompatibile con il primo tipo di presupposizione, ma non con il secondo tipo. La presupposizione ermeneutica, infatti, non costituisce un fondamento su cui viene costruito il significato puro del pensare, ma attiene alla codeterminazione spirituale del significato puro, cioè al processo mediante cui il significato puro acquisisce il significato del sapersi.

Ma si potrebbe obiettare che c’è una grande differenza nel porre il rapporto tra il puro e lo spirituale, a seconda se esso venga pensato nei termini di un *condizionamento* o in quelli di una progressiva *concrezione* di significato. Il merito di questa obiezione consiste nel segnalare che la presupposizione ermeneutica *non* rimane tale, ma è capace di trasformarsi, in quanto essa viene circolarmente giustificata nel corso del processo che essa ‘rende possibile’. In questo modo anche la presupposizione ermeneutica conosce la sua propria *Voraussetzungslosigkeit*, come la trasformazione di qualcosa che anzitutto appare³⁵⁰ come presupposto in qualcosa di posto, cioè di costituito da un’attività. Nell’ordine del tempo, lo spirito finito va dal sensibilmente concreto alle rappresentazioni, e da queste, attraverso l’educazione, ai concetti. Secondo quest’ordine, l’educazione all’uso del linguaggio e all’astrazione appare come una condizione reale (non trascendentale) di possibilità della scienza, appunto come una presupposizione ermeneutica. Per rispondere all’obiezione, è soltanto nell’ordine dello spirito finito che il rapporto tra il pensare puro ed il pensare spirituale appare come un condizionamento del primo ad opera del secondo. Ma nella misura in cui l’educazione e la disciplina del pensare ‘viene procurata soltanto dall’avanzare, dallo studio e dalla produzione dell’intero sviluppo’³⁵¹ della scienza, la presupposizione ermeneutica viene a sua volta resa possibile dalle forme di passività e di attività esercitate da *chi* pensa le pure essenzialità del pensare. Inoltre, è nel corso dell’*intera* scienza (non solo nel corso della

³⁵⁰ L’apparire significa, in una connotazione larga, il venire fondato di una forma determinata nel processo di trasformazione dell’Idea. La trasformazione comprende tutti i mutamenti di forma: in generale, la configurazione dell’Idea nelle sue modalità (universale, particolari, assoluta); logicamente, il trapasso, la riflessione reciproca e lo sviluppo di forme. Apparire, quindi, da un lato, significa che ogni forma finita viene intrinsecamente fondata in altro, nell’Idea assoluta; dal lato inverso, però, significa che l’Idea assoluta non è altro dalle sue forme, ma la manifestazione di se stessa in tutte le sue configurazioni o modalità determinate.

³⁵¹ *WdL* 5/33 (22): “diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschafft”.

scienza pura, ma anche nella scienza dello spirito) che la presupposizione ermeneutica viene giustificata, attraverso l'integrazione dei suoi elementi nel processo di *sviluppo* dello spirito dalla sua finità alla sua infinità.

Ho cercato di chiarire i seguenti punti: (i) il significato delle espressioni del pensare puro non è altro che questo stesso pensare, (ii) il pensare puro trova concretezza nella determinazione spirituale del significato (il *sapersi*), anche se *non* viene fondato in tale determinazione, (iii) la forma spirituale del pensare accede alla forma del pensare puro attraverso un atto libero di astrazione, che sospende ogni presupposizione fondativa rispetto a cosa significa pensare, compresa la presupposizione che i significati delle espressioni del pensare puro³⁵² rinvino da ultimo a una dimensione esterna ad esso. Questa chiarificazione permette di ritornare alla domanda su cosa significhi che il cominciamento della scienza logica è 'assolutamente immediato'.

La domanda sul *perché* la scienza cominci col puro essere, ho detto, appartiene al metodo, poiché è una riflessione *sul* puro essere. Essa, dunque, contiene *più* che il puro essere: essa pensa, infatti, il puro essere *come* il cominciamento *della* scienza, e ricerca la ragione *per cui* il cominciamento deve essere fatto col puro essere. A motivo di questo carattere riflessivo, la sezione '*Con che cosa deve cominciare la scienza?*' è l'anticipazione di una giustificazione che verrà effettivamente raggiunta quando il pensare come tale sarà in grado di guardare retrospettivamente ai passi del proprio avanzamento, di produrre il concetto della scienza logica come fondazione circolare, e di determinare il puro essere *come* il primo passo dell'avanzamento, cioè come cominciamento della scienza. Oltre che nello sfondo suggerito dalla domanda, la riflessione è presente anche nella risposta: se il cominciamento deve essere libero da presupposizioni, esso deve essere assolutamente immediato, e il puro essere è questo immediato. Ma l'espressione 'immediatezza', osserva Hegel, è un'espressione della riflessione, poiché denota un rapporto: un contenuto di pensiero è immediato, appunto perché differisce da un contenuto mediato, e, viceversa, non c'è mediazione senza immediatezza, senza un primo da oltrepassare.

³⁵²Le 'espressioni del pensare puro' possono venire anche chiamate 'espressioni logiche', se per 'espressioni logiche' si intendono non i simboli di un linguaggio formalizzato (gli strumenti di forme separate dai contenuti), né solo le denominazioni delle determinazioni di pensiero (per es. 'essere', 'qualità', 'quantità', etc...) ma tutti gli elementi linguistici che acquisiscono un significato specifico all'interno del 'linguaggio speculativo'.

Il cominciamento filosofico (il cominciamento nell'elemento del pensare) è immediato secondo un significato riflessivo, se esso viene giustificato tramite una riflessione che lo *distingue* da un cominciamento mediato. La riflessione della sezione introduttiva opera la distinzione tra immediatezza e mediazione a tre livelli della giustificazione del cominciamento col puro essere. Il primo livello è quello che articola il cominciamento della scienza logica con la fine della *Fenomenologia dello spirito* e presenta il puro essere come *contenuto* della forma del puro sapere, che costituisce l'ultimo risultato del cammino necessario del sapere relativo della coscienza. Il secondo livello è la comprensione preliminare sul senso dell'avanzamento logico. Questa giustificazione sostiene che il cominciamento non è *già sempre* mediato, ma *risulta* essere mediato, quando la fine della logica dispiega un significato di fondazione e di verità che mostra la *necessità* di cominciare col puro essere. Questi due livelli di giustificazione possiedono ciascuno una loro propria necessità, che in modi differenti è compatibile con la *Voraussetzungslosigkeit* del cominciamento speculativo. Il terzo livello di giustificazione, invece, fornisce argomenti indiretti per il cominciamento assolutamente immediato, cioè argomenti che escludono due forme di cominciamento che risultano cadere fuori della Cosa (il pensare puro). Tali argomenti sono indiretti perché: (i) mettono da parte il puro essere; (ii) considerano cominciamenti alternativi (la rappresentazione del cominciamento, l'Io) che condividono con il puro l'essere la pretesa di essere immediati; (iii) mostrano che tali cominciamenti non sono immediati, in quanto contengono relazioni concrete (progredite già oltre l'immediato) che contengono presupposizioni non giustificate (le relazioni trovate nella rappresentazione, o l'asserzione del principio 'Io sono'), bisognose in realtà di derivazione; (iv) concludono che soltanto l'essere è 'semplicemente' (*schlechthin*)³⁵³ il cominciamento della filosofia.

La riflessione sul puro essere non costituisce l'espressione semplice di un che di semplice senza un' ulteriore aggiunta di parole. Tale riflessione, infatti, è una giustificazione, e la giustificazione è un conoscere mediato, che *determina* l'essere *come* cominciamento ed introduce distinzioni: la distinzione tra il cominciamento semplice ed il cominciamento concreto (contenente entro sé una relazione di distinti), tra il sapere come forma e l'essere come contenuto, tra il primo ed ultimo contenuto e la

³⁵³WdL 5/79 (65).

forma circolare della scienza. La comprensione mediata dell'immediato, tuttavia, non esaurisce il significato della riflessione sul cominciamento. La seconda forma di giustificazione, infatti, ha una forma peculiare, che la distingue dalle altre tre: essa non è né un'anticipazione del corso della scienza, né un ricordo del cammino del sapere, né un argomento indiretto, ma è piuttosto la decisione di volere considerare il pensare come tale.

Questa decisione è una comprensione immediata dell'immediato, non già nel senso che un atto della volontà interviene dal di fuori (come una condizione reale di possibilità) a interrompere il progresso infinito delle mediazioni o giustificazioni del pensare, ma nel senso che nella decisione di filosofare (l'atto libero *del* pensare) il cominciamento del pensare come tale e il puro essere sono uno e lo stesso, senza venire mediati da nient'altro e senza contenere una determinazione. Solo in quanto il cominciamento è il puro essere, che è vuoto ossia privo di distinzioni, esso è fatto nella Cosa stessa, e solo in quanto il cominciamento è di natura speculativa l'immediato si spoglia del significato unicamente riflessivo, contenuto nella sua espressione (l'immediato è il non-mediato, ciò che è *solo* in relazione con sé), e diventa l'assolutamente-immediato o, che è lo stesso, puramente-immediato. Le espressioni avverbiali 'assolutamente', 'puramente', 'semplicemente', così come le denominazioni 'questo vuoto', 'l'indistinto', 'questa pura indeterminatezza', mirano tutte a qualificare l'espressione 'immediato' in modo tale da cancellarne il significato riflessivo e conferirle il significato del puro essere³⁵⁴.

Ma a questo punto si apre una serie di questioni: chi o che cosa *conferisce* all'immediatezza, che è un'espressione della riflessione, un significato non riflessivo? Se ciò che muta il significato dell'immediatezza e svolge le differenti giustificazioni del cominciamento è la riflessione del filosofo, che abbiamo visto essere la co-determinazione spirituale del pensare logico, può questa riflessione astrarre anche da se stessa per lasciare libero gioco allo svolgimento Cosa stessa (l'identità del pensare col pensato)? La decisione di pensare in modo libero da presupposizioni è un modo immediato di pensare l'immediato o *genera* tale modo (cioè il cominciamento del pensare come tale) attraverso un atto di astrazione (l'atto di sospendere o tralasciare il

³⁵⁴Sulla tesi che la logica del puro essere può essere esplicitata solo *via negationis*, cioè mediante la differenza dalla logica della riflessione, si veda il saggio fondamentale di Henrich *Anfang und Methode der Logik* in Henrich, (1971), pp.73-94.

significato riflessivo dell'immediato) che ha come *prodotto* l'immediato semplice, il *pensiero* del puro essere? Se il puro essere è un pensiero che *risulta* da un astrarre, perché è questo pensiero, e non l'astrarre, ciò che costituisce il cominciamento della filosofia?

I tre problemi centrali intorno a cui ruotano tutte queste domande sono: (i) come pensare il nesso tra la *natura speculativa*³⁵⁵ del cominciamento filosofico, di essere un che di primo o inderivabile, e l'esigenza del filosofo di *produrre* il pensiero con cui la filosofia speculativa comincia mediante l'*astrazione* dalle presupposizioni del sapere finito; (ii) se la riflessione del filosofo sia uno e lo stesso con un processo di astrazione; (iii) se l'astrazione, viceversa, presupponga sempre la distinzione tra attività e prodotto, propria della riflessione, ed equivalga quindi all'isolamento di qualcosa mediante la sua separazione da qualcos'altro, o se la riflessione del filosofo sia aperta ad un senso radicale di astrazione che permetta di astrarre anche dalla distinzione tra attività e prodotto. Questi tre problemi si riassumono nel problema di come, nella risposta alla domanda 'perché la scienza comincia col puro essere?', possano essere riunite la *necessità* di cominciare col puro essere ('risiede nella natura del cominciamento stesso, che esso sia l'essere e nient'altro') e la radicale *libertà* di astrazione, espressa dal termine *Voraussetzungslosigkeit*.

Se si indaga la radice dell'ultimo problema, si trova la seguente dicotomia: *o* il cominciamento è assolutamente necessario *o* è assolutamente libero. Se il cominciamento è assolutamente necessario, allora ha una natura, vale a dire che esso non è solo un cominciamento ma anche un principio o fondamento, ma da ciò segue che il filosofo può esercitare la sua 'libertà da presupposizioni' su tutto *tranne* che su tale natura, in base a cui egli deve limitare la sua riflessione e su cui deve ancorare le sue critiche alle presupposizioni ingiustificate dei cominciamenti non speculativi. Se il cominciamento è assolutamente libero, allora non ci sono limiti per il pensare, e la riflessione del filosofo, simile al 'navigare in mare aperto, dove nulla è sopra e sotto di

³⁵⁵La natura del cominciamento è 'speculativa' nel senso che (i) non presuppone il punto di vista della separazione dell'essere dal pensare, cioè il punto di vista del sapere finito; (ii) non è un immediato dell'intuizione sensibile o della rappresentazione; (iii) si costituisce nell'elemento logico che, oggettivamente, è l'unità vivente del pensare e dell'essere, e, soggettivamente, è un sapersi cui lo spirito del soggetto individuale accede quando si pone dal punto di vista del pensare libero o pensare per sé.

noi³⁵⁶, non deve presupporre nulla, ma da ciò segue che in questo ‘nulla’ senza contenuto né ordine non è presente nemmeno una ‘natura del cominciamento’ o la sua determinazione rispetto al corso della scienza.

Questa dicotomia fa almeno quattro presupposizioni: primo, assume dogmaticamente la logica dell’*aut aut* tra necessità e libertà; secondo, considera la necessità come la natura o l’essenza di qualcosa che non può essere diverso da com’è e che il pensare può solo accettare (prendere come dato); terzo, presuppone che il pensare come tale sia un’attività soltanto soggettiva e che pertanto ciò che è un prodotto dello spirito di riflessione del filosofo non possa essere identico alla natura della Cosa; quarto, presuppone che l’astrarre *da* qualcosa di preesistente esaurisca il significato della *Voraussetzungslosigkeit*, cioè che l’astrarre sia essenzialmente un’operazione eteroriferita.

Contro la prima presupposizione, da cui le altre in qualche modo discendono, la sezione sul cominciamento argomenta che la natura del cominciamento filosofico è speculativa, cioè appartiene al pensare come tale. Il carattere preliminare della sezione, inoltre, attesta che il pensiero prodotto dal pensare nel suo cominciare, cioè il vuoto essere, non è ancora conosciuto *come* cominciamento, cioè come il primo concetto della *scienza*, poiché la scienza, in quanto pensare libero da presupposizioni, non può presupporre il concetto di se stessa come un che di noto. Nella sezione in esame, necessità e libertà appaiono riunite in modo tale da sostenersi a vicenda: la necessità consiste nella *dimostrazione* che il puro essere non è un cominciamento arbitrario, cioè alla dimostrazione che non è possibile cominciare altrimenti che col puro essere, pena il fare presupposizioni che violano la natura del cominciamento e della verità della filosofia; la libertà è esplicita nella concezione della filosofia come pensare scientifico e nella ‘semplice esposizione’ (*einfache Darlegung*)³⁵⁷ di ciò che appartiene al cominciamento logico: di essere ‘scevro da presupposizioni’, di essere assolutamente o astrattamente immediato, di essere il ‘fondamento’ dell’intera scienza.

Necessità e libertà convergono nel fare della *Voraussetzungslosigkeit* la ragione o il fondamento del cominciamento col puro essere. La necessità mette in rilievo il carattere di mediazione (giustificazione) e di oggettività (l’inerenza al pensare come

³⁵⁶Enc. § 31 Z: “Dieses reine Beisichsein gehört zum freien Denken, dem ins Freie Ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen” (TW 8/98).

³⁵⁷WdL 5/69 (55).

tale) che la *Voraussetzungslosigkeit* risulta o dimostra di avere; la libertà esprime, per così dire, *di più* della necessità, poiché essa abbraccia tanto il carattere astrattamente immediato quanto il carattere mediato della *Voraussetzungslosigkeit*, e può farlo poiché essa costituisce la soggettività del pensare come tale. La soggettività del pensare comprende, da un lato, il punto di vista del *pensatore*, che svolge ‘riflessioni negative’³⁵⁸, decide di astrarre dalla forma del ‘puro sapere’, con cui si conclude l’educazione fenomenologica della coscienza ordinaria³⁵⁹, fornisce un’anticipazione del corso della scienza a beneficio del lettore che non ha la pazienza di assistere al dispiegamento o sviluppo immanente dell’oggetto e della mèta della scienza³⁶⁰, si dispone alla sinergia di attività e passività (il senso plastico del comprendere e dell’accogliere) richiesta dall’esposizione dello sviluppo immanente del pensare puro. Dall’altro lato, la soggettività significa l’innalzamento dell’elemento logico a *scienza logica*, l’autotrasformazione del pensare come tale in ‘pensare per sé’ (*Denken für sich*)³⁶¹ attraverso un processo di *determinazione* del pensare come tale, da cui *emerge* che la verità del processo ha la figura della ‘pura autocoscienza che si sviluppa’, cioè dell’Idea assoluta come sapere puro (Idea logica).

Il significato della soggettività come ‘pensare per sé’ si articola secondo due modalità di comprensione della scienza logica. In quanto quest’ultima è scienza prima,

³⁵⁸WdL 5/31 (20). Le ‘riflessioni negative’, come è chiarito dalla seconda Prefazione alla *Scienza della logica*, sono riflessioni aggiunte alla Cosa stessa (il pensare come tale) con lo scopo di tenere a bada e allontanare le presupposizioni che la rappresentazione e il pensare sregolato (*ungeregeltes Denken*) o arbitrario introducono, con inconsapevolezza categoriale, nella considerazione del pensare come tale. Le riflessioni negative, sostiene Hegel, non hanno una necessità *assoluta*, poiché non fanno avanzare il processo di derivazione delle determinazioni di pensiero, ma hanno nondimeno una qualche necessità, e precisamente una necessità *relativa* alle circostanze storiche e alle obiezioni che provengono da ‘l’inquietudine e la dissipazione propria della nostra coscienza moderna’ (*ibid.*).

³⁵⁹Che il passaggio dalla fine della *Fenomenologia* all’inizio della scienza logica richieda di astrarre anche dal sapere, in quanto presuppone la distinzione tra forma e contenuto, è segnalato dal seguente passaggio, collocato a conclusione della giustificazione ‘fenomenologica’ del cominciamento: “Das reine Wissen, als in diese *Einheit zusammengegangen*, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; **dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein** (il grassetto è mio); es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden” (WdL 5/68 (54-55)).

³⁶⁰Si veda l’ideale risposta che il ventiquattresimo paragrafo dell’ultimo capitolo della *Scienza della logica* dà alla domanda sul perché la sezione introduttiva della logica dell’essere contenga una ‘comprensione preliminare del senso dell’avanzamento logico’: “Für das subjektive Bedürfnis der Unbekanntschaft und deren Ungeduld kann wohl eine Übersicht des *Ganzen* zum *voraus* gegeben werden” (WdL 6/571 (955)). Oltre che dalla motivazione di agevolare al lettore la comprensione dell’oggetto della nuova scienza del pensare, la terza giustificazione del cominciamento è sollecitata anche dal bisogno di criticare le tesi di Reinhold sul carattere arbitrario del cominciamento.

³⁶¹WdL 5/68 (55); cfr. *Enc.* §17. Il ‘pensare per sé’ significa il pensare come sapersi, pensare libero (senza limitazioni ad opera di altro), non il principio illuminista del ‘pensare da sé’ (*Selbstdenken*), che Hegel critica nella seconda Prefazione alla *Scienza della logica*, contrapponendogli il senso plastico del comprendere e dell’accogliere.

il sapere di sé è *puro*, e ciò in due sensi: (i) in quanto la Cosa stessa (il pensare puro o pensare come tale) è una forma che produce il suo oggetto o contenuto, senza assumere contenuti dall'esterno (purezza come immanenza assoluta); (ii) in quanto il pensatore (chi scrive e chi legge la scienza logica) assume deliberatamente un atteggiamento di ritrazione di fronte alla Cosa stessa: considera il pensare nella sua modalità pura e *non va oltre* (purezza come *nostra* astrazione dal concreto)³⁶². In quanto la scienza logica è scienza ultima, il sapersi (l'Idea che pensa se stessa) è *assoluto*, e ciò in un triplice senso: (i) l'elemento logico non è più puro (l'universale o il semplice in cui è involupato il concreto)³⁶³ ma è divenuto concreto come elemento spirituale, e precisamente come autocoscienza concettuale dello spirito assoluto (Idea della filosofia); (ii) la differenza tra il puro ed il concreto (l'elemento logico-reale e lo spirito assoluto) è saputa come *relativa* al processo di *Entäusserung* e di *Erinnerung* dell'Idea, che solo in questo processo mostra davvero di essere Idea *assoluta*; (iii) la riflessione del filosofo non è più presente solo come una presupposizione ermeneutica o come un paradossale esercizio di passività volto a fare spazio alla Cosa stessa (la co-determinazione spirituale della scienza logica), ma come la necessaria configurazione (il lato di realtà o di esistenza) che lo spirito dà a se stesso per essere 'sapere dell'Idea assoluta'³⁶⁴.

L'idea dell'unificazione di necessità e libertà nella risposta alla domanda sul perché cominciare col puro essere richiede, in ultima analisi, una chiarificazione di due nessi concettuali: il nesso tra *Voraussetzungslosigkeit* e *Gründlichkeit*³⁶⁵ (spirito di

³⁶²Cfr. *WdL* 5/71 (58-59): "Insofern das reine Sein als *Inhalt* des reinen Wissens genommen wird, so hat dieses von seinem Inhalte zurückzutreten, ihn für sich selbst gewähren zu lassen und nicht weiter zu bestimmen"; *Enc.* § 19: "Die Logik [...] eine Kraft und Geübtheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen" (TW 8/67).

³⁶³Il sapere puro (l'Idea logica) si distingue dal sapere assoluto, in quanto il puro è, nelle parole di Hegel, come un seme non ancora sviluppato, l'Idea in una forma racchiusa entro sé, in cui la semplice identità con sé dell'Idea ha ancora 'davanti a sé' (non in senso temporale, ma metodico dell' 'ancora') l'esplicazione nelle sfere logico-reali (l'elemento logico come *nous* passivo delle modalità reali particolari) e nelle scienze logico-reali (la coscienza intorno alla passività dell'elemento logico, come elemento logico-reale). L'Idea logica, in altre parole, presenta la contraddizione di essere limitata da altro, che essa ancora *non* è, e di non essere limitata da questo altro, in cui essa *si* esplica, o, in altre parole, di essere *solo* una modalità, universale e non realmente sviluppata, dell'Idea, e di contenere in sé involupate *tutte* le modalità dell'Idea.

³⁶⁴*Enc.* § 553. Il 'concetto dello spirito' è l'Idea assoluta; la 'realtà dello spirito' è lo spirito finito (soggettivo e oggettivo) come processo di liberazione in vista della scopertà della propria infinità; il 'sapere dell'Idea assoluta' è lo spirito assoluto come adeguazione della realtà al concetto dello spirito.

³⁶⁵Sul vantaggio offerto dalla *Gründlichkeit* e sulla sua opposizione alla *Willkür des Denkens* (arbitrio o capriccio del pensare), si vedano i passaggi conclusivi della seconda Prefazione alla *Scienza della logica*.

fondazione, per un'espressione divenuta oggi consueta, 'fondazionalismo'); il nesso tra *Voraussetzungslosigkeit* e astrazione.

Il primo nesso richiede una chiarificazione per via del seguente paradosso: da un lato, la seconda giustificazione della sezione introduttiva ha specificato che la ragione o il fondamento (*Grund*) per cui il puro essere costituisce il cominciamento è la *Voraussetzungslosigkeit* della scienza; dall'altro, la stessa giustificazione ha riconosciuto nel puro essere il fondamento, come la base (*Grundlage*) su cui l'intero sviluppo del pensare è costruito. In altre parole, se il puro essere *ha* un fondamento, per cui esso costituisce il cominciamento della scienza³⁶⁶, allora esso non può *essere* il fondamento della scienza. La soluzione di questo paradosso consiste nello scioglimento della polivocità del termine *Grund*, che nella stessa sezione 'Con che cosa deve cominciare la scienza?' mostra di avere quattro significati: (i) *Grund* come *Erkenntnisgrund*, come ragione di conoscenza in un procedimento argomentativo (*Räsonnement*) sul cominciamento; (ii) *Grund* come termine primo e base di una derivazione; (iii) *Grund* come risultato o termine ultimo della derivazione, lo spirito assoluto come 'la concreta ed ultima suprema verità di ogni essere'³⁶⁷; (iv) *Grund* come un'attività, quella del fondare (*Begründen*), che si caratterizza come 'circolazione entro sé' (*Kreislauf in sich selbst*)³⁶⁸ dell'elemento logico nell'intero sistema delle sue determinazioni. Quando Hegel afferma che il fondamento per cui la scienza logica (e la filosofia speculativa in generale) comincia con il puro essere è offerto 'immediatamente nella scienza stessa' (*unmittelbar an ihr selbst*)³⁶⁹, egli sembra voler esprimere la seguente giustificazione: la natura del cominciamento è la sua determinatezza di essere

Si noti che il traduttore italiano Moni rende *Gründlichkeit* con 'desiderio di voler andare a fondo' e 'spirito di profondità'.

³⁶⁶Cfr. *WdL* 5/72 (58): "So ist vorhin der *Grund*, warum in der reinen Wissenschaft vom reinen Sein angefangen wird, unmittelbar an ihr selbst angegeben worden".

³⁶⁷*WdL* 5/70 (56). Che lo spirito assoluto venga denominato, nella sezione introduttiva, come il termine ultimo o la verità della scienza logica significa, evidentemente, che il compimento o termine ultimo di questa scienza non è l'Idea logica, ma l'Idea assoluta, la quale è spirito assoluto in quanto è l'Idea 'che compie attraverso se stessa la sua liberazione *nella scienza dello spirito* e trova il supremo concetto di se stessa nella scienza logica come nel puro concetto che comprende se stesso' (*WdL* 6/573 (957)). Queste parole, che concludono la *Scienza della logica* e definiscono lo spirito assoluto senza nominarlo, vogliono dire che l'ultimo passo della scienza logica non è *solo* la fondazione di un'altra sfera e di un'altra scienza (la molto discussa *Entäusserung* dell'Idea logica), che viene *dopo* di essa, ma l'autofondazione della filosofia mediante la produzione del concetto della scienza logica *sia* come scienza prima (si veda il paragrafo ventiseiesimo) *sia* come scienza ultima (si veda il paragrafo ventisettesimo).

³⁶⁸*WdL* 5/70 (57).

³⁶⁹*WdL* 5/72 (58)

in generale un immediato e un astratto, il puro essere è l'astrattamente immediato, quindi è nella natura del cominciamento stesso, che esso sia il puro essere e nient'altro.

Se il fondamento così espresso è una giustificazione, però, non è chiaro cosa significhi che essa è offerta 'immediatamente nella scienza stessa'. L'avverbio 'immediatamente' sembra indicare che la giustificazione non è né quella 'fenomenologica' né quella offerta dalle riflessioni negative, volte a respingere quelle impostazioni filosofiche che fanno cominciamenti concreti (quarta forma di giustificazione). Il criterio delle obiezioni ai cominciamenti concreti, a sua volta, è la *Voraussetzungslosigkeit* del cominciamento, cioè la messa in rilievo della natura assoluta o astratta del cominciamento. Come sappiamo, è la seconda giustificazione, cioè l' 'esposizione semplice' della natura del cominciamento logico, quella che insiste sull'assoluta immediatezza del cominciamento. Ma a questo punto sorge il problema di come rendere compatibile la *Voraussetzungslosigkeit* del cominciamento con il generale carattere riflessivo della sezione introduttiva: se il cominciamento è veramente indeterminato (non sviluppato, privo di contenuto o determinatezza) e senza presupposizioni, allora non è possibile presupporre nemmeno che esso sia il cominciamento della scienza, poiché ciò equivale a determinarlo e ad assumere una rappresentazione ingiustificata della scienza. Il fondamento del cominciamento col puro essere, pertanto, deve essere offerto *nella scienza*. L'avverbio 'immediatamente', unito a 'nella scienza', non si riferisce al carattere 'astrattamente immediato' o non-riflessivo del puro essere, ma al fatto che la giustificazione del cominciamento logico non cade in una riflessione esterna e in generale *non* è mediata da qualcosa di diverso dalla scienza logica. Se la scienza non è una rappresentazione puntuale del suo oggetto, ma il processo mediante cui il pensare libero produce da sé (senza *avere* presupposizioni ad esso esterne) il proprio oggetto, allora ci si può domandare *a quale stadio* del processo avvenga la giustificazione o fondazione del cominciamento col puro essere. Proprio questa è la domanda relativa alla *Gründlichkeit* del metodo.

Se si prescinde dalle risposte offerte dalla prima e dalla quarta forma di giustificazione, rimangono la seconda e la terza. Ma a questo proposito sorge il seguente problema: se anche la seconda e la terza giustificazione sono le riflessioni del filosofo *sul* cominciamento logico, come è possibile sostenere che esse espongono *nella scienza* il fondamento per cui la scienza comincia col puro essere? Per rispondere a questo

problema, occorre spiegare che cosa significa ‘nella scienza’. Significa ‘nel suo cominciare’? ‘Nel suo avanzare’? ‘Nel suo finire’? Più precisamente, il punto cruciale è se l’espressione ‘nella scienza’ significhi ‘in un *postò* dell’intero’ (‘in un passo all’interno di una serie’) o significhi ‘nell’*intero* della scienza’, dunque nella connessione, resa esplicita dalla trattazione finale del metodo, di cominciamento, avanzamento e fine. La risposta di Hegel è la seconda, poiché solo quando il processo del pensare puro forma un intero (ed abbraccia perciò tutti gli stadi del processo) esso diventa ‘scienza logica’. Da questa risposta seguono due distinzioni, che stanno in parallelo: (i) la distinzione tra ‘ciò che comincia’ (*das Anfangende*)³⁷⁰ ossia ‘ciò che fa o costituisce il cominciamento’ (*das, was den Anfang macht*)³⁷¹ e la sua ‘conoscenza compiuta, piena di contenuto e veramente fondata’³⁷²; (ii) la distinzione tra l’*esposizione semplice* del cominciamento logico (seconda giustificazione) e la *riflessione ulteriore* contenuta nella terza forma di giustificazione. Riguardo alla prima distinzione, ciò che costituisce il cominciamento è il puro essere, mentre la conoscenza veramente fondata del cominciamento è ‘la scienza nel suo intero sviluppo’³⁷³. Che la conoscenza fondata prenda la forma di uno sviluppo, implica che ciò che costituisce il cominciamento (il puro essere) non ha un significato fisso, definito ‘una volta per tutte’, ma trasformi da sé (in modo immanente) il proprio significato iniziale (il vuoto essere come immediato indeterminato o astratta relazione a sé) fino ad acquisire un significato finale, che determina il compimento dello sviluppo e costituisce il vero significato (l’Idea) di ‘ciò che comincia’.

La *Gründlichkeit*, in ragione della prima distinzione, ha un significato processuale, che include sia il significato di *Grund* come *Grundlage* (l’essere come ‘base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi’)³⁷⁴ sia il significato di *Grund* come autofondazione circolare della filosofia speculativa. Quest’ultima si

³⁷⁰ *WdL* 5/68 (55). Moni traduce il participio presente nominalizzato ‘*das Anfangende*’ con ‘il cominciante’. Questa soluzione ha il pregio di mantenere nel nome la dinamicità del participio presente del verbo ‘cominciare’. Inoltre, dato che l’italiano non dispone del genere neutro, essa lascia indeterminato se il cominciante sia un *chi* (il filosofo) o un *che cosa* (il pensare come tale). Le ragioni per cui preferisco rendere l’espressione tedesca riportata con ‘ciò che comincia’ sono, da un lato, la maggiore aderenza al neutro, e, dall’altro, il carattere meno artificiale di ‘ciò che comincia’ rispetto a ‘il cominciante’.

³⁷¹ *WdL* 5/71 (57). Moni traduce ‘quello che costituisce il cominciamento’.

³⁷² *Ibid.*: “seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis”.

³⁷³ *Ibid.*: “die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung”.

³⁷⁴ *WdL* 5/71 (57): “So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende”.

realizza come ‘conoscenza veramente fondata’ quando ciò che comincia mostra di essere la base di uno sviluppo, e lo sviluppo si compie quando l’Idea, che è in generale l’unità adeguata del pensare concettuale (Concetto) con la realtà, è ‘il *concetto che si concepisce*’³⁷⁵.

L’autoriferimento del Concetto è la modalità scientifica dell’adeguazione o accordo del Concetto con la realtà. Il pensare concettuale si concepisce quando esso trova la sua realtà nell’esposizione della scienza logica. Ciò che comincia non è conosciuto *nel* cominciamento, dove l’essere significa puro essere e la scienza è ancora solo un nome, ma *alla fine* del processo logico, dove questo processo produce come suo ultimo contenuto il concetto della scienza ed il puro essere è divenuto ‘essere *riempito*’ (*erfülltes Sein*)³⁷⁶. Il riempirsi di significato dell’essere (il suo diventare pieno di contenuto) è un processo che la *Scienza della logica* articola dall’inizio alla fine, e i suoi passi principali possono venire riassunti, a grandi linee, come segue: l’essere diviene Concetto (passaggio alla logica soggettiva), il Concetto produce il contenuto delle sfere dell’essere e dell’essenza da cui è risultato e diviene Idea, l’Idea sviluppa differenti forme di unità della soggettività e dell’oggettività e diviene Idea assoluta, l’Idea assoluta determina l’Idea logica come la sua modalità universale³⁷⁷; l’Idea logica emerge come il metodo o attività assoluta universale (il movimento del Concetto) del contenuto (la totalità delle determinazioni di pensiero); il metodo mostra la circolarità tra il puro essere e l’Idea logica³⁷⁸ e produce come suo contenuto il concetto della scienza logica; la scienza logica determina il suo vero significato non solo rispetto all’Idea logica, ma anche rispetto al sapere dell’Idea assoluta che si attua mediante la filosofia come sistema delle scienze (il circolo dei circoli)³⁷⁹, in cui la scienza logica è sia scienza prima sia scienza ultima.

Alla distinzione tra ‘ciò che comincia’ e la conoscenza fondata di esso si connette la distinzione tra l’esposizione semplice di ciò che comincia (la seconda giustificazione) e il ragionamento sulla conoscenza fondata del cominciamento (la terza giustificazione). Questa seconda distinzione chiama in causa la *Voraussetzungslosigkeit*

³⁷⁵WdL 6/572 (956).

³⁷⁶*Ibid.*

³⁷⁷Si veda il paragrafo secondo del capitolo sull’Idea assoluta.

³⁷⁸Si vedano, in particolare, i paragrafi ventitreesimo e l’inizio del paragrafo ventiseiesimo del capitolo sull’Idea assoluta.

³⁷⁹Si veda il paragrafo venticinquesimo del capitolo sull’Idea assoluta.

della filosofia e richiede di mettere in luce (i) quale senso di *Gründlichkeit* venga espresso rispettivamente dalla seconda e dalla terza giustificazione della sezione introduttiva della logica dell'essere, (ii) in che modo la *Gründlichkeit* costituisca non un ostacolo ma una conferma della *Voraussetzungslosigkeit*.

Lo 'spirito di fondazione' richiede in generale che il fondamento per cui il puro essere è 'ciò che comincia' venga mostrato nella scienza. Il problema con le giustificazioni della sezione introduttiva è che, da un lato, esse non sono *nella scienza*, e perciò potrebbero apparire come una riflessione soltanto soggettiva sulla Cosa stessa; dall'altro, esse risultano in qualche modo collegate al concetto della scienza. La giustificazione fenomenologica produce il concetto della scienza (il puro sapere) come risultato necessario del cammino della coscienza attraverso la dissoluzione di tutte le forme del suo rapporto con l'oggetto³⁸⁰. La terza e la quarta giustificazione sono riflessioni preliminari che hanno lo scopo paradossale di 'allontanare ogni preambolo (*Vorläufigkeit*)'³⁸¹, criticando i pregiudizi che ostacolano l'accesso al cominciamento con l'assolutamente immediato. La seconda 'giustificazione', che consiste nella risoluzione di voler considerare il pensare in modo puro, si distingue da tutte le altre, poiché essa non è un ragionamento sul cominciamento, ma un atto di astrazione da tutte

³⁸⁰WdL 5/42 (30). La giustificazione fenomenologica, secondo Hegel, non è soltanto una 'fondazione o una delucidazione del concetto della scienza per mezzo di ragionamenti' ("*räsonierende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft*", *ibid.*), ma una 'produzione del concetto della scienza ad opera della coscienza' ("*Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein*", *ibid.*). Trovo significativo che Hegel, nello stesso passaggio in cui dichiara che possiamo cominciare a filosofare in modo speculativo presupponendo come giustificato il concetto della scienza, osservi in un inciso, che è presente in entrambe le edizioni dell'Introduzione generale alla *Scienza della logica* (1812,1831): "(a prescindere dal fatto che esso emerge entro la logica stessa)" (*abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht*)*ibid.*). Si potrebbe introdurre una distinzione tra l'idea di 'giustificazione' (*Rechtfertigung*) e quella di 'fondazione' (*Begründung*), e sostenere che la prima spetta alla *Fenomenologia*, la seconda alla scienza logica. Questa distinzione, tuttavia, rischia di essere solo un espediente dell'interprete, poiché Hegel non sembra voler restringere il concetto di 'giustificazione' a quello di un'introduzione fenomenologica alla filosofia speculativa, e, in modo conforme all'uso linguistico del tedesco ordinario, considera 'giustificazione' e 'fondazione' come sinonimi (cfr. *Enc.* §14 A). La differenza rilevante, allora, sembra riguardare il *medium* della giustificazione, ossia 'ciò attraverso cui' (il *wodurch*) essa si costituisce. Nella *Fenomenologia* tale *medium* è la coscienza, nella scienza logica è l'elemento logico, che risulta essere lo 'sviluppo immanente del concetto' (cfr. WdL 5/17 (7)). Sui problemi legati al rapporto tra *Fenomenologia* e *Scienza della logica* (se la prima abbia una funzione solo introduttiva o anche fondativa rispetto alla seconda, se e come Hegel stesso modifichi la sua concezione del ruolo della *Fenomenologia* e dell'introduzione alla filosofia dal progetto jeneso del 1807 al progetto enciclopedico del 1817, se il sapere assoluto coincida semplicemente col pensiero del puro essere con cui la scienza logica comincia) si vedano Fulda (1965), Düsing (1976), pp.205-208; Houlgate (2006), pp.144-47, 161-62; Brinkmann (2010), pp.221-233.

³⁸¹WdL 5/79 (66).

le presupposizioni, un atto che *produce* ciò che costituisce il cominciamento, cioè il pensiero del puro essere.

VI.5 Sette domande sul legame tra astrazione e *Voraussetzungslosigkeit*

Il significato di questo atto di astrazione³⁸² genera alcune questioni tra loro interrelate: (i) se il cominciamento logico sia ‘ciò che comincia’ o ‘l’atto libero del pensare, di porsi dal punto di vista in cui esso è per sé e *produce e dà a sé il suo oggetto stesso*’³⁸³; (ii) se l’atto di astrazione sia *uno e lo stesso* con ‘ciò che fa il cominciamento’ (il puro essere) o se quest’ultimo sia un che di differente in quanto *risultato* dell’astrazione; (iii) se l’atto di astrazione appartenga *solo* al pensatore; (iv) se la *Voraussetzungslosigkeit* appartenga propriamente a ‘ciò che comincia’ (l’essere), o a ‘chi comincia’ (il pensatore), o a entrambi, e, nel caso che appartenga ad entrambi, se appartenga loro nello stesso significato di *Voraussetzungslosigkeit*; (v) se fare di ‘ciò che comincia’ il risultato di un’astrazione sia compatibile con la sua *Voraussetzungslosigkeit*; (vi) se pensare il puro essere *come* ‘ciò che comincia’ sia una presupposizione e in che modo questa presupposizione mostri la sua necessità *nella* scienza; (vii) se la seconda giustificazione del cominciamento cada *nella* scienza logica o si trovi *prima* di essa, vale a dire sulla *soglia di accesso* ad essa. Tutti questi problemi riguardano il nesso tra *Voraussetzungslosigkeit* e astrazione. Prima di occuparmene, intendo terminare l’analisi del nesso tra ‘spirito di fondazione’ e ‘libertà da presupposizioni’.

³⁸²Si noti che il riferimento alla risoluzione di voler pensare in modo puro ed al suo aspetto arbitrario è presente nella seconda edizione (1831) della sezione ‘*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*’ della dottrina dell’essere della *Scienza della logica*, ma non nella prima (1812), dove pure sono contenute tutte le altre forme di giustificazione, la critica di Reinhold e di Fichte, e la messa in rilievo della *Voraussetzungslosigkeit* del cominciamento della scienza assoluta. Si potrebbe dire, servendosi della distinzione tra forma e contenuto del sapere, che la prima edizione contiene una ‘parte’ della seconda giustificazione (intesa in generale come ‘esposizione semplice di ciò che appartiene al cominciamento logico’), cioè la *Voraussetzungslosigkeit* del contenuto (il pensiero del puro essere), ma non ancora esplicitamente la *Voraussetzungslosigkeit* espressa dall’atto libero del pensatore. La possibilità di una via diretta (non mediata dalla *Fenomenologia*) di accesso alla filosofia speculativa appare espressa per la prima volta nel paragrafo §36 del *Vorbegriff* dell’*Enciclopedia* del 1817 e viene mantenuta nelle due successive edizioni berlinesi dell’*Enciclopedia* (si vedano in particolare i paragrafi §§ 17,78 dell’edizione del 1830) così come, da ultimo, nella seconda edizione del primo libro della *Scienza della logica*. Il tema dell’accesso diretto alla filosofia speculativa è connesso ad un cambiamento della concezione hegeliana del ruolo della *Fenomenologia* e dipende in sostanza dalla risposta alla semplice domanda: c’è bisogno di una giustificazione esterna (al sistema) del punto di vista del sistema?

³⁸³*Enc.* § 17: “*der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt*” (TW 8/63).

Se la scienza deve essere ‘libera da presupposizioni’, lo ‘spirito di fondazione’ è insieme un esercizio del filosofo e un carattere strutturale della filosofia, e questi aspetti non sono altro che il risvolto positivo (l’anima sistematica) dello scetticismo radicale. La ‘libertà da presupposizioni’ significa questo: se ci decidiamo a filosofare in modo speculativo, dobbiamo cominciare col considerare il pensare come tale, e questa decisione implica immediatamente (*in actu exercito*) la sospensione delle presupposizioni fondative (o criteri di verità) che la coscienza *ordinaria* e forme di autorità *esterne* alla soggettività di colui che si decide a filosofare fanno relativamente al contenuto o la Cosa della filosofia (il contenuto nel suo cominciamento così come in ogni rimanente stadio). Lo spirito di fondazione può essere un ostacolo per la ‘libertà da presupposizioni’ solo se il fondamento è, in termini formali, posto in un rapporto di exteriorità con il pensare puro, cioè se il fondamento viene indicato o come una condizione di possibilità reale del significato del pensare puro, o come un sostrato rappresentativo di determinazioni che il nostro pensare *trova* davanti a sé, senza ricostruirne la genesi, o come un procedimento di cui noi ci serviamo per giudicare la razionalità della Cosa stessa, senza essere consapevoli delle determinazioni della Cosa a cui tale procedimento è da ricondurre. La libertà da presupposizioni, pertanto, non significa una generica ‘assenza di presupposizioni’ né una liberazione dall’idea stessa di ‘fondamento’, ma solo dalla convinzione che l’essere ‘abbia un fondamento suo proprio, indipendente dal pensiero stesso’³⁸⁴.

Sebbene la *Gründlichkeit* sia un concetto perfettamente compatibile con quello di *Voraussetzungslosigkeit*, nella misura in cui entrambi sospendono (non lasciano valere) il pregiudizio della coscienza ordinaria³⁸⁵ circa la separazione del pensare

³⁸⁴WdL 6/554 (940): “Nach dem geläufigen Gegensatz von Gedanken oder Begriff und Sein erscheint es als eine wichtige Wahrheit, daß jenem für sich noch kein Sein zukomme und daß dies einen eigenen, vom Gedanken selbst unabhängigen Grund habe”.

³⁸⁵Riguardo alla determinazione del pregiudizio della coscienza ordinaria, vorrei rilevare la seguente tensione concettuale: da un lato, Hegel sostiene, nella *Fenomenologia* e nell’Introduzione generale alla *Scienza della logica*, che la coscienza naturale od ordinaria presuppone come definitivo (valido una volta per tutte) il punto di vista della separazione della materia dalla forma della conoscenza, della verità (l’accordo con l’in sé) dalla certezza (il sapere immediato di sé); dall’altro, all’inizio della trattazione enciclopedica della ‘prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività’ (*Enc.*§26), Hegel scrive che ‘l’operare quotidiano della coscienza’ (*das tägliche Tun und Treiben des Bewusstseins*) vive nella fede (o pregiudizio, o presupposizione) dell’antica metafisica che il pensare sia immediatamente in accordo con gli oggetti e che la verità sia conosciuta mediante la riflessione sugli oggetti. Come si spiega questa tensione tra due determinazioni apparentemente contrastanti del pregiudizio della coscienza ordinaria? Propongo tre possibili spiegazioni. (i) Quando Hegel parla di ‘coscienza ordinaria’ nella *Fenomenologia* e nell’Introduzione alla *Scienza della logica*, egli si riferisce in realtà alla coscienza ordinaria quale è

dall'essere, ci si potrebbe ancora domandare, in perfetto spirito scettico, se la tesi opposta, cioè l' 'antico pregiudizio' della metafisica circa l'unità³⁸⁶ di essere e pensare, non sia a sua volta una presupposizione infondata. In realtà, l'unità di essere e pensare non è una presupposizione, che Hegel faccia al modo di un'asserzione o di un'ipotesi³⁸⁷,

rappresentata dall'*epistemologia moderna*, mentre nell'*Enciclopedia*, e già a partire dall'Introduzione e dal 'Concetto preliminare', Hegel ci sta esponendo la concezione *speculativa* della coscienza ordinaria. Questa spiegazione, tuttavia, non è convincente, per almeno tre ragioni. Primo, nell'Introduzione alla *Fenomenologia* Hegel distingue tra la concezione epistemologica moderna (detta 'rappresentazione naturale') della coscienza ordinaria e la distinzione strutturale tra *an sich* e *für es*, distinzione che corrisponde al modo in cui la coscienza ordinaria comprende se stessa e che forma il criterio (condiviso dalla coscienza e dal fenomenologo) per l'indagine dell'esperienza della coscienza stessa. Secondo, nell'Introduzione alla *Scienza della logica* Hegel parla di una '*natura* della nostra coscienza ordinaria, fenomenica' (*WdL* 5/37 (25), il corsivo è mio), di una separazione presupposta 'una volta per tutte' (*WdL* 5/36) tra pensiero ed oggetto, e suggerisce che la relazione tra coscienza ordinaria e intelletto riflettente (posizione moderna) non è da considerare come un'identità ma come un'esplicitazione dell'una ad opera dell'altro. La coscienza ordinaria, in altre parole, non è semplicemente un costrutto delle 'vedute' dell'intelletto riflettente, ma viceversa quest'ultimo è il tentativo di far valere 'una volta per tutte' in filosofia (l'ambito della *Vernunft*) vedute che esplicitano le determinazioni che costituiscono la natura della coscienza ordinaria. Terzo, nel paragrafo §26 Hegel non sta esponendo la concezione speculativa della coscienza ordinaria, poiché ciò avviene solo *entro* la filosofia dello spirito soggettivo, nella sezione intitolata 'Fenomenologia'. Mi paiono più plausibili altre due possibili spiegazioni. (ii) Quando Hegel parla di 'coscienza quotidiana' nel §26, egli non si riferisce alla coscienza ordinaria ed al suo strutturale pregiudizio, ma alla presupposizione dell'unità di essere e pensare, presupposizione che noi facciamo, consapevolmente o meno, in quanto *siamo* enti pensanti (*Enc.* §465 Z); questa 'presupposizione razionale' non viene giustificata nella sezione fenomenologica della filosofia dello spirito, ma nell'intera filosofia. (iii) La coscienza quotidiana di cui parla il paragrafo §26 è la coscienza ordinaria, ma non la coscienza ordinaria che persiste nella separazione, bensì quella che cerca di stabilire, mediante la riproduzione del contenuto dato nella sensazione, una corrispondenza di tipo realista tra due domini che sono in pari tempo indipendenti l'uno dall'altro.

³⁸⁶Si noti che Hegel preferisce usare l'espressione negativa 'inseparabilità' (*Untrennbarkeit*), quando vuole esplicitare che l'identità di essere e pensare non prevale sulla loro distinzione. L'unità di inseparabili non è un'identità astratta (la fusione o indistinzione di essere e pensare), ma un'identità concreta, che forma l' 'elemento logico', in cui la scienza logica si muove. Nella sezione sulla 'partizione generale' che conclude l'Introduzione generale alla *Scienza della logica*, Hegel definisce (preliminarmente) l'elemento logico come unità *vivente*. Ciò significa che l'unità di essere e pensare non va semplicemente asserita come una tesi, ma deve affermarsi in un processo che ha la forma della vita, cioè dell'automovimento interno. Il termine 'unità', inoltre, non designa il concetto di un genere, sovraordinato all'essere e al pensare, poiché nell'elemento logico il pensare è sia un momento (il sapere, il soggettivo, il per sé) sia l'intero (il pensare concettuale). Quando l'inseparabilità di essere e pensare ha il significato della verità, Hegel la chiama anche 'accordo' (*Übereinstimmung*) del concetto con la cosa.

³⁸⁷L'unità di essere e pensare costituisce l'elemento logico e l'elemento logico costituisce la 'natura speculativa' del cominciamento filosofico. Poiché il cominciamento filosofico ha una 'natura speculativa', esso è un cominciamento necessario, non arbitrario. L'arbitrio del pensare è contenuto, in un certo modo (cioè come *potere* di astrarre), nell'atto del pensatore, ma non nella Cosa stessa (il pensare come tale nel suo cominciamento) che il pensatore si risolve a considerare. Proprio per respingere l'idea che il cominciamento della logica col puro essere, o meglio il puro essere come 'ciò che comincia', sia arbitrario, Hegel critica, nella sezione '*Con che cosa deve cominciare la scienza?*' e di nuovo nel capitolo sull'Idea assoluta (paragrafi quinto e ventiquattresimo), il complesso delle tesi di Reinhold, secondo cui (i) il cominciamento, come primo vero, è *ipso facto* un che di provvisorio e di ipotetico, (ii) l'assolutamente-vero è un risultato, (iii) il filosofare è dapprima solo un cercare (*Suchen*). Queste tesi rappresentano lo stimolo a intraprendere la terza forma di giustificazione (il ragionamento preliminare sul metodo della scienza logica). Delle tre tesi esposte, Hegel accoglie la seconda, ma respinge la prima e la terza. Le ragioni dell'inammissibilità della terza tesi non vengono esplicitate da Hegel nella sezione in esame, perciò la delucidazione di tali ragioni richiede un inquadramento sistematico della critica alla

ma è piuttosto il risultato della sospensione autocritica, da parte del pensare consapevole del soggetto che si decide a filosofare, di tutte le presupposizioni ricevute³⁸⁸ riguardo a cosa significhino essere e pensare. L'unità dell'essere e del pensare è 'libera da presupposizioni' sotto quattro aspetti. (i) Il concetto del sapere puro viene giustificato dall'autocritica fenomenologica delle presupposizioni del sapere relativo o finito della coscienza ordinaria. (ii) La decisione o l'atto libero del pensare sospende le

concezione del filosofare come un 'cercare'. Primo, il cercare presuppone o anticipa in uno sviluppo temporale (in base a una 'rappresentazione ingiustificata' della scienza) che l'ultimo sia il fondamento da cui il primo emerge e che il primo sia un che di derivato. Secondo, il cercare sembra essere una modalità del pensare che si limita a rappresentarsi ciò che è semplicemente possibile, invece di considerare che è presente nel puro sapere, e il giudizio problematico (per es. 'Che la filosofia debba cominciare con X può essere vero'), secondo la tavola kantiana dei giudizi, è il giudizio della modalità a cui corrisponde la categoria della possibilità. Terzo, affermare che filosofare è *dapprima solo* un cercare presuppone la distinzione quasi-kantiana tra conoscere e indagare sullo strumento del conoscere e una frammentazione del carattere olistico della verità, frammentazione per cui la verità è solo la mèta, ma non anche l'oggetto e il cammino della scienza. In base al metodo assoluto, invece, procedimento critico e indagine (*Untersuchung*) sono uno e lo stesso, mentre il 'conoscere investigativo' (*suchendes Erkennen*, *WdL* 6/552 (938)) è lo stesso che il conoscere finito, la cui forma logica è stata esposta nell'Idea del conoscere. Quest'ultima, in quanto è l'Idea nella sua soggettività, è l'impulso a *cercare* il vero, e questo cercare implica che l'identità degli estremi dell'Idea – il Concetto e la realtà – sia uno '*scopo* che deve realizzarsi' ("der Zweck, der sich realisieren soll", *WdL* 6/497 (888)) attraverso un mutamento della forma astrattamente indipendente degli estremi. Hegel, inoltre, non accetta neanche che la tesi che il cominciamento sia provvisorio, problematico e ipotetico. Sebbene Hegel non si soffermi ad analizzare queste differenti qualificazioni, egli ritiene che tutte convergano nel fare del cominciamento 'un qualcosa di assunto ad arbitrio' (*ein willkürlich Angenommenes*, *WdL* 5/71 (56)), cioè né assolutamente necessario né *voraussetzungslos*. Sulla loro differenza interna si può dire ciò che segue. La provvisorietà presuppone che (i) il cominciamento valga ancora come una preparazione alla scienza, ossia che la validità del cominciamento sia collocata dinanzi alla soglia di accesso nella filosofia, ma non faccia parte integrante della scienza, (ii) il cominciamento consista nel prendere un fatto della coscienza (poniamo, la nostra rappresentazione del cominciamento) (iii) il cercare sia la via che va dal fatto al principio, (iv) il principio revochi la verità del cominciamento. Il carattere problematico del cominciamento consisterebbe nel porre o rendere esplicito che il fatto assunto ("ein Aufgenommenes, Vorgefundenes, Assertorisches", *WdL* 6/553 (939)) può essere vero, il che equivale a determinare il soggetto del giudizio 'il fatto X è vero' come un che di accidentale. Il carattere ipotetico del cominciamento è inadeguato perché (i) l'ipotesi può essere sia un giudizio di relazione (Se A, allora B) o un'inferenza, e dunque, in quanto contiene una mediazione, è già oltre l'immediato, (ii) la relazione ipotetica 'se, allora' esprime solo la *possibilità* della relazione, ma non la realtà effettiva dei *relata*, (iii) l'ipotesi, come inferenza, è l'assunzione di uno *Erklärungsgrund* per i fenomeni, ma la scienza logica non ha immediatamente a che fare con i fenomeni, poiché non è una scienza empirica. Detto questo, si noti tuttavia che nella sezione sul cominciamento (e proprio perché si tratta di una sezione solo introduttiva, in cui Hegel presuppone come noto il significato di certi termini influenti nel dibattito post-kantiano) Hegel tende a trattare alla stessa stregua le nozioni di problema, ipotesi e postulato. Inoltre, il concetto di postulato è presente sia nella sua accezione matematica, come atto di costruzione dello spazio a beneficio della dimostrazione di una proposizione geometrica (*WdL* 5/71-72), sia nella sua accezione fichtiana di 'postulato soggettivo' (*subjektives Postulat*, *WdL* 5/76 (63)) come esigenza di compiere l'innalzamento dell'Io concreto dalla coscienza comune al punto di vista del puro sapere (l'Io astratto che costituisce l'inizio e il fondamento della filosofia). Sull'ambivalenza del termine 'postulato' nei progetti di sistema dell'idealismo tedesco, si veda Franks (2005), pp.350-354. Sulla delucidazione del concetto geometrico di postulato e la sua connessione con il concetto moderno di costruzione, da un lato, e le speculazioni di Platone e di Aristotele sugli enti matematici e la scienza matematica, dall'altro, si veda Lachterman, *The Ethics of Geometry*, (1989), in part. pp.110-121.

³⁸⁸Il processo mediante cui le presupposizioni vengono 'ricevute' è sia la *Bildung* di un individuo sia quella di un'epoca.

‘presupposizioni ricevute’ del pensatore. (iii) Ciò che comincia (ossia l’elemento logico nel suo cominciamento) non *ha* una presupposizione, ma *fa* o costituisce una presupposizione, in quanto esso, come il primo e l’immediato, rimane alla base di ciò che segue, nell’ordine di derivazione, e non scompare da esso. (iv) Nel corso della derivazione delle determinazioni di pensiero, la ‘base’ (*Grundlage*) della derivazione si arricchisce progressivamente di significato, fino a che tale corso mostra che la sua propria base non può avere la figura di un contenuto, ma deve avere quella di una forma, l’Idea logica, che risulta essere ‘la base assoluta e la verità ultima’ (*die absolute Grundlage und letzte Wahrheit*)³⁸⁹ del contenuto (l’oggetto della scienza logica). Il concetto di ‘base’ subisce un’inversione di posizione, a seconda che il corso della scienza venga considerato come una derivazione (*Ableitung*) o come uno sviluppo. Secondo l’ordine di derivazione, il primo è il fondamento e l’ultimo è un derivato; secondo l’ordine di sviluppo, il risultato è il fondamento e il primo è un derivato. Derivazione e sviluppo sono determinazioni inseparabili del metodo di un unico processo, il processo della scienza, di cui esse mettono in rilievo rispettivamente la necessità delle distinzioni e la libertà dell’intero. Derivazione e sviluppo, tuttavia, non sono semplicemente complementari, ma in una relazione tale per cui lo sviluppo è il *vero* significato della derivazione. La derivazione, infatti, ottiene una figura scientifica quando è lo sviluppo di ciò che è implicito o ‘in sé’ nel pensiero del puro essere, e la verità, che costituisce l’oggetto e la mèta della scienza logica, ha la figura di una ‘pura autocoscienza che si sviluppa’³⁹⁰. Ciò che realmente importa, nel concetto di scienza

³⁸⁹WdL 6/551 (937).

³⁹⁰WdL 5/43 (31). Per una diversa interpretazione della doppia presupposizione (il primo è la presupposizione dell’ultimo, l’ultimo è la presupposizione del primo) si veda Chiereghin, (2011), pp.85-93. Secondo Chiereghin, l’ambiguità del *Grund* della scienza logica va sciolta distinguendo un processo dello sviluppo e un processo della verità. Il fondamento o principio dello sviluppo sarebbe l’essere, mentre il fondamento della verità sarebbe il Concetto. Chiereghin ritiene, tuttavia, che il processo dello sviluppo e il processo della verità siano in fondo un unico movimento, l’esplicazione del Concetto, che riassorbe dentro di sé il mezzo attraverso cui esso si manifesta, dove il ‘mezzo’ include l’immediatezza dell’essere e la riflessione dell’essenza. A mio parere, l’interpretazione di Chiereghin presenta due punti problematici: (i) la distinzione tra verità e sviluppo, inteso come passaggio dal più imperfetto al più perfetto, non sembra sostenibile in partenza, poiché trascura la specificità del significato hegeliano di sviluppo, come forma della verità e come dinamica *propria* del concetto; (ii) il rientrare dell’essere e dell’essenza nel Concetto viene esposto paradossalmente nei termini del rapporto tra finito e assoluto, quale si trova nell’interpretazione hegeliana della sostanza spinoziana nella logica dell’essenza, con l’effetto di fare del Concetto un ‘abisso’ in cui l’esplicazione, la pluralità di manifestazioni, si trova in realtà convertita in un’implosione del movimento di mediazione. Concordo con la tesi di Chiereghin secondo cui la processualità logica ha una struttura unitaria in quanto essa forma un percorso circolare, ma credo che il senso del percorso circolare sia quello di *unificare* non il lato dello sviluppo e il lato della verità, ma la forma della necessità e la forma della libertà. Inoltre, penso che la risoluzione della tensione

come sviluppo, non è se il primo sia una presupposizione dell'ultimo o viceversa, ma che l'intero della scienza sia una circolazione che rende tutte le presupposizioni delle determinazioni relative a un movimento, in cui il primo diventa anche l'ultimo e l'ultimo anche il primo.

La chiarificazione del nesso tra 'spirito di fondazione' e 'libertà da presupposizioni' ha condotto a tre risultati. (i) L'essenziale nella scienza è indagare come le presupposizioni siano costituite dalla natura della Cosa stessa e sapute nel corso della scienza. (ii) *Gründlichkeit* e *Voraussetzungslosigkeit* non sono l'una la 'condizione di possibilità' dell'altra, ma due lati di uno stesso metodo, cioè del modo in cui il pensare filosofico considera il proprio oggetto o contenuto. (iii) Dato che il termine 'presupposizione' non è meno polisemo del termine 'fondamento', esso non denota soltanto l'esistenza di criteri di determinazione del significato esterni al pensare come tale, ossia quelle che Hegel chiama presupposizioni *infondate*; considerato nel contesto della trattazione del metodo della scienza logica, 'presupposizione' indica lo stadio di non-esplicitazione (l'essere in sé) del 'fondamento' della scienza, mentre l'esplicitazione o l'esser-posto della presupposizione corrisponde al concetto di 'fondamento' come circolazione entro sé del pensare concettuale e come giustificazione delle sue *proprie* presupposizioni. Corrispondentemente alla polivocità di

tra 'fondamento' come *Grundlage* e fondamento come *Kreislauf in sich selbst* non abbia a che fare con la dissoluzione delle dimensioni temporali con cui si pretende di rappresentare la processualità dell'elemento logico e con la dimostrazione dell'ancestralità del Concetto (pp.87,93), ma con lo svolgimento del programma sistematico di pensare la Sostanza altrettanto come Soggetto ed entrambe come modalità del pensare oggettivo. L'espressione *Grundlage* denota evidentemente il pensare oggettivo come Sostanza, mentre espressioni come 'circolazione entro sé', 'unità vivente' o 'sviluppo immanente del Concetto' denotano il pensare come Soggetto. Nel concetto di 'Sostanza' o base sono contenuti i tratti dell' *autosufficienza* (*Selbständigkeit*) o non inerenza in altro, della *permanenza* o identità con sé nell'avvicinarsi delle proprie determinazioni, della *potenza inconscia*, dell'*unità* compatta (in sé) del contenuto logico-reale. Nel concetto di 'Soggetto' sono pensati i tratti dell'*attività di auto-determinarsi* e del *sapersi*. Da un punto di vista storico-filosofico, i concetti hegeliani di sostanza e di soggetto risultano dall'elaborazione di un materiale consistente di elementi della filosofia antica e moderna. Il concetto di sostanza, infatti, include l'idea platonica come universale oggettivo, la sostanza di Spinoza come potenza assoluta e immanente, e il *nous* passivo di Aristotele. Il concetto di soggetto include la determinazione aristotelica della sostanza come *energeia*, il *nous* attivo e l'idea kantiano-fichteana dell'autonomia come attività spontanea (*Selbstätigkeit*). Per un'interpretazione del senso della logica hegeliana alla luce del progetto di pensare la sostanza al tempo stesso come soggetto, si veda D.Henrich (1978), pp.204-218. Henrich sottolinea giustamente che il principio fondamentale di questo progetto va pensato anche nella formulazione inversa, per cui il soggetto deve essere al tempo stesso sostanza. Se il principio della sostanza-soggetto non viene letto in modo bi-direzionale, accade che "la sostanza senza soggetto deve (*muß*) venir pensata come medesimezza (*Selbigkeit*) in sé senza differenza o di contro alla differenza. Inversamente, il soggetto che non viene pensato come sostanza è la differenza e la negatività di cui non si sa dire in che modo ciò che pone le differenze può anche entrare in queste differenze e rimanervi tuttavia come un che di unitario (*Eines*)" (Henrich, (1978), p.216).

Voraussetzung, anche l'espressione *Voraussetzungslosigkeit* significherà, rispettivamente, o 'libertà da presupposizioni esterne all'elemento logico' o 'assenza di presupposizioni non esplicitate nell'elemento logico'.

La chiarificazione del nesso tra *Voraussetzungslosigkeit* e astrazione richiede che vengano prese in esame le sette questioni formulate sopra a proposito del significato della seconda giustificazione del cominciamento col puro essere. In considerazione di ciò che è stato detto sul nesso tra *Gründlichkeit* e seconda giustificazione, muovo dall'ultima questione: se l' 'esposizione semplice di ciò che appartiene anzitutto solo a questo semplicissimo, che è il cominciamento logico'³⁹¹ cada *nella* scienza o si trovi *sulla soglia* della scienza. Il cominciamento logico cade *nella* scienza in quanto è il primo pensiero *della* scienza. La *Voraussetzungslosigkeit*, tuttavia, consiste per il pensare filosofico nel non assumere sin dall'inizio come valido o giustificato il concetto della scienza, e nel lasciare che il concetto della scienza venga giustificato come ultimo risultato dalla riflessione propria del contenuto della scienza. La 'libertà da presupposizioni' che si manifesta nel cominciamento esige dal pensatore radicalmente critico di astrarre dalle presupposizioni ricevute e di voler considerare il pensare puro o pensare come tale. Se questa esigenza, o, che è lo stesso, questo *Sollen*³⁹², viene effettivamente realizzato, e può esserlo non in base a condizioni esterne al pensare filosofico (assunte come esistenti) ma soltanto 'ad opera della libertà' (*durch die Freiheit*)³⁹³ dell'atto del pensatore, allora il cominciamento del pensare per sé (o pensare filosofico) deve (*muss*)³⁹⁴ essere un cominciamento assoluto o astratto, e questo cominciamento è il puro essere.

Nel realizzarsi dell'atto libero del pensatore, si condensano tre forme di astrazione: (i) l'astrazione *da tutto*, comprese tutte le presupposizioni ricevute su cosa significano essere e pensare; (ii) il risultato dell'astrazione da tutto ciò che è, ossia l'*essere astratto*, che costituisce il cominciamento³⁹⁵; (iii) la libertà da presupposizioni

³⁹¹WdL 5/70 (56) traduzione modificata.

³⁹²WdL 5/68 (55): "Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll".

³⁹³Enc. (1817) §36 A; Enc. (1830) §78 A.

³⁹⁴WdL 5/68-69: "So muß der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein [...]Er muß daher schlechthin *ein* Unmittelbares sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare* selbst".

³⁹⁵WdL 5/105 (91): "das Resultat der Abstraktion von allem Seienden ist zunächst abstraktes Sein, *Sein* überhaupt".

“comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensare”³⁹⁶. La prima forma di astrazione indica che il primo concetto della scienza (filosofia speculativa) *proviene* da una riflessione del soggetto (il pensante, l’Io). La seconda e la terza forma di astrazione esplicitano che l’astrazione non è solo un’operazione soggettiva, ma è inerente alla Cosa stessa che il soggetto prende in considerazione. In particolare, la seconda forma dice che l’astrazione *appartiene* alla natura del cominciamento, in quanto esso non contiene una relazione di distinti entro se stesso, mentre la terza forma accenna, più universalmente, al fatto che l’astrazione non va necessariamente valutata, secondo un criterio empirista della conoscenza, come un’operazione eteroriferita (la separazione delle forme di pensiero da un materiale tangibile, in cui è riposto il criterio dell’oggettività del pensare) ma un’*autocomprensione* del pensare. La terza astrazione, dunque, è un’attività autoriferita, che Hegel chiama astrazione *pura*. Questa astrazione rivela qualcosa che appartiene essenzialmente alla natura del pensare: la purezza o semplicità.

Dall’analisi del concetto della scienza logica come scienza prima è già emerso il significato della ‘semplicità’ del pensare. In primo luogo, essa significa che il pensare come tale non si trova in un rapporto esterno col pensato (l’oggetto o il tema della scienza), vale a dire che il pensare logico non *ha* determinazioni e leggi, ma le *produce*. Riflettendo sull’interiorità del rapporto del pensare col pensato, si può dire che la semplicità non è opposta alla concretezza, ma all’eteronomia. In secondo luogo, la semplicità significa il carattere incommisto o completamente *a priori* dell’elemento logico, di cui la scienza è lo sviluppo immanente. ‘Semplicità’, in questo caso, si oppone a ‘concretezza’ in base a tre ordini di distinzione: (i) nell’ordine ‘strutturale’, la distinzione tra *a priori* ed *a posteriori*, che si svolge, all’interno dell’Idea, nell’elemento logico-*reale*; (ii) nell’ordine di acquisizione della conoscenza, la distinzione tra la riflessione filosofica ed esperienza; (iii) nell’ordine della verità, la distinzione tra scienza logica come scienza prima (la scienza dell’Idea “nell’elemento astratto del pensare”³⁹⁷) e scienza logica come scienza ultima, che conosce l’elemento logico nella sua *Vollendung*, cioè fino al grado più elevato della sua concretezza, il *sapersi*³⁹⁸.

³⁹⁶Enc. § 78 A (TW 8/168).

³⁹⁷Enc. § 19 (TW 8/67).

³⁹⁸Discutendo la ‘riforma lessicale’ richiesta dal linguaggio speculativo della scienza logica, Chiereghin osserva lucidamente che “nel processo di autoformazione del *logos*, astratto è contrapposto non a concreto, ma a “compiuto” e indica il momento iniziale di un processo che dev’essere portato a compimento”(Chiereghin (2011), p.69). Ho scelto di mantenere l’opposizione semplicità-concretezza

Ho detto che la prima forma di astrazione ha a che fare con una certa riflessione. Non si tratta, però, delle ‘riflessioni negative’ che compaiono nella sezione sul cominciamento (la quarta forma di giustificazione) e per lo più nelle annotazioni al corpo della *Scienza della logica*, ma della riflessione come *Nachdenken* od “occupazione del pensare” (*Denkgeschäft*)³⁹⁹, in virtù della quale il pensare oggettivo realizza due processi basilari del sapere: (i) la distinzione tra attività (*Denken*) e prodotto (*Gedanke*); (ii) il progressivo mutamento del pensare (e del suo oggetto) da una forma che appare come data in una forma posta o prodotta, fino al raggiungimento di uno stadio di trasparenza⁴⁰⁰, in cui la forma prodotta esibisce il processo da cui risulta. La riflessione del soggetto che si decide a filosofare consiste nel mutare il pensare concreto dello spirito finito nel pensare puro, che costituisce l’elemento della scienza logica. Questo mutamento di forma, o cambio di elemento, non è altro che la co-determinazione spirituale del pensare logico, cioè il complesso di attività e di passività del ‘pensare filosofico’ (*philosophisches Denken*)⁴⁰¹ mediante cui lo spirito finito perviene all’autocoscienza (sapersi) dell’essenza logica che lo anima e in ciò dischiude la propria infinità. Nella misura in cui lo spirito finito compie la riflessione filosofica mediante cui accede al punto di vista della logica, esso è impegnato in un’astrazione, che non deve essere compresa alla luce della *separazione* dal concreto, ma piuttosto della *libertà* del pensare⁴⁰². Il pensare libero non è solo libero *da altro*, ma *per sé*. Pertanto, la liberazione *dal* sensibilmente concreto, che Hegel descrive nei termini di uno spogliare le forme del pensiero dalle forme di esteriorità in cui esse si trovano immerse o celate nella natura e nell’operare inconsapevole dello spirito (la logica

poiché, in base al criterio offerto dalla prima distinzione (autonomia-eteronomia), la concretezza cui la semplicità si oppone non ha il significato empirico della “tangibilità” (*Handgreiflichkeit*; *WdL* 5/44 (32) traduzione modificata), che è il significato che Chiereghin ha di mira nel passo riportato, ma quello speculativo della ‘compiutezza’. La compiutezza, tuttavia, necessita a sua volta di una contestualizzazione sistematica: nel processo puramente logico, il semplice è il pensare nel suo cominciamento e il compiuto è il pensare alla sua fine, come pensare concettuale che comprende se stesso; nel processo logico-reale, il semplice è l’elemento logico come impalcatura (*Gerüst*) delle forme reali finite ed il ‘compimento’ di questo semplice significa portare l’elemento logico dalla forma in cui esso è *in sé* (operante inconsciamente nelle forme reali, *nous* passivo) alla forma in cui esso è *per sé* (operante in modo intelligente e libero).

³⁹⁹*WdL* 5/32 (21).

⁴⁰⁰Una forma raggiunge uno stadio di trasparenza quando la differenza tra la forma e il contenuto non è un ‘esser-altro’.

⁴⁰¹*Enc.* §238 Z. Si noti che pensare filosofico è lo stesso che pensare speculativo o pensare scientifico.

⁴⁰²*WdL* 5/25 (14): “Wenn wir uns in eine Empfindung, Zweck, Interesse legen und uns darin beschränkt, unfrei fühlen, so ist der Ort, in den wir [uns] daraus heraus- und in die Freiheit zurückziehen vermögen, dieser Ort der Gewißheit seiner selbst, der reinen Abstraktion, des Denkens”.

naturale), ha senso in vista della ricostruzione della concretezza sul terreno della scienza. La decisione del soggetto di voler considerare il pensare come tale presenta una provenienza (le presupposizioni ingiustificate) e uno scopo (il cominciamento logico). In quanto la decisione si rapporta alla sua provenienza, essa è la liberazione *dalle* presupposizioni che devono essere deposte prima di entrare nella scienza; in quanto la decisione è la via verso lo scopo, essa è la liberazione *per* la semplicità del pensare o ‘astrazione pura’, che costituisce l’elemento della scienza logica.

La chiarificazione delle forme di astrazione permette di rispondere alla questione se la seconda giustificazione del cominciamento appartenga alla scienza o ne sia la condizione di accesso. Come liberazione dalle presupposizioni, l’atto di astrazione è la condizione di accesso alla filosofia, in quanto esso è altrettanto liberazione per la semplicità del pensare, cioè per l’astrazione pura. L’atto libero del pensante che si decide a filosofare, dunque, non cade nella scienza logica, come determinatezza che abbia la figura di un contenuto, né sta prima della scienza logica, come le presupposizioni infondate o la giustificazione fenomenologica, ma costituisce la soglia di accesso alla scienza, poiché tale soglia è il limite che connette ciò che è prima e ciò che è nella scienza, mentre al tempo stesso li separa. In quanto la decisione di pensare in modo puro li connette, essa è una mediazione (la co-determinazione spirituale del pensare logico) e una riflessione come mutamento di forma o di elemento del pensare; in quanto la decisione li separa, essa è astrazione dalla mediazione e una riflessione come ritrarsi (*sich zurückziehen*) del nostro pensare nell’astrazione pura o semplicità del pensare logico. Questa riflessione, in cui consiste la seconda giustificazione del cominciamento, fa astrazione dal fatto che il puro essere è il risultato di un’astrazione *dalla* mediazione così come dalle riflessioni preliminari sul metodo della scienza, e lascia che il pensare come tale faccia un cominciamento assolutamente immediato⁴⁰³. In conclusione, l’ ‘esposizione semplice di ciò che anzitutto appartiene solo al cominciamento logico’ può essere analizzata in tre aspetti: (i) la *Voraussetzungslosigkeit* di ciò che comincia, (ii) l’inseparabilità di essere e pensare, (iii) la determinazione del cominciamento come base immanente dello sviluppo logico. Il primo aspetto appartiene alla soglia della scienza logica; il secondo aspetto indica l’elemento in cui la scienza si sviluppa dall’inizio alla fine; il terzo aspetto è una

⁴⁰³Cfr. *WdL* 5/104 (90).

determinazione che, alla luce della *Voraussetzungslosigkeit*, non appartiene *anzitutto* a ‘ciò che comincia’, ma alla *determinazione* metodica del puro essere *come* cominciamento ed alla determinazione del cominciamento come base che permane negli sviluppi successivi del pensare logico.

Discutendo del secondo aspetto, Houlgate ha sostenuto tre tesi: (i) l’inseparabilità di essere e pensare (l’elemento logico) costituisce sin dall’inizio il tema o la Cosa che la logica speculativa deve determinare, (ii) la seconda forma di giustificazione del cominciamento è la ‘deduzione trascendentale’ dell’elemento logico, (iii) la deduzione in questione non è intrapresa *nella* scienza logica, ma è *presupposta* dalla scienza⁴⁰⁴. Houlgate identifica due argomenti straordinariamente semplici al centro della cosiddetta ‘deduzione trascendentale’ di Hegel: l’argomento quasi-kantiano e l’argomento quasi-spinoziano. L’argomento quasi-kantiano è quello che comincia con il pensare e la sua tesi suona: il soggetto (il logico) che sospende tutte le presupposizioni ricevute comincia col pensare che il proprio essere è irriducibile (cioè, non riconducibile a qualcosa di diverso dal pensare). L’argomento procede così: *se* il senso della svolta critica di Kant consiste nel fatto che la logica non è più legittimata a presupporre regole del pensiero, ma può solo presupporre il semplice essere proprio del pensiero, *allora* il cominciamento della filosofia speculativa non deve presupporre nulla di determinato, *quindi* esso è costituito dal pensare *come* puro essere. La risposta alla domanda ‘Con che cosa deve cominciare la scienza?’ offre la giustificazione del cominciamento col puro essere, e la risposta è che la scienza deve cominciare col pensiero indeterminato del pensare *come* puro essere.

L’argomento quasi-spinoziano comincia con l’essere. Esso afferma che l’essere è la semplice immediatezza di cui il pensiero è minimamente consapevole. L’argomento è questo: *se* sospendiamo in modo autocritico tutte le presupposizioni sull’essere e sul pensare e ci risolviamo a voler considerare il pensare come tale, *allora* non rimane nient’altro che il pensiero dell’essere come semplice immediatezza di cui il pensiero è minimamente consapevole. Quindi, in virtù della sospensione delle presupposizioni, all’inizio della logica non sappiamo ancora quale significato l’essere *risulterà* avere, ma sappiamo che la struttura dell’essere sarà la struttura del pensiero dell’essere.

⁴⁰⁴Houlgate, (2006), p.129.

I due argomenti danno luogo a due ‘principi’ (*principles*)⁴⁰⁵ che sottostarebbero alla logica: primo, siamo consapevoli dell’essere per la sola ragione che pensiamo (principio quasi-kantiano, secondo cui il pensare è la “condizione” della nostra consapevolezza dell’essere); secondo, il pensare è come minimo la consapevolezza dell’essere stesso (principio quasi-spinoziano). Questi due ‘principi’ convergerebbero nell’unico principio della nuova scienza (la *logica ontologica*): la struttura dell’essere è la struttura del pensiero dell’essere.

Alla luce della risposta alla domanda ‘perché la scienza logica comincia col puro essere?’ e dell’analisi di che cosa è implicato in quella configurazione del limite costituito dalla ‘soglia di accesso’ alla scienza logica, è possibile fare alcune osservazioni sulle tre tesi di Houlgate sopra esposte, e specialmente sulla sua ricostruzione della ‘deduzione trascendentale’ di Hegel.

Circa la prima tesi, occorre fare la seguente precisazione: è vero che la Cosa o il tema (*subject matter*) della logica *non* fuoriesce dall’inseparabilità di essere e pensare, ma la Cosa non è l’elemento logico *come tale*, in cui la scienza si muove, né è definibile sin dall’inizio, ma è l’*auto*-trasformazione dell’elemento logico e da ultimo il vero significato del movimento di autotrasformazione⁴⁰⁶. Riguardo alla terza tesi, è vero che la seconda giustificazione del cominciamento non cade nella scienza come uno dei suoi contenuti e che essa in parte (nell’accenno alla *Grundlage* della scienza) anticipa una determinazione del cominciamento che verrà giustificata solo grazie all’esplicitazione del metodo della scienza; essa non pare, tuttavia, essere *presupposta* dalla scienza (come lo è la giustificazione fenomenologica, che la scienza logica si lascia alle spalle), poiché essa consiste nell’esercizio della *Voraussetzungslosigkeit*, la quale da un lato ‘accompagna’, come ‘consapevolezza’ o co-determinazione spirituale, l’intera scienza logica, e dall’altro risulta essere un procedimento critico di giustificazione circolare di tutte le presupposizioni *proprie* della scienza. Ma la tesi più problematica è quella che caratterizza la seconda giustificazione come una ‘deduzione trascendentale’. Ciò che appare controverso è la ragione della distinzione dei argomenti, e, alla base,

⁴⁰⁵Houlgate (2006), p.130.

⁴⁰⁶Nel trattare del metodo della scienza logica, Houlgate mostra di riconoscere pienamente il carattere autotrasformativo del tema della scienza logica: “the true subject matter of the *Logic* only becomes apparent *through* Hegel’s analysis. It is because the subject matter of Hegelian philosophy is not given at the outset but unfolds itself and emerges in the course of philosophy itself that it has to be presented by means of curious verbal nouns such as “coming-to-self”” (Houlgate, (2006), p.46).

l'opportunità dell'impiego di un'espressione come 'deduzione trascendentale', la quale veicola l'idea di un metodo che sembra compromettere il progetto del pensare libero da presupposizioni.

Come ho detto, Houlgate sostiene che entrambi gli argomenti non appartengono al corso vero e proprio della scienza, ma sono presupposti da essa, e suggerisce così che anche il porsi sulla soglia della scienza (l'atto libero del pensare) sarebbe lo stesso che trovarsi prima della scienza⁴⁰⁷. A mio parere, invece, ciò che sta prima della o dinanzi alla scienza non è la seconda giustificazione della sezione sul cominciamento, ma la critica, contenuta nell'Introduzione generale alla *Scienza della logica*, ai pregiudizi condivisi dalla logica formale e dalla coscienza ordinaria⁴⁰⁸. Dopo essere passata attraverso la rassegna della concezione antica e di quella moderna sul pensare, l'approssimazione al punto di vista da cui la scienza logica deve essere considerata culmina con la descrizione dell'elemento logico, contenuta nella Partizione generale, e con la precisazione che il concetto della logica offerto dall'Introduzione (la logica come scienza del pensare puro, che ha come suo principio l'elemento logico) è nell'Introduzione solo una presupposizione, che può da ultimo venire giustificata solo nella scienza, cioè dallo sviluppo che ha luogo all'interno dell'elemento logico.

La seconda giustificazione della sezione '*Con che cosa deve cominciare la scienza?*' differisce da una riflessione in senso 'argomentativo' (*räsonierend*) e 'storico' (*historisch*)⁴⁰⁹, poiché essa non è un vero e proprio argomento, avente, poniamo, la *Voraussetzungslosigkeit* o il 'semplice essere proprio del pensiero' (*thought's own simple being*)⁴¹⁰ come premessa di una relazione *ipotetica* 'se-allora', ma è piuttosto l'attuarsi di un'esigenza assoluta o autonoma del pensare di colui che si pone consapevolmente dal punto di vista della scienza: se il pensare ha da essere

⁴⁰⁷Sulla distinzione tra accesso (*Eingang*) alla filosofia e ciò che sta 'prima/dinanzi' (*vor*) alla filosofia, in quanto blocca l'accesso ad essa, si veda il passo dell'Introduzione generale che conclude la critica ai pregiudizi della logica forma e della coscienza ordinaria circa il rapporto tra forma e contenuto della conoscenza: *WdL* 5/37-38 (25-26).

⁴⁰⁸Hegel identifica tre presupposizioni infondate: (i) l'autosussistenza della materia del conoscere ("un mondo bell'è compiuto al di fuori del pensare" *WdL* 5/36 (25)) rispetto alla vuotezza o indeterminatezza della forma; (ii) l'ordinamento assiologico (*Rangordnung*) della relazione forma-materia, per cui l'oggetto ha un primato sul pensare; (iii) il formalismo della certezza di sé (il conscio determinare) del pensare, per cui "anche nella sua relazione con l'oggetto il pensare non giunge, nel suo uscire fuori di sé, all'oggetto, ma questo rimane quale una cosa in sé semplicemente un al di là del pensare" (*WdL* 5/37 (25)).

⁴⁰⁹Cfr. *WdL* 5/35 (24); *Enc.* §25 A.

⁴¹⁰Houlgate (2006), p.129.

completamente libero, cioè se ha da essere scienza, allora esso non può presupporre nulla se non la decisione di voler essere pensare puro (pensare logico). Questa decisione, in quanto è un atto spirituale (un atto del pensare autocosciente)⁴¹¹, esprime il ‘chi comincia’ della scienza logica, mentre il puro essere costituisce il ‘ciò che comincia’. D’altra parte, in quanto la decisione non è solo l’atto di un *singolo* pensatore, ma un atto libero *del* pensare, essa non *fa* il cominciamento nel senso che ‘ciò che comincia’ è *soltanto* un prodotto della decisione, ma nel senso che essa apre o dischiude alla modalità del pensare dello spirito finito la modalità del pensare come scienza (il pensare speculativo), e il pensare come scienza, nel suo cominciamento (sulla sua soglia di accesso), non presuppone nulla se non l’ esigenza di essere pensare puro. Proprio il pensare puro è ciò che *fa* il cominciamento logico.

Per tutte le ragioni già discusse - la critica della presupposizione della separazione tra il pensare e l’essere nell’Introduzione generale alla *Scienza della logica*, la *necessità* fenomenologica dell’emergere del punto di vista della scienza filosofica dal punto di vista del sapere relativo, l’esigenza di attuare il *concetto* della scienza, cioè il concetto del sapere puro - la scienza non ha bisogno di una ‘deduzione *trascendentale*’ per giustificare la “fiducia neo-spinoziana o neo-platonica di Hegel che il pensare possa determinare dall’interno di sé il vero carattere dell’essere”⁴¹². Pertanto, se si vuole parlare di una deduzione dell’elemento logico, essa non sembra poter essere altro che la *Fenomenologia*⁴¹³, che Hegel considera come la produzione del concetto della scienza ad opera dell’esperienza della coscienza. A ben vedere, tuttavia, il concetto hegeliano di deduzione non è definito una volta per tutte dalla *Fenomenologia*. Se è vero che Hegel, da un lato, mantiene la concezione kantiana della ‘deduzione’ come giustificazione del punto di vista della filosofia, dall’altro egli spoglia il concetto di deduzione del carattere trascendentale, che esso ha in Kant, e lo interpreta nel senso fichtiano di ‘genesi’. Ma in Fichte, o almeno nel Fichte della prima esposizione jenesse della *Dottrina della scienza*,

⁴¹¹Houlgate sembra esprimere il carattere spirituale del pensare che co-determina il pensare puro col termine *awareness* (consapevolezza): “we are aware of being for no other reason than that we *think*; thought is thus the “condition” of our awareness of being” (Houlgate, 2006, p.130). È un peccato, però, che Houlgate usi a volte in modo generico il termine *thought*, laddove invece sarebbe cruciale distinguere tra attività (*thinking*) e prodotto (*thought*), qualificare esplicitamente la modalità del *thinking* di volta in volta in esame, e discernere se *thought* denoti una determinazione di pensiero del pensare logico (per esempio, il pensiero del puro essere nel senso di un genitivo soggettivo, il puro essere che nel complesso del metodo risulta essere un pensiero determinato) o un ‘pensiero consapevole’, il *nostro* pensiero *del* puro essere (genitivo oggettivo).

⁴¹²Houlgate (2006), p.129.

⁴¹³Cfr. *WdL* 5/43 (30).

il concetto di ‘genesi’ è inteso come una storia pragmatica dello spirito umano e risulta sempre connesso con il metodo di una filosofia trascendentale, consistente nell’espone le condizioni non-empiriche di possibilità delle azioni mediante le quali la coscienza finita (o l’Io reale) determina e deve determinare se stessa ed il mondo che la circonda.

Nel pensiero di Hegel, invece, la genesi mostra di avere principalmente due significati, in nessuno dei quali essa viene associata ad un metodo *trascendentale*, al quale Hegel imputa di portare permanentemente con sé la categoria di condizionamento e di essere limitato ad una concezione formalistica del pensare⁴¹⁴. Il primo significato di genesi corrisponde alla *Fenomenologia* come ‘storia scientifica della coscienza’⁴¹⁵, ed il metodo di questa storia (ciò che fa di essa una storia *scientifica*) non è l’esposizione di condizioni assolutamente certe e non empiriche di possibilità dell’esperienza, ma nell’esaminare in una successione dialettica la dissoluzione delle certezze della coscienza finita ad opera dell’esperienza resa necessaria da quelle stesse certezze (cioè dai criteri con cui di volta in volta la coscienza stabilisce *per sé* ciò che essa prende per vero). Il secondo significato di genesi è pertinente al punto di vista della filosofia speculativa ed è connesso con l’antico significato aristotelico di genesi come ‘generazione’, cioè come processo di tutto ciò che ha un inizio, uno sviluppo e una fine. Ma questo significato antico di genesi conosce altrettanto una profonda trasformazione, in quanto esso perde il riferimento privilegiato alla sfera del mutamento delle sostanze fisiche e viene riformulato all’interno della concezione idealista del processo del pensare oggettivo. Alla luce del secondo significato di genesi, non solo l’elemento logico *ha* una genesi, ma *è* una genesi, in quanto produce spontaneamente tutte le forme pure dell’inseparabilità di pensare ed essere. L’espressione ‘deduzione dell’elemento logico’, quindi, contiene non soltanto un genitivo oggettivo (in base al primo significato di genesi) ma anche un genitivo soggettivo, nella misura in cui la deduzione in questione non significa altro che l’avanzamento del pensare logico e da ultimo la produzione del concetto della scienza dall’interno della scienza stessa. Poiché l’avanzamento logico assume la figura di uno *sviluppo* del pensare concettuale e il pensare logico non viene limitato alla posizione di qualcosa come possibile, neanche il secondo significato di genesi è compatibile con un metodo trascendentale, che faccia del

⁴¹⁴Cfr. *WdL* 5/60-61 (46-47); *Enc.* §§ 42 Z, 60 Z.

⁴¹⁵*Enc.* (1817) §36 A; cfr. *Enc.* (1830) §25 A.

pensare concettuale la ‘condizione di possibilità’ del pensiero del puro essere o viceversa.

Ho cercato di chiarire le due ragioni principali per cui la seconda giustificazione della sezione ‘Con che cosa deve cominciare la scienza?’ non può essere una deduzione trascendentale dell’elemento logico: (i) l’ ‘esposizione semplice’ del cominciamento logico non è l’esposizione di un argomento ma di un atto libero del pensare; (ii) il concetto di deduzione acquista in Hegel un significato che lo rende incompatibile con la qualificazione di ‘trascendentale’⁴¹⁶. La giustificazione dell’elemento logico, dunque, non è semplicemente presupposta dalla scienza logica, ma piuttosto essa è presente *prima* della scienza, sulla *soglia di accesso* alla scienza e *lungo l’intero corso* della scienza. Se viene meno la necessità di un argomento trascendentale, risulta messa in discussione anche la sua articolazione in un argomento quasi-kantiano e in uno quasi-spinoziano, poiché diventa problematica la tesi che la ragione della distinzione tra i due argomenti consiste nel fatto che l’uno comincia dal pensare conscio (la ‘consapevolezza’ di pensare) e l’altro dal pensiero dell’essere. Ciò che appare lontano tanto da Kant quanto da Spinoza, e che invece sembra porre Hegel in maggiore affinità con il dubbio universale di Cartesio, è la *Voraussetzungslosigkeit*, che funge da unica e vera ‘premessa’ sia dell’argomento quasi-kantiano sia di quello quasi-spinoziano. L’argomento ‘quasi-kantiano’ non è kantiano, poiché per Kant il *nostro* pensare è condizione costitutiva della nostra consapevolezza di *oggetti di un’esperienza possibile*, non del semplice essere. L’argomento ‘quasi-spinoziano’ non è spinoziano, poiché la filosofia di Spinoza non comincia con il pensiero del puro essere, ma da quello della sostanza, e il vero carattere di tutto ciò che è non è determinato ‘dall’interno’ (*from within*) del pensare, poiché sia l’essere sia il pensare sono compresi dall’interno della sostanza come potenza che si esprime in infiniti attributi e in infiniti modi⁴¹⁷.

⁴¹⁶Si deve riconoscere che Houlgate ha buona cura di distinguere la deduzione trascendentale di Kant da quella di Hegel e di mettere tra virgolette l’espressione ‘deduzione trascendentale’ in riferimento a Hegel. Ma, allora, considerata la critica che altrove Houlgate porta ad ogni ‘approccio quasi-trascendentale’ al problema del significato dell’essere, viene da domandarsi perché Houlgate abbia bisogno di introdurre anzitutto il concetto di una deduzione *trascendentale* e di ricorrere poi all’espedito di mettere tra parentesi la validità del concetto così introdotto.

⁴¹⁷Per una discussione dei problemi in gioco nello spostamento dal pensare come attributo di una sostanza al pensare come soggettività pervasiva (che comprende se stessa, l’essere, e l’unità di essere e pensare) e in generale per il confronto tra la critica hegeliana degli attributi e il tentativo spinoziano di concedere equal valore sia alla reale diversità degli attributi sia alla loro identità concreta con la sostanza, si veda lo studio di Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, §3, (2008), pp.77-111.

Se si vuole concedere che l' 'argomento *quasi-kantiano*' esprima un principio, questo consisterà nella destinazione all'*auto-critica* radicale del pensare logico, cioè nell'esigenza che il procedimento della scienza logica indaghi la natura del suo operare e le sue proprie presupposizioni. Se si vuole ammettere che l' 'argomento *quasi-spinoziano*' sia riconducibile ad un principio spinoziano, questo sarà espresso dal rapporto di *immanenza* tra il finito e l'assoluto e dall'idea che il pensare (come il soggettivo, il sapere, il Concetto per sé) e l'essere (come l'oggettivo, il saputo, il Concetto in sé) non siano sfere che escludono a vicenda ma momenti di un *unico processo*⁴¹⁸. A mio avviso, è possibile preservare una distinzione tra i due 'argomenti' solo se si cambia la loro collocazione nel testo della *Scienza della logica* e si rinuncia a farne due versioni di un'identica deduzione trascendentale dell'elemento logico, ciascuna delle quali *inizia* ora dall' uno ora dall'altro dei 'momenti' dell'elemento logico. L'argomento *quasi-kantiano*, collocabile nell'Introduzione generale, *parte* dall'idea che occorre criticare i punti di vista da cui il pensare è stato considerato dalla logica formale e dalla logica trascendentale, e *conclude* per la necessità di porsi dal punto di vista dell'elemento logico (l'unità vivente di essere e pensare). L'argomento *quasi-spinoziano* è collocabile corrisponde invece alla seconda giustificazione della sezione 'Con che cosa deve cominciare la scienza?' e di esso non si può dire che comincia *da un estremo*, poiché esso *fa un cominciamento* che è l'unità indissolubile di pensare ed essere. La necessità dell'argomento *quasi-kantiano* è *räsonierend* e *historisch*, in quanto ha la funzione di *introdurre* la coscienza filosofica moderna al cominciamento della scienza, mentre la necessità dell'argomento *quasi-spinoziano* è quella di esprimere un 'cominciamento' (*Anfang*) che sia insieme anche un 'principio' (*Prinzip*).

Sulla base della delucidazione degli aspetti di astrazione implicati nell'esposizione semplice del cominciamento e della discussione della sua interpretazione da parte di Houlgate, posso rispondere in breve alle rimanenti domande relative al nesso tra *Voraussetzungslosigkeit* e astrazione.

La sesta domanda è se pensare il puro essere come 'ciò che comincia' sia una presupposizione. La mia risposta è che il pensiero del cominciamento è il prodotto di

⁴¹⁸Naturalmente, sulla natura di tale processo e sui caratteri dell'immanenza del processo nei suoi 'effetti' o 'momenti' si giocano tutte le differenze fondamentali tra l'ontologia di Spinoza e la filosofia speculativa di Hegel.

una consapevolezza o *Nachdenken* riguardo al puro essere e pertanto esso determina il pensiero del tutto indeterminato del puro essere. Tale determinazione, nel puro essere, è in effetti ancora solo una presupposizione. Ma la domanda diventa a questo punto se si tratti di una presupposizione infondata o razionale (cioè, propria al pensare che determina se stesso in modo libero). La risposta a questa domanda è che le presupposizioni infondate sono i tentativi di fare il cominciamento con determinazioni concrete ed esterne al pensare come tale, mentre pensare il puro essere *come* cominciamento assoluto è una presupposizione propria del pensare logico e la sua razionalità viene esplicitata dalla riflessione finale sulle determinazioni del metodo (il cominciamento, l'avanzamento, la fine), nella quale viene mostrata retrospettivamente la *necessità* di cominciare col puro essere: “il metodo della verità sa il cominciamento come un imperfetto, poiché esso è il cominciamento, ma al tempo stesso il metodo sa questo imperfetto in generale come un necessario, poiché la verità è soltanto il venire-a-sé attraverso la negatività dell'immediatezza”⁴¹⁹. Col puro essere il pensare logico *fa* il cominciamento, mentre nel metodo il pensare logico *sa* anche *perché* esso non poteva cominciare diversamente da come ha cominciato e *determina* ‘ciò che comincia’ *come* un primo non oltrepassabile nell'andamento del pensare (criterio della derivazione) e come base nella quale è presente implicitamente (in sé) o presupposto il Concetto (criterio dello sviluppo).

La quinta domanda chiede come possa ‘ciò che comincia’ essere il *risultato* di un'astrazione da tutto ed essere al tempo stesso semplice e ‘libero da presupposizioni’. La risposta richiede di prestare attenzione a cosa significa astrarre e di distinguere a questo proposito (i) la modalità spirituale dell'astrazione che accede direttamente al punto di vista della scienza logica (astrarre *dalle* presupposizioni dello spirito finito), (ii) la modalità spirituale che accompagna, o meglio è consapevole dell'astrazione logica (muoversi *in* pure astrazioni), (iii) l'astrazione come modalità propria del pensare logico, in quanto esso avanza o si determina ‘in sé e per sé’, ossia senza sostrati sensibili, e di ogni determinazione pura di pensiero. Per il soggetto che astrae da tutte le presupposizioni ricevute su cosa significa pensare e da ogni ente finito, il puro essere appare come un *risultato*, e quindi come un che di mediato. Tuttavia, in quanto il

⁴¹⁹WdL 6/571 (954-55): “die Methode der Wahrheit weiß den Anfang als ein Unvollkommenes, weil er Anfang ist, aber zugleich dies Unvollkommene überhaupt als ein Notwendiges, weil die Wahrheit nur das Zu-sich-selbst-Kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist”.

cominciamento della scienza ha da essere radicalmente ‘libero da presupposizioni’, il ricordo che esso è il risultato di un’astrazione deve venire lasciato dietro la soglia della scienza, poiché presso questa soglia la riflessione del pensatore si decide a voler considerare il pensare come tale e a lasciare che esso giunga da sé (in virtù della sua spontaneità) a legittimare o meno le presupposizioni di cui il pensatore ha sospeso la validità. Ma anche il ‘lasciare indietro’ è un astrarre, dunque la *Voraussetzungslosigkeit* è compiuta solo quando noi astraiano anche dalla prima astrazione e nel fare ciò smettiamo di pensare il puro essere *come* il prodotto della *nostra* astrazione da ciò che ‘essere’ ordinariamente significa (poniamo, essere determinato, qualcosa, natura, e quant’altro). In questo modo, nel deciderci a pensare in maniera libera da presupposizioni e nel realizzare il secondo livello di astrazione, il nostro pensare perviene ad un’astrazione completa o autoriferita, la quale si manifesta in due modalità: la prima è la modalità spirituale, per cui l’astrarre realizza il suo significato di lasciare consapevolmente qualcosa al di fuori della nostra consapevolezza quando astrae anche da sé come astrazione da altro (prima astrazione); la seconda è la modalità logica o l’astrazione pura, che consiste nella semplicità del pensare come tale ed è dischiusa dalla modalità spirituale dell’astrazione⁴²⁰.

La quarta, la terza e la seconda domanda sono da ricondurre al problema se la *Voraussetzungslosigkeit* appartenga propriamente a ‘ciò che comincia’, o al pensatore (‘chi comincia’), o a entrambi, e se appartenga loro secondo lo stesso significato. Come ho detto, la decisione di voler considerare il pensare come tale segna un mutamento del pensare: l’innalzamento del pensare dalla forma del pensare fenomenico o finito alla

⁴²⁰Per la discussione dei due livelli di astrazione coinvolti nel cominciamento logico e la critica alla necessità di compiere una terza astrazione e così via all’infinito (astrarre da ciò che accade veramente quando astraiano dal fatto che stiamo astraendo dalle nostre concezioni ordinarie dell’essere), si veda Houlgate (2006), pp.87-93. In particolare, Houlgate spiega ciò che ho chiamato l’autoriferimento dell’astrazione nel modo seguente: “[A]bstracting by its very nature is the activity of leaving something out and ignoring it. Yes, we engage in the act of abstracting when we suspend the idea that we are abstracting; but precisely for that reason what we do is *leave out of consideration* the fact that we are abstracting. That is what it *means* to abstract. The act of abstraction does not have to be infinite [...] because it can suspend and set to one side its own consciousness of itself” (p.91). Houlgate insiste soprattutto sull’astrazione come modalità spirituale, e precisamente come condotta consapevole del filosofo che concentra l’*attenzione* sul contenuto di ciò che è stato stato astratto, mentre la distoglie dal complesso di presupposizioni storiche ed ermeneutiche che rendono possibile la derivazione pura delle categorie. Per parte mia, ho cercato di mostrare come l’astrazione abbia anche una connotazione (la semplicità del pensare) che ha a che fare con la modalità logica *come tale* e con le determinazioni di pensiero, in quanto formano un ‘regno di ombre’ o pure astrazioni. Per uno studio che analizza in modo raffinato il significato di astrazione all’interno della relazione tra universale e particolare, si veda Trisokkas (2012), cap.6.

forma del pensare filosofico. Questo innalzamento non significa per l'attività del pensatore perdere ogni consapevolezza e diventare qualcosa di altro (poniamo, l'elemento logico), ma piuttosto portare a consapevolezza, nella forma della scienza, l'elemento logico che egli, così come in generale ogni figura dello spirito finito, si limita a presupporre, fin tanto che tale elemento opera in modo inconsapevole. Non l'elemento logico, ma lo studio scientifico dell'elemento logico da parte dello spirito finito *ha* presupposizioni (storiche ed ermeneutiche), la cui validità o verità deve venire giustificata nel corso dello studio che esse rendono possibile. Se il sapere o portare a coscienza l'elemento logico ne è l'espressione spirituale e questa espressione ha da essere scienza filosofica, il sapere deve essere libero dalle presupposizioni dello spirito finito e dunque non può trattare l'elemento logico come una presupposizione. Ma l'unico modo che il sapere ha di non rapportarsi all'elemento logico come a una presupposizione è astrarre dalle forme sensibilmente concrete in cui esso appare come operare inconscio, rinunciare alla separazione tra forma e contenuto che è propria del sapere relativo, e decidersi a voler considerare il pensare come tale, cioè né come un prodotto del sapere soggettivo né come uno schema di riferimento presupposto ad esso, ma come attività originaria che produce tutti i suoi contenuti e indaga le presupposizioni che essa si dà.

La *Voraussetzungslosigkeit* della scienza logica appartiene sia al sapere (la consapevolezza di chi scrive e di chi legge la scienza) sia al pensare logico, in quanto lo scopo del sapere è rendere trasparente il *Nachdenken* proprio del pensare logico, cioè il processo in cui una forma (il pensare come pura attività) produce il suo contenuto (il pensare come pensieri puri) restando presso di sé. Nella decisione del pensatore che accede alla scienza logica, 'volar considerare il pensare come tale'⁴²¹ e 'volar pensare in modo puro'⁴²² sono uno e lo stesso, nel senso che *Wissen* e *Denken als solches* coappartengono all'unità concreta dell'elemento o pensare logico. Nel corso della scienza logica, la *Voraussetzungslosigkeit* del sapere si esplica nelle peculiari forme di

⁴²¹WdL 5/68 (55). L'enfasi sul verbo 'considerare' è mia.

⁴²²Enc.§ 78 A; nel paragrafo §36 dell'*Enciclopedia* del 1817 viene detto che "la scienza non presuppone nulla se non che essa vuole essere pensare puro" (*die Wissenschaft aber nichts voraussetzt, als daß sie reines Denken seyn wolle*). (cfr. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, unter Mitarb. Von H.-C.Lucas u. U.Rameil, hrsg. von W.Bonsiepen u. K.Grotsch, *Gesammelte Werke*, Bd.13, Meiner, Hamburg, 2000, p.34).

passività e di attività del filosofare come *Nachdenken* o *philosophisches Denken*⁴²³; la *Voraussetzungslosigkeit* del pensare come tale consiste nel processo mediante cui la derivazione diventa sviluppo, cioè la ‘linea dell’avanzamento scientifico’ fa di sé un ‘circolo’⁴²⁴ in cui il pensare logico risulta cominciare e concludere con sé ad opera di se stesso. Nel cominciamento, la *Voraussetzungslosigkeit* di ‘chi comincia’ significa la modalità spirituale sopra considerata della doppia astrazione; la *Voraussetzungslosigkeit* di ‘ciò che comincia’ è la sua natura puramente astratta o assoluta (libera da ‘determinazione’, in quanto non presenta una relazione di distinti).

Questa delucidazione contiene implicitamente la risposta alla prima domanda, se il cominciamento logico sia ‘ciò che comincia’ (cioè il puro essere) o l’‘atto libero del pensare’. La risposta, chiaramente, è che non è necessario formulare una tale alternativa e che il cominciamento logico, in quanto è il cominciamento della *scienza* filosofica, è l’unione di entrambi gli aspetti. Vale la pena, nondimeno, commentare una differenza tra l’esposizione semplice del cominciamento nella sezione ‘Con che cosa deve cominciare la scienza?’ della *Scienza della logica* e l’esposizione del cominciamento della filosofia con il ‘libero atto del pensare’ nel paragrafo §17 dell’introduzione all’*Enciclopedia*.⁴²⁵ Nella versione del 1831 della sezione “*Con che cosa deve cominciare la scienza?*” si trovano esposti chiaramente i due aspetti: l’aspetto soggettivo-spirituale del pensare logico nel suo cominciare, cioè la decisione di voler considerare il pensare come tale (corrispondente all’ ‘atto libero del pensare’), e l’aspetto puramente oggettivo di questo cominciare (ciò che comincia è il puro essere). Nel paragrafo §17, invece, l’accento cade pressoché esclusivamente sulla caratterizzazione del cominciamento come ‘atto libero del pensare’, mentre solo per inciso viene fatto un accenno al primo concetto della scienza. Chi ha già letto la *Scienza della logica* può certamente riconoscervi il puro essere, ma l’accento non contiene una denominazione di ciò che comincia. Esso, piuttosto, contiene una caratterizzazione *metodologica* del primo concetto della scienza: “poiché esso (*scil.* il primo concetto della scienza) è il primo, contiene la separazione, per cui il pensare è oggetto per un soggetto filosofante, che per così dire è esterno”. Questa separazione costituisce ciò che Hegel, nello stesso paragrafo, chiama una ‘presupposizione soggettiva’.

⁴²³ *Enc.* § 238 Z.

⁴²⁴ *WdL* 5/71 (57)

⁴²⁵ Il paragrafo in questione si trova nella seconda (1827) e nella terza (1830) edizione dell’*Enciclopedia*.

Nel discutere i tre tipi di presupposizioni coinvolte nella posizione del problema ontologico, ho cercato di specificare il significato dell'espressione 'presupposizione soggettiva'. L'accento alla separazione non è l'espressione semplice di ciò che è semplice, ma l'esposizione di come la scienza appare in ciò che è il primo e il semplice. Tale accento, pertanto, è 'metodologico' nel senso che attiene propriamente alla trattazione del metodo della scienza, ed infatti corrisponde con precisione a ciò che viene detto sul rapporto tra il concetto della scienza e il pensiero del puro essere in uno degli ultimi passaggi del capitolo conclusivo della *Scienza della logica*: "presso l'essere, cioè presso il cominciamento del suo [*scil.* della scienza logica] contenuto il concetto della scienza appare come un sapere esteriore al cominciamento in una riflessione soggettiva"⁴²⁶.

Ci si può chiedere per quale ragione nell'introduzione all'*Enciclopedia* ciò che viene enfatizzato non è 'ciò che comincia' ma l'atto del cominciare, per cui l'espressione 'cominciamento' nel paragrafo §17 designa effettivamente la decisione dello spirito finito di 'porsi dal punto di vista in cui il pensare è per sé e quindi produce e dà a se stesso il suo oggetto'. L'enfasi sull'atto indica forse solo una questione stilistica? O è in gioco un mutamento della concezione della filosofia? Da un lato, penso che interrogarsi sulla differenza di enfasi non sia da liquidare come una questione artificiale (sollevata a bella posta dall'interprete) od oziosa (un cavillo che forma l'oggetto di interesse per i soli filologi); dall'altro, penso che l'avvicinarsi della pubblicazione dei testi in esame in un lasso di tempo molto ristretto, corrispondente agli ultimi quattro anni della vita di Hegel, e la loro comune insistenza sul tema della decisione di voler pensare in modo puro sconsigliano come del tutto azzardata ogni ipotesi di 'mutamento di concezione'.

Ritengo che la risposta debba ricorrere al principio interpretativo della contestualizzazione sistematica. Nella sezione 'Con che cosa deve cominciare la scienza?' viene sì detto che è in discussione il cominciamento *filosofico*, ma il testo deve fornire al tempo stesso l'introduzione alla dottrina dell'essere, ed è dunque soprattutto orientato verso la giustificazione del cominciamento *logico*. L'introduzione all'*Enciclopedia*, invece, vuol essere esplicitamente un'introduzione all'intero sistema della filosofia, e l'essenziale dell'intero non è la circolarità tra il primo e l'ultimo della

⁴²⁶WdL 6/572 (956): "Bei dem *Sein*, dem Anfange ihres [*scil.* der logischen Wissenschaft] *Inhalts* erscheint ihr Begriff als ein demselben äußerliches Wissen in subjektiver Reflexion".

scienza logica (almeno come scienza prima), ma la circolarità tra il primo e l'ultimo della 'filosofia' (come scienza dell'Idea in tutte le sue manifestazioni principali), tra lo spirito finito che porta a coscienza la sua infinità decidendosi a filosofare e lo spirito assoluto come 'Idea della filosofia', tra il cominciamento come 'concetto della scienza'⁴²⁷ e il risultato della scienza come attività di 'giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno ed al suo appagamento'⁴²⁸, tra la scienza logica come verità pura (l'Idea logica come modalità universale dell'Idea assoluta) e la scienza logica come verità ultima o 'Idea della filosofia' (il sapere dell'Idea assoluta). In virtù di queste forme di circolarità, che devono mostrarsi nell'esposizione enciclopedica, nel paragrafo §17 Hegel si spinge fino ad affermare che il cominciamento che la filosofia deve fare non ha una necessità strutturale o inerente alla natura del cominciamento filosofico, ma una necessità relativa al soggetto che si decide a filosofare.

Ci si potrebbe chiedere, però, se la differenza tra la trattazione del cominciamento nella *Scienza della logica* e quella dell'Introduzione all'*Enciclopedia* consista davvero nel fatto che la prima afferma una necessità assoluta, mentre la seconda una necessità relativa del cominciamento. La tesi che sostengo in risposta a questa domanda è che il carattere relativo della necessità del cominciamento non è alternativo al carattere assoluto della sua necessità, ma è piuttosto integrato in esso, poiché ciò rispetto a cui il cominciamento è relativo non è, in ultima analisi, una 'condizione' (trascendentale, esistenziale, discorsiva) ma un unico processo assolutamente necessario (l'Idea assoluta). La necessità dell'atto libero risulta essere *relativa* non in quanto sta in una relazione di condizionamento, ma in quanto sia la

⁴²⁷Enc.§17. Quando in questo paragrafo Hegel parla di 'concetto della scienza', egli non si riferisce al concetto di scienza che sorge dall'interno della scienza come suo *risultato*, ma al punto di vista in cui il pensare si dà liberamente il proprio oggetto. Questo punto di vista è, da un lato, il 'sapere puro' come risultato del cammino fenomenologico, e, dall'altro, è la disponibilità a sospendere consapevolmente la validità o pretesa di verità delle presupposizioni dello spirito finito e a lasciare che il pensare come tale ponga liberamente il suo oggetto e ricostruisca progressivamente le presupposizioni da cui era stata fatta inizialmente astrazione.

⁴²⁸Enc.§17: "Dies ist sogar ihr [*scil.* der Wissenschaft] einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen" (TW 8/63). La differenza tra 'concetto della scienza' e 'concetto del concetto' o 'concetto che comprende se stesso' si arricchisce, alla fine della terza edizione dell'*Enciclopedia*, della differenza tra 'concetto della filosofia' (§574) (la circolarità tra elemento logico ed elemento spirituale, per cui il primo ha assunto forme logico-reali ed è diventato un risultato della scienza come elemento spirituale, mentre, viceversa, l'elemento spirituale ritorna all'elemento logico come nel luogo in cui esso si innalza al suo principio puro) e 'Idea della filosofia' (§577), in cui l'elemento logico è non più solo un estremo (un cominciamento o un risultato) rispetto ai processi di mediazione interni all'Idea ed alla loro esposizione nella scienza, ma è il termine medio di tali processi, e questo medio è risultato essere la figura dello spirito assoluto (sapere dell'Idea assoluta).

separazione del pensare-oggetto dal pensare soggettivo del filosofo sia l'immediatezza (assenza di un 'fondamento') e singolarità (insostituibilità) dell'atto con cui il soggetto comincia a filosofare sono *Erscheinungen* contingenti a cui l'Idea assoluta, in virtù di se stessa, si determina, e che essa determina ulteriormente, nei tre sillogismi finali della scienza, come *Erscheinungen* dell'Idea della filosofia.

La concettualizzazione della necessità in termini di causazione immanente può fornire un criterio d'orientamento per distinguere la necessità assoluta da quella relativa: l'assolutamente necessario è tutto ciò che è completamente autoesplicativo o causa di sé, il che significa, positivamente, che la sua l'essenza implica la (è condizione sufficiente della) sua esistenza, e, negativamente, che l'assolutamente necessario non dipende da altro, in quanto non ha una causa esterna che spieghi perché esso esista; il relativamente necessario, invece, è tutto ciò la cui essenza (individuale) non implica o assicura l'esistenza ed è qualcosa della forma 'se p è dato, allora q è necessario', dove le lettere 'p' e 'q' sono segni che denotano la relazione di esteriorità tra le condizioni e la cosa che esiste a partire da tali condizioni. La necessità assoluta è la modalità d'essere di ciò che ha una potenza o efficacia causale infinita, mentre la necessità relativa è la modalità d'essere di tutto ciò che è finito ed insieme, perciò, la base logica di modalità di spiegazione di scienze empiriche.

Qual è il rapporto che questa chiarificazione del nesso causale ha con la necessità del cominciamento filosofico? La *necessità assoluta* del cominciamento viene espressa dal congiungersi della *Voraussetzungslosigkeit* dell'atto libero di decidersi a filosofare con la *Voraussetzungslosigkeit* del metodo assoluto, cioè con quella via che costruisce se stessa e sa perché non può cominciare altrimenti da come ha cominciato. Ciò significa che l' 'esistenza' del cominciamento, intesa come l'azione di fare il cominciamento, segue immediatamente dalla natura o 'essenza' del cominciamento, vale a dire dalla modalità del pensare 'libero da presupposizioni'. Che cosa significhi l'essenza del pensare 'libero da presupposizioni', non può venire espresso da una definizione o da affermazioni che attribuiscono un complesso di proprietà ad un oggetto (il preteso portatore delle proprietà), ma può soltanto venir *mostrato* dal corso del pensare stesso, da cui il cominciamento trae la giustificazione. Verso la conclusione del prossimo capitolo si tenterà di chiarire in qual senso la *Voraussetzungslosigkeit* dell'atto

libero del cominciare comports che esso sia al contempo assolutamente necessario e contingente.

Capitolo 7. Seconda domanda del metodo: Come avanzare ‘oltre’ il puro essere?

VII.1 Avanzamento come problematizzazione immanente

La discussione della sezione ‘Con che cosa deve cominciare la scienza?’ è stata considerata alla luce di una problematizzazione della *forma* dell’ontologia come *scienza*. La problematizzazione è consistita nel tentativo di rispondere ad una domanda: perché il progetto di un’ontologia libera da presupposizioni deve cominciare con l’astrazione assoluta del puro essere, invece di cominciare con l’analisi dei modi in cui pronunciamo giudizi, da una classificazione di entità note in domini di oggetti, o da una fenomenologia dei rapporti che la coscienza intrattiene con ciò che le si fa incontro innanzitutto e per lo più (l’ambito di ciò che Aristotele chiamava il ‘primo per noi’)?

La problematizzazione svolta finora, però, è suscettibile di aprire ad una nuova domanda: quando anche fosse stata stabilita la necessità assoluta del puro essere, è sufficiente il puro essere a costituire il *contenuto* dell’ontologia come scienza? Sembra che la risposta non possa essere altro che ‘no’. L’espressione ‘essere, puro essere – senza alcuna ulteriore determinazione’ è talmente povera da non essere neanche una proposizione che possa aspirare ad essere l’unico testo basilare dell’ontologia. Ma la problematizzazione messa in atto dal cominciamento è così radicale da sfidare l’idea stessa che vi sia qualcosa come una scienza dell’essere e che tale scienza debba articolarsi in una concatenazione di proposizioni. Essa, inoltre, sfida anche il tentativo di interpretarla nei termini della differenza forma e contenuto della scienza. Precisamente, essa ci vieta un’incoerenza tra ‘fare’ e ‘dire’: tra il fare un cominciamento libero da presupposizioni e il dire che il cominciamento presuppone o assume come nota nella scienza problematizzata (l’ontologia) la differenza tra forma (cioè, il sapere libero o pensare concettuale) e contenuto (le determinatezze dell’essere).

La problematizzazione del cominciamento, dunque, mette in questione la necessità di formulare la domanda ‘come il pensare avanza dal puro essere?’. Perché ci dovrebbe essere in primo luogo qualcosa come un ‘avanzamento’ oltre il puro essere? E come è possibile per il pensare avanzare senza presupporre un fine di questo avanzare, senza un significato da ricercare? Che senso ha fare un primo passo (cominciare) e procedere passo per passo (avanzare) senza sapere cosa si cerca e come procedere per cercarlo? Tutte queste domande sono importanti, poiché chiamano l’attenzione sul

nesso performativo tra domandare e cercare (domandare significa cercare, perciò non posso cercare cosa significa domandare senza formulare domande e non posso domandare cosa significa cercare senza essere *ipso facto* coinvolto in un cercare), sulla costituzione finita del cercare, dovuta alla successione finita dei passi e alle presupposizioni da cui e in cui si muove chi cerca, sulla natura del suo orientamento (se la ricerca abbia un fine, e quale sia questo fine), e infine sulla necessità di distinguere tra un'indagine sul significato dell'essere e una scienza dell'essere, con la pretesa di trasmettere in base ad un metodo la certezza da un principio alle sue conseguenze.

Metterò ora da parte le domande che riguardano il cercare e la differenza tra 'indagine' e 'scienza' (modellata sullo schema della consequenzialità geometrica), in quanto esse hanno ricevuto già in parte una chiarificazione nella precedente discussione dello scetticismo, così come delle differenze tra scienze finite e scienza filosofica, ed in parte la riceveranno una volta che la chiarificazione di cosa significhi 'avanzare' mostri l'inseparabilità di autocritica e sistema nell'idea hegeliana di scienza. Intendo tornare, invece, alla domanda 'Come avanza il pensare dal puro essere?'.

Affinché questa domanda non equivalga alla posizione di un problema che implichi presupposizioni ingiustificate, occorre che la problematizzazione del cominciamento acquisisca una certa direzione. Occorre, in altre parole, che la problematizzazione si comunichi dalla domanda 'Perché il puro essere?' alla domanda 'Perché non solo il puro essere? Perché oltre il puro essere?'. Ma il comunicarsi della problematizzazione non può essere un semplice collegamento che la riflessione estrinseca di chi si pone le domande stabilisce tra un punto di partenza e un punto di arrivo prefissati. La problematizzazione si comunica quando la direzione centrifuga del pensare, vale a dire le riflessioni negative volte a tenere lontane dalla semplicità del cominciamento modalità di cominciare più complesse del puro essere, si converte in una direzione centripeta, in cui al pensare riflessivo (*Nachdenken*) del filosofo non rimane altro che stare a vedere il puro essere o il vuoto pensare, in cui il pensare come tale, nel suo cominciamento, si risolve. La direzione centrifuga indica la restrizione al semplice liberamente assunta dal pensare riflessivo. La 'restrizione al semplice' comporta di dire 'sì' ad attuare una via ed escludere o dire 'no' ad altre, una volta che le loro presupposizioni siano note. La direzione centripeta non significa altro che la strada affermativa implicata dalla restrizione. La strada affermativa, nel suo apparire iniziale,

prende per il soggetto la formula di un postulato, inteso come l'esigenza o la richiesta di compiere un atto. Questo postulato è il corrispettivo, per il soggetto che ha deciso di filosofare, di ciò che è la 'libertà da presupposizioni' della Cosa stessa: 'attieniti alla Cosa, pensa l'assolutamente semplice e vedi se esso può essere l'inizio e la fine della scienza'.

Proprio nell'attuare questo postulato, il riflettere assiste ad una trasformazione immediata, in forza della quale viene meno la pretesa quasi-parmenidea di far valere il *puro* essere come un che di autosufficiente, che funzioni al tempo stesso da criterio di autosufficienza del sapere: il puro essere, proprio perché non è altro che il puro essere, è vuoto, poiché non possiede nessuna determinazione, è assolutamente astratto, poiché è del tutto scevro o assolto da relazioni (siano esse relazioni interne o relazioni ad altro), non è analizzabile, poiché non è un che di complesso riducibile a elementi più semplici, non è soggetto a spiegazioni (che opererebbero distinzioni tra fondamento e fondato, tra fatti e condizioni di possibilità) ma solo a delucidazioni di significato (cosicché la congiunzione 'poiché' delle frasi precedenti andrebbe intesa sempre come 'nel senso che' e non come 'in base al fatto che'). Ma ciò che è vuoto, senza relazioni, non analizzabile, indefinibile, è *ipso facto* (di fatto, *in der Tat*⁴²⁹), in modo immanente o in virtù di sé, lo stesso che il nulla, non il nulla di qualcosa, ma il nulla irrelativo o indeterminato. Il capovolgimento (*Umschlagen*) immediato del puro essere nel nulla e del nulla nel puro essere è quel movimento semplicissimo che Hegel chiama 'divenire'. L'esposizione che Hegel dà di questo movimento mostra in un medesimo processo la necessità di cominciare con il tener ferma l'astrazione assoluta e l'impossibilità di permanere in tale astrazione, o, che è lo stesso, l'impossibilità che l'astrazione *stia* ferma come una 'struttura', invece di esercitare e subire l'attività che le è propria, cioè il ritrarsi da un concreto (la moltitudine illimitata degli enti empiricamente presenti) e il tenere ferma la separazione dal concreto.

Il divenire mostra, da un lato, quattro caratteri fondamentali del movimento come tale: (i) non c'è movimento senza unificazione di tali che sono contrapposti, vale a dire che il movimento è contraddittorio⁴³⁰; (ii) la contrapposizione è una relazione, e

⁴²⁹WdL 5/83 (70): "Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*".

⁴³⁰WdL 5/113 (99): "Es [*scil.* das Werden] widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist".

questa non è una struttura che c'era già prima del movimento, ma si genera dal e nel movimento⁴³¹; (iii) il movimento è insieme stabile, in quanto gli appartiene una qualche forma, e instabile o 'inquieto', in quanto alla forma appartiene di necessità o spontaneamente la trasformazione, il che implica *ex negativo* il non poter rimanere *solo* uguale a se stessa della forma; (iv) l'instabilità del movimento non mette capo a un annullamento, ma produce risultati, che Hegel chiama concrezioni o nodi di relazioni, e questa concrezione è per il divenire l'essere determinato (*Dasein*)⁴³².

Oltre a questi caratteri, che il corso della scienza logica rivelerà essere imprescindibili per ogni altro movimento che viene derivato in modo immanente dal movimento iniziale del divenire, è importante rilevarne altri tre che invece appartengono unicamente al 'divenire': (i) il movimento riposa o si fonda su la differenza (*Unterschied, Unterschiedenheit*) di essere e nulla⁴³³, ma poiché la differenza è una qualche relazione e non c'è relazione che sorga prima del (cioè, che non sia immanente al) divenire⁴³⁴, essere e nulla sono *distinti* solo *nel* divenire⁴³⁵; (ii) essere e nulla, che si oppongono nel divenire, non stanno realmente in un *rappporto* (*Verhältnis*)⁴³⁶, poiché il rapporto, inteso nel suo rigore logico, costituisce una mediazione ulteriore rispetto alle

⁴³¹WdL 5/112 (98): "Das Werden enthält also Sein und Nichts als *zwei solche Einheiten*, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein als unmittelbar und als **Beziehung** (il grassetto è mio) auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als **Beziehung** (il grassetto è mio) auf das Sein".

⁴³²Mi limito qui ad osservare che la questione di quale sia il primo pensiero concreto della scienza logica è controversa, poiché, in base alle indicazioni offerte dallo stesso Hegel, risultano essere tre i 'candidati' a tale titolo: il divenire, l'essere determinato (*Dasein*), che è il risultato del divenire ossia il divenuto (*das Gewordene*), e l'essenteci (*Daseiendes*) o ente o qualcosa, che formava il concetto primitivo dell'ontologia scolastica. Ritengo che il candidato più adeguato a fregiarsi del titolo di *primo* pensiero concreto sia il divenire, poiché le altre due forme di concreto lo presuppongono. A sostegno di questa tesi, si veda *Enc.* §88 Z.

⁴³³WdL 5/113 (99): "das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben". "[E]s [*scil.* das Werden] beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben".

⁴³⁴Trovo opportuno rinviare all'osservazione di Hegel sulla differenza tra il carattere relazionale del 'non essere' (*Nichtsein*) e il carattere irrelativo del puro 'nulla' (*Nichts*): "Aber es ist zunächst nicht um die Form der Entgegensetzung, d. i. zugleich der *Beziehung* zu tun, sondern um die abstrakte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich, die beziehungslose Verneinung" (WdL 5/84 (71)). Naturalmente, ciò che viene detto del non essere e del nulla vale inversamente anche per la differenza tra l'essere ed il *puro* essere.

⁴³⁵WdL 5/83 (71): "*das Werden*; eine Bewegung, **worin beide unterschieden sind** (il grassetto è mio), aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat". Si veda, inoltre, la critica alla *rappresentazione* del divenire come relazione esterna ad essere e nulla, all'inizio della terza annotazione a essere-nulla-divenire: "*Übergehen* ist dasselbe als Werden, nur daß in jenem die beiden, von deren einem zum anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Übergehen als *zwischen* ihnen geschehend vorgestellt wird. Wo und wie nun vom Sein oder Nichts die Rede wird, muß dieses Dritte vorhanden sein; denn jene bestehen nicht für sich, sondern sind nur im Werden, in diesem Dritten" (WdL 5/97 (83)).

⁴³⁶WdL 5/109 (95): "Es ist daher unzulässig, weiters bestimmte Vermittlungen hier anzuwenden und Sein und Nichts in irgendeinem Verhältnisse zu fassen, - jenes Übergehen ist noch kein Verhältnis".

relazioni che il divenire permette di pensare, e precisamente la relazione essenziale tra determinazioni riflessive, ciascuna delle quali contiene in sé il rinvio al suo altro (la determinazione opposta) e insieme (cioè nel medesimo rapporto) possiede un'autonomia o uno stare per sé che la rende indipendente dal suo opposto (capace di entrare con esso in una relazione di esclusione) e non completamente integrata o risolta nel rapporto; (iii) poiché gli 'opposti' che si oppongono nel divenire non sono né sostrati rappresentativi a cui il passare sopraggiunga o accada⁴³⁷ né, a rigore, 'lati' di un rapporto, contenenti determinazioni *mediante* le quali essi entrino in una distinzione *reale*, essere e nulla sono distinti in modo tale che la loro differenza è indicibile (*unsagbar*)⁴³⁸. Occorre chiarire il senso dell'indicibilità in questione. Hegel non vuol dire che non si possa parlare affatto di essere e nulla o che essere e nulla siano solo due nomi che stanno per la stessa cosa. L'inizio della scienza logica e l'inquietudine che caratterizza il divenire mostrano tutto il contrario. Credo che l'osservazione di Hegel vada intesa come riferita alla differenza tra il 'dire' inteso come predicare o dire qualcosa di qualcos'altro, e il 'dire' inteso come mostrare, come esposizione di un puro movimento. L'esposizione aspira ad essere il mostrarsi del 'contenuto speculativo' (*spekulativer Gehalt*), cioè del movimento che la forma dell'affermare e del negare mediante proposizioni deve cercare, per quanto è possibile, di riprodurre mediante la rigenerazione del linguaggio naturale e la critica in atto di quella che Hegel chiama la 'forma del giudizio' (cioè, la relazione identica tra soggetto e predicato)⁴³⁹. La differenza tra essere e nulla, dunque, è indicibile nel senso che la 'libertà da presupposizioni' rende impossibile trattare essere e nulla come sostrati⁴⁴⁰ a cui attribuire

⁴³⁷Cfr. *WdL* 5/84-85 (72): "Aber diese Ausdrücke [*scil.* die orientalischen Sprüche] haben ein Substrat, an dem der Übergang geschieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind".

⁴³⁸*WdL* 5/95 (81): "Man meint, das Sein sei vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, daß dies unmöglich, daß er *unsagbar* ist". Cfr. *Enc* §87 A (TW 8/186): "Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es [*scil.* das reine Sein] *Nichts*, - ein *Unsagbares*; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*".

⁴³⁹A questo riguardo, tutta la seconda annotazione a essere-nulla-divenire consiste in una sorta di stazione di riflessione 'metodologica' che si rivela essenziale per comprendere non solo l'apertura della logica ma più in generale il tentativo hegeliano di portare in superficie la tensione ineliminabile tra forma predicativa e contenuto della scienza (la verità o autocoscienza del pensare speculativo).

⁴⁴⁰Per 'sostrato' occorre intendere non solo le rappresentazioni di essere e nulla ma anche l'impropria trattazione dell'essere o del nulla come fondamento l'uno dell'altro: "Es ist also unstatthaft zu sagen: "Das Nichts ist der *Grund* vom Sein" oder "Sein ist der *Grund* von Nichts", "das Nichts [ist] *Ursache* vom Sein" usf.; oder "es kann nur *unter der Bedingung* in das Nichts übergegangen werden, daß etwas *ist*,

proprietà e relazioni. L'esposizione logica mostra che nello stesso atto in cui il pensare puro si fissa sull'astrazione del puro essere o del puro nulla (un ordine di priorità è qui del tutto irrilevante⁴⁴¹), esso non può rimanere nell'astrazione assoluta, ma deve spontaneamente (in virtù di ciò che le astrazioni assolute significano⁴⁴²) operare un capovolgimento o dileguarsi immediato dell'una nella sua opposta. La differenza tra essere e nulla non può venire fissata (attraverso la definizione dei *relata* e un'analisi dei loro riguardi o fondamenti di relazione e di distinzione) ma solo mostrata nel movimento in cui essa scompare (il passare o scomparire dell'essere nel nulla e viceversa). Proprio perché la differenza tra essere e nulla non è una differenza *reale* (tra enti extra-mentali, tra domini di oggetti, o, all'interno della logica, tra determinazioni della riflessione), Hegel osserva che la vera espressione del divenire, per i differenti, non è che l'uno *prima* è e *poi* passa nel suo altro, ma che l'uno 'è *passato*'⁴⁴³ nell'altro. Il divenire, come motore della relazione, è un passare immediato (non mediato e reso possibile da un terzo che sia esterno all'essere e al nulla), ma essere e nulla sono precisamente un 'essere passato', un entrare nella relazione dovuto a un impossibile permanere nell'irrelatività e un essere così coinvolto nella relazione da non avere alcun punto di appoggio separatamente dalla relazione. Se volessimo prestare attenzione ad

oder in das Sein nur *unter der Bedingung* des Nichtseins." Die Art der Beziehung kann nicht weiter bestimmt sein, ohne daß zugleich die bezogenen Seiten weiter bestimmt würden. Der Zusammenhang von Grund und Folge usf. hat nicht mehr das bloße Sein und Nichts zu den Seiten, die er verbindet, sondern ausdrücklich Sein, das Grund ist, und etwas, das zwar nur ein Gesetztes, nicht Selbständiges sei, das aber nicht das abstrakte Nichts ist" (*WdL* 5/109 (95-96)) . 'Sostrato', infatti, una volta sottoposto a critica, è per Hegel un concetto suscettibile di rientrare nella scienza come termine tecnico che designa l'essenza come termine di una mediazione reale, costituita dalla relazione fondamento-fondato: "Das Wesen *hat* eine Form und Bestimmungen derselben. Erst als Grund hat es eine feste Unmittelbarkeit oder ist *Substrat*." (*WdL* 6/85 (500-01)). Si noti, però, che la (re)introduzione del sostrato non significa affatto che esso esaurisca il significato del fondamento. L'intera logica del fondamento, anzi, mostra che il vero significato del fondamento si realizza quando esso perde la figura di 'ferma immediatezza' sottostante all' 'immediatezza posta' (il fondato).

⁴⁴¹Sull'indifferenza di cominciare col puro essere o col puro nulla, si veda la terza annotazione a essere-nulla-divenire.

⁴⁴²Si ricordi che quando Hegel parla di 'avere un senso (o significato)' a proposito dei termini logici egli non ha in mente una nozione semantica di senso (una donazione proposizionale di senso). La logica di Hegel, quale impresa altamente autoriflessiva, è impegnata nell'impresa di dare senso a (o rendere comprensibile) che cosa significhi 'dare senso' e nella messa in discussione della forma stessa della donazione proposizionale di senso. Parlando del 'contenuto logico', ho già avuto occasione di osservare che nella logica il 'senso' della Cosa trattata (il sistema delle determinazioni di pensiero) varia a seconda se si acceda alla scienza logica come scienza prima o come scienza ultima. Se si considera la scienza logica come scienza prima, il senso dei 'pensieri' sono i pensieri stessi, e, in modo decisivo, il grado di movimento o pensiero concettuale che essi esprimono. Il senso dei pensieri non è il modo in cui essi, rivestiti delle forme della coscienza, permettono alle rappresentazioni di riferirsi a qualcosa di diverso dalle rappresentazioni, cioè alle cose del mondo esterno od oggettivo.

⁴⁴³*WdL* 5/83 (71): "Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - **nicht übergeht, sondern übergegangen ist** (il grassetto è mio)".

una distinzione che nel corso della logica verrà studiata solo a partire dalla dottrina dell'essenza (la sfera del pensare logico in cui per la prima volta le relazioni divengono esplicitamente costitutive delle determinazioni di pensiero), si potrebbe osservare che essere e nulla sono differenti non in virtù di una 'differenza reale', ma piuttosto di una differenza semplice o assoluta (sciolta dai *relata* e dai loro riguardi, cioè da determinazioni *mediante* le quali l'essere e il nulla passerebbero l'uno nell'altro)⁴⁴⁴, e che il divenire 'è' o si mostra come il movimento in cui questa differenza assoluta viene stabilizzata (configurata in una relazione tra due movimenti equivalenti)⁴⁴⁵ e insieme risolta⁴⁴⁶.

Ci si potrebbe chiedere, alla luce dell'analisi svolta, perché mai Hegel non cominci l'esposizione della sua logica generativa, che si propone di esprimere l'automovimento del pensare, dall'elementare movimento del divenire, invece di cominciare dalle vuote astrazioni del puro essere e del nulla in generale. La risposta a questa domanda mi permette di chiarire anche il senso della tesi secondo cui la differenza dell'essere dal nulla è una semplice opinione. La ragione per cui la scienza logica comincia con la vuota astrazione dell'essere e del nulla è che il divenire è un che di analizzabile, in quanto *presuppone* la loro differenza. D'altra parte, abbiamo visto che il divenire non lascia la sua presupposizione così com'è. Essere e nulla *diventano*, in quanto *da* irrelativi entrano *in* una relazione reciproca ed il divenire non è una relazione esterna che accade a dei sostrati ad essa indifferenti. Il divenire, che *costituisce* la relazione reciproca, retroagisce, per così dire, sulla sua presupposizione, nel senso che si libera dalla configurazione di pensiero secondo cui l'assoluta astrazione sarebbe la base (*Grundlage*) ed il terzo un che di derivato; questo 'terzo'⁴⁴⁷, invece, forma la *nuova* base del pensare⁴⁴⁸ e in quanto non è più una base completamente astratta è capace di

⁴⁴⁴Hegel parla di *absoluter Unterschied* e *sich schlechthin unterschieden zeigen* nella seconda annotazione a essere-nulla- divenire. Cfr. *WdL* 5/94-95 (81-82).

⁴⁴⁵Si veda la sezione b. del divenire, intitolata 'I momenti del divenire'.

⁴⁴⁶Si veda la sezione c. del divenire, intitolata 'Il togliere del divenire': "Sein und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende" (*WdL* 5/113 (99)). Si noti che nella sezione essere-nulla-divenire sono in gioco due tipi di 'risoluzione' (*Auflösung*): primo, la perdita della fissità di essere e nulla ossia il loro scomparire nel movimento in cui sono tenuti in relazione; secondo, la risoluzione della contraddizione costituita dal divenire stesso, risoluzione che è alla base della generazione dell'essere determinato.

⁴⁴⁷Per la 'riflessione negativa' di Hegel riguardo a come *non* intendere il 'terzo' (*das Dritte*), si veda la terza annotazione a essere-nulla-divenire.

⁴⁴⁸*WdL* 5/115 (102): "Diese Einheit bleibt nun ihre **Grundlage** [il grassetto è mio], aus der sie nicht mehr zur abstrakten Bedeutung von Sein und Nichts heraustreten".

contenere essere e nulla come momenti o aspetti dipendenti dell'unità inquieta, in cui essi dileguano l'uno nell'altro (nascere e perire).

Questo spostamento di base, che può anche essere descritto come una retroazione positiva⁴⁴⁹ di ciò che segue su ciò che precede nella derivazione, è il primo di una serie di spostamenti che si verificheranno lungo tutto il corso della scienza, fino alla sua conclusione. Quando dico che il divenire non lascia la sua presupposizione così com'è, non voglio dire che il divenire 'interviene' sulla presupposizione, poiché ciò equivarrebbe all'attività di una riflessione esterna all'essere e al nulla. La presupposizione può mutare ed essere suscettibile di entrare in una relazione poiché essa non è affatto una struttura inerte, che *poi* passa all'atto, ma è essa stessa un aspetto dell'*attività* astraente del pensare, che ha *in sé* la possibilità di mutare. Proprio questa possibilità implicita di mutare è la ragione per cui Hegel descrive il pensare, sin dalle astrazioni iniziali, in termini di 'impulso' (*Trieb*)⁴⁵⁰. Alla ragione enunciata per cominciare con le 'vuote' (indeterminate) ma non inerti astrazioni (cioè il perseguimento coerente del progetto 'libero da presupposizioni' di esibire la genesi del concreto) si connette la ragione di metodo, che la logica dell'*Enciclopedia* presenta come l'articolazione dell'elemento logico nei suoi tre lati: il lato intellettuale-abstracto, che fissa la determinatezza dei pensieri; il lato dialettico o negativo-razionale, che mostra l'impulso delle determinatezze a togliere in modo immanente la loro fissità e a passare nelle determinatezze opposte; il lato speculativo o positivo-razionale, che mostra il generarsi dall'inquietudine di un nuovo stadio di determinazione, in cui le determinazioni anzitutto fissate trovano un'unificazione, mediante la loro riduzione o idealizzazione a momenti di un significato concreto⁴⁵¹. Considerata alla luce dell'esplicitazione del metodo, l'apertura della scienza logica forma un ciclo che muove dal pensare intellettuale, che *fissa* la differenza (*Unterschiedenheit*)⁴⁵² tra le due vuote

⁴⁴⁹Sul concetto di retroazione positiva e la sua interpretazione in termini di ricorsività creatrice del pensare libero, si veda Chiereghin, (2011), pp.53,67.

⁴⁵⁰Cfr. *WdL* 6/555 (940-41): "Da sie [*scil.* die Methode] aber die objektive, immanente Form ist, so muß das Unmittelbare des Anfangs *an ihm selbst* das Mangelhafte und mit dem *Triebe* begabt sein, sich weiterzuführen." Si veda anche *Enc.* § 87 A (*TW* 8/186-187): "der *Trieb*, in dem Sein oder in beiden [*scil.* Abstraktionen] eine feste Bedeutung zu finden, ist diese *Notwendigkeit* selbst, welche das Sein und Nichts weiterführt und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt".

⁴⁵¹Cfr. *Enc.* §§80-82 (*TW* 8/168-179). Chiereghin sostiene che il presentare 'tre lati' è una regola e in particolare che essa costituisce "la regola generale che governa tutto l' "elemento logico" ". (Chiereghin, (2011), p.60).

⁴⁵²Vale la pena proporre la seguente analisi: Hegel sembra impiegare il termine *Unterschiedenheit* per indicare, da un lato, una modalità astrattamente universale del distinguere, quella del pensare intellettuale,

astrazioni dell'essere e del nulla (l'immediatezza senza movimento dell'essere e la negazione priva di sottratto e relazione del nulla), procede al momento dialettico in cui tali astrazioni, di necessità ossia in virtù di ciò che operano, trapassano istantaneamente l'una nell'altra e così *divengono*, e termina col momento affermativo, in cui il divenire, in virtù dell'autoriferimento dell'attività che gli è propria (lo scomparire o dileguare), dilegua a sua volta e nel dileguare, invece di ripetere il semplice nulla, rilascia un risultato, il divenuto ossia il *Dasein*, che contiene o tiene in una qualche unità stabile i momenti (essere e nulla) che si avvicendavano nell'unità inquieta (o, in termini logici, contraddittoria)⁴⁵³ del divenire. Entro questo ciclo iniziale devono risaltare tre aspetti interconnessi.

e dall'altro, una modalità unica del distinguere, che appartiene soltanto alla logica di essere-nulla-divenire e non ritroviamo più nelle determinazioni riflessive di 'differenza' (*Unterschied*) e 'diversità' (*Verschiedenheit*). A proposito del primo aspetto, si veda la definizione del momento intellettuale- astratto del pensare logico al §80 dell'*Enciclopedia*: "Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der **Unterschiedenheit** [il grassetto è mio] derselben gegen andere stehen" (TW 8/169). A proposito dell'unicità del distinguere proprio di essere e nulla, e precisamente il suo essere '*bodenlos*' (letteralmente, senza terreno, senza aderenza al suolo) o disancorata da un 'fondamento della distinzione', si veda l'aggiunta al §87 dell'*Enciclopedia*: "Bei allem sonstigen Unterscheiden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Ebenso sagen wir: es gibt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. Beim Sein und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit" (TW 8/187). Occorre tuttavia rilevare che Hegel non risparmia l'uso di termini come 'differenza' e 'diversità' in riferimento ad essere e nulla, ma lo fa prestando sempre attenzione a qualificarli *via negationis* rispetto al significato che essi hanno nella sfera logica dell'essenza. Mi spingerei a fare la seguente considerazione: il fatto che ogni termine della logica abbia un significato 'tecnico' o rigoroso, individuato dal posto che esso occupa nella derivazione del concreto dall'astratto, e che esso a sua volta o inversamente riceva ulteriori sfumature di significato dalla concatenazione di significati che esso ha contribuito a creare, attesta che la *Bodenlosigkeit* appartiene in qualche modo ad *ogni* determinazione di pensiero, in quanto essa si genera entro un movimento che è radicalmente *bodenlos* o *voraussetzungslos*.

⁴⁵³La contraddizione, in un pensare 'libero da presupposizioni', non consiste in una relazione tra proposizioni in cui l'una afferma e l'altra nega allo stesso tempo qualcosa di un medesimo oggetto o sottratto di attribuzione. Hegel non nega che in ogni area finita del pensare, e precisamente dove tutto ciò che conta è l'esattezza (per es, il caso di uno studente che debba informare ad un dato momento il suo insegnante se ha fatto o non ha fatto i compiti, o il caso di un giudice che debba stabilire con l'enunciazione di un verdetto se un imputato ha commesso o non ha commesso un fatto) sia persino doveroso guardarsi dal praticare questo tipo di contraddizione. Ma il punto rilevante è che la scienza logica (i) non intende prescrivere le regole del pensare esatto né descrivere come di fatto pensiamo nella modalità empirica, ma vuole occuparsi delle presupposizioni che operano inconsapevolmente nel pensare esatto e nel pensare naturale; (ii) non può far valere la portata veritativa (assolutamente autoproduttiva) della contraddizione mantenendo al contempo una concezione 'standard' o proposizionale della contraddizione. La contraddizione del divenire, così come ogni altra che si incontra nella scienza logica, non consiste in una relazione tra proposizioni, ma in un'attività propriamente contraddittoria (l'indistinguibilità di tali che sono insieme anche distinti, la separazione di tali che sono separati in un'unica relazione) la quale viene *espressa attraverso* proposizioni antinomiche (l'essere ed il nulla sono lo stesso- l'essere ed il nulla non sono lo stesso).

In primo luogo, il lato intellettuale- astratto del pensare *non* indica *necessariamente* un blocco o arresto del pensare, poiché l'astrarre (inteso come separazione e fissazione di ciò che è stato separato nei termini di una esclusione di tutto ciò che esso non è) è esso stesso pensare in *attività*, un'attività che è un momento essenziale della 'ragione' o pensare speculativo⁴⁵⁴. In secondo luogo, il lato del pensare astratto diventa un blocco del pensare solo quando la forma del pensare rappresentativo (e in generale forme del pensare *oggettivo* diverse dal pensare libero) isola o rende indipendente l'attività dell'astrarre dal prodotto dell'astrazione, privilegia o assolutizza entro il pensare la dimensione del separare rispetto a quella dell'unificare, e allinea le astrazioni nei rapporti spazio-temporali dell'essere l'una accanto all'altra e l'essere l'una dopo l'altra. La possibilità dell'opinione (*Meinung*) si apre quando il rappresentare isola essere e nulla in modo tale da trattarli come un ente e un non-ente l'uno fuori dell'altro e introduce acriticamente nel semplice i rapporti complessi del pensare ordinario o del pensare logico più sviluppato (ente e non-ente, fondamento ed esistenza, genere e differenze). Opinare la differenza tra puro essere e puro nulla significa sostituire il 'terzo' immanente del pensare speculativo (il divenire) col terzo estrinseco (qualunque esso sia) del pensare arbitrario (privo di metodo). In terzo luogo, poiché il pensare logico si distingue dal pensare rappresentativo, la 'priorità' dell'essere e del nulla sul divenire non ha che fare con una successione temporale, ma con un ordine metodico di *derivazione bottom-up* (dal basso verso l'alto), per così dire⁴⁵⁵, del complesso dal semplice. Ciò che la riflessione, mediante l'esposizione, ha articolato in una successione di pensieri apparentemente discreti, forma in verità un unico e medesimo 'concetto' (il divenire), che forma un circolo vivente le cui fasi (essere e

⁴⁵⁴Cfr. *Enc.* § 80 Z (TW 8/169): "Nun ist zwar allerdings das Denken **zunächst verständiges Denken** [il grassetto è mio], allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen, und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung (...) Indem der Verstand **sich** zu seinen Gegenständen **trennend und abstrahierend verhält** [il grassetto è mio], so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehenbleibt"; *WdL* 6/288 (693): "Der bestimmte und abstrakte Begriff ist die *Bedingung* oder vielmehr *wesentliches Moment der Vernunft*; er ist begeistete Form, in welcher das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es sich auf sich bezieht, sich in sich entzündet, als dialektisch gesetzt und hiermit der *Anfang* selbst der Erscheinung der Vernunft ist".

⁴⁵⁵Il 'per così dire' non vuole esprimere il desiderio di schivare una questione fondamentale dietro il paravento di una formula fatta né vuol dire che il contenuto della formula sia una metafora di convenienza, ma ha semplicemente la funzione di mettere qui tra parentesi la questione se la derivazione delle determinazioni e la loro simultanea organizzazione in una rete mobile di rapporti sia inquadrabile da un'interpretazione gerarchica, cui la coppia di espressioni *top-down* e *bottom-up* allude. Sulla questione ritornerò alla fine del presente capitolo.

nulla) *risultano* perdere l'apparenza o configurazione di passi discreti, autosussistenti al di fuori del ciclo del divenire, apparenza che pure essi hanno *anzitutto* per il pensare intellettuale⁴⁵⁶.

L'analisi del primo movimento⁴⁵⁷ della scienza logica ha mostrato che cosa significa che la problematizzazione del cominciamento col puro essere si pone come interna al *significato* del puro essere stesso. Il 'divenire' fornisce la risposta alla domanda 'Perché il pensare non resta il vuoto pensiero del puro essere?'. Ma il divenire, nel rispondere *in atto* (*in der Tat*) alla domanda sul *perché*, cioè alla domanda relativa alla *necessità* del trapassare del puro essere, risponde altrettanto *in atto*, in forma minima ed essenziale, alla domanda 'Come è possibile avanzare oltre il puro essere?'. L'analisi dell'apertura della logica, dunque, permette di formulare il *problema centrale* della fondazione hegeliana di una nuova ontologia nei termini di un compito (per la riflessione): *studiare l'essere come forma peculiare entro una forma concretamente universale di movimento*. In ciò che segue mi propongo di descrivere nei suoi tratti fondamentali l'esecuzione di questo compito. Ciò comporterà l'esplorazione di tre linee di indagine: (i) la struttura e la trasformazione della *forma dell'immediatezza*; (ii) il significato del raggiungimento della *completezza* nello studio delle trasformazioni della forma dell'immediatezza; (iii) la trasformazione della forma di pensiero fondamentale dell'ontologia antica e moderna: la *sostanza*. Quest'ultima linea di indagine verrà esplorata nella 'Conclusione' del presente lavoro.

⁴⁵⁶In virtù del carattere vivente o semovente mediante cui Hegel intende il concetto di 'concetto' (significhi esso il Concetto o pensare concettuale come tale, oppure ogni concetto determinato) egli può affermare che soltanto il 'divenire' è propriamente il *concetto* dell'essere e il primo concetto della scienza. Cfr. *Enc.* §88 Z: "Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seins, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu sein, denn als das Sein ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Sein. Im Sein also haben wir das Nichts und in diesem das Sein; dieses Sein aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden" (TW 8/192).

⁴⁵⁷Come è noto, la cosiddetta triade essere-nulla-divenire costituisce una delle sezioni più controverse nella storia delle interpretazioni della logica hegeliana. Per il commento e la discussione dell'apertura logica, il lavoro migliore, sotto il profilo sia dell'acume che della ricchezza dei punti di vista critici presi in esame, è, a mio avviso, quello di Houlgate, in Houlgate, (2006), pp.263-284. Resta fondamentale, per la rassegna delle obiezioni e più ancora per l'attenzione al problema della *Darstellung* del cominciamento, il saggio di Henrich su *Anfang und Methode der Logik*, in Henrich, (1971), pp.73-94. Si raccomandano, inoltre, le concise analisi di Chiereghin, (2011), pp.30,41,108.

VII.2 Struttura e trasformazione della forma dell'immediatezza

L'essere significa immediatezza. Il *puro* essere significa l'immediato *indeterminato*, o, che è lo stesso, immediata indeterminatezza o vuotezza di determinazioni. Nella delucidazione (riflessiva) del significato del puro essere, non sembra essere rilevante per Hegel la differenza tra il dire '*l'immediato* indeterminato' e '*immediatezza* indeterminata', tra l'aggettivo sostantivato e il sostantivo astratto, poiché l'espressione 'puro essere' non si riferisce ad alcun sostrato o soggetto di predicazione e la delucidazione dell'espressione implica la sospensione delle presupposizioni insite nella grammatica del linguaggio naturale. Mi sono soffermato in precedenza sull'indeterminatezza (*Unbestimmtheit* o *Bestimmungslosigkeit*) del puro essere. Dire che il puro essere è indeterminato significa che esso non conosce alcuna determinazione o contenuto, e dunque né possiede o contiene una relazione *entro sé*⁴⁵⁸ né sta in una relazione *ad altro*⁴⁵⁹. Questa mancanza di relazioni è ciò in virtù di cui Hegel dichiara che il puro essere ed il puro nulla sono entrambi egualmente 'irrelativi'. Se mi è lecito impiegare un linguaggio rappresentativo, si potrebbe dire ciò che segue: non si dà il caso che entrambi *co-esistano* come irrelativi in uno spazio comune (più universale), nel quale si escludono, mantenendo intanto la loro indipendenza, ma entrambi occupano *uno alla volta* - non in un avvicendamento temporale, ma mediante un capovolgimento logico - senza potervi sostare, *tutto* lo 'spazio' occupabile del pensare, come la semplice affermazione e la semplice negazione.

Non c'è altra delucidazione del *puro* essere se non quella che espone la sua indeterminatezza e perciò la sua irrelatività. Ma il movimento in cui il puro essere è necessariamente coinvolto permette un'analisi, cioè l'esplicitazione di una differenza tra 'essere' e 'puro essere'. Il puro essere richiede di venire delucidato attraverso negazioni: esso significa 'non-analizzabile', 'senza movimento', 'senza riflessione', 'senza processo', 'senza fondamento', 'senza determinazione', 'senza relazione', 'senza presupposizione'. Sotto tutti questi 'riguardi negativi', il puro essere è indistinguibile dal puro nulla, o meglio si potrebbe dire che il puro nulla è l'esplicitazione di tutti i

⁴⁵⁸Cfr. *WdL* 5/75 (61): "das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches sein kann, das eine Beziehung *innerhalb seiner selbst* enthält (...)Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also *als Sein*, als das ganz Leere zu nehmen".

⁴⁵⁹Cfr. *WdL* 5/82 (70): "In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen".

‘non’ e i ‘senza’ espressi da una *pura* affermazione⁴⁶⁰. L’essere invece ammette o lascia che si compiano analisi e sintesi (quali momenti coesenziali del metodo della scienza), poiché esso significa costitutivamente una qualche relazione e una permanenza nella trasformazione. L’essere non significa *sempre e solo* indeterminatezza, ma più fondamentalmente *immediatezza*, e quest’ultima significa *relazione a sé o autoriferimento*⁴⁶¹. Ma l’espressione ‘immediatezza’ (o ‘relazione a sé’), non meno dell’espressione ‘pensare’, è una di quelle il cui significato non può essere esaurito racchiudendolo in una singola *tesi* o proposizione affermativa, cercando magari di identificare *la* tesi hegeliana *sull’essere* con una tesi sull’immediatezza. Ho già avuto modo di rilevare come il metodo dialettico costituisca un procedimento unico di *problematizzazione immanente*⁴⁶², che non può essere inquadrata nel processo del ragionamento che muove da assiomi, tesi o intuizioni non controverse e arriva a conclusioni o teoremi attraverso una catena di inferenze.

L’immediatezza è un problema *oggettivo* (non riducibile ad un’ ignoranza soggettiva delle mediazioni di una determinazione logica o di un fatto empirico) che costantemente rigenera le sue soluzioni e le cui soluzioni ridefiniscono a loro volta il problema. La relazione a sé, infatti, significa lo stesso che semplicità, e la semplicità non è altro che l’indivisibilità, non però l’indivisibilità di un atomo, ma di ciò che è pura

⁴⁶⁰ ‘Affermazione’ (*Affirmation, das Affirmative*) può significare (a) l’identità di pensare ed essere nel pensare logico come tale, cioè identità nella forma di processo, (b) il momento speculativo del pensare logico in ognuna delle sue determinazioni. L’importanza storico-filosofica del vocabolo consiste nel fatto che in esso risuona la definizione spinoziana di ciò che è infinito per essenza (si veda lo scolio primo alla proposizione ottava della prima parte dell’*Etica* e la distinzioni dei sensi di infinito nella lettera XII sull’infinito). ‘Affermazione’ non deve essere intesa, almeno principalmente, come un rinvio alla forma positiva della predicazione (attribuire qualcosa a qualcosa, come per es. ‘la rosa è rossa’), chiamata *Bejahung*, né – in ciò risiede la differenza fondamentale rispetto a Spinoza – come volta a stabilire un privilegio ontologico del positivo sul negativo.

⁴⁶¹ Hegel insiste sulla ‘definizione’ dell’immediatezza come relazione a sé non all’inizio della scienza, ma nel corso di essa, e specialmente nella logica dell’essenza e nella trattazione del metodo contenuta nella sezione centrale del capitolo sull’Idea assoluta. In questo modo, Hegel si impegna a fornire una vera e propria definizione *genetica* dell’immediatezza. Nella sezione essere-nulla-divenire Hegel accenna alla forma della ‘relazione a sé’ quando avverte che essere e nulla, per poter essere puri, devono essere presi ‘per sé’ (*für sich*). La dialettica di essere e nulla consiste nel mostrare in modo immanente l’insostenibilità di una concezione *astratta* dell’essere per sé: essere e nulla, proprio venendo pensati puramente o ‘per sé’, non possono *sussistere* per sé: “sie bestehen nur in einem Anderen, dies heißt gleichfalls, sie bestehen nicht für sich” (*WdL* 5/95 (82)).

⁴⁶² La ‘problematizzazione immanente’ è quella per cui ogni domanda oppure proposta di tesi è ricondotta al processo che la genera in modo tale che il problema o si dissolve (mostrando l’inappropriatezza o l’uso acritico delle sue presupposizioni) e si risolve (sbloccando l’apparenza di fissità contenuta nella domanda e mostrando il grado di verità o potenza autoesplicativa delle determinazioni che la domanda implica). La dialettica, in questo modo, è il modo in cui ogni problema filosofico problematizza se stesso (quando la domanda converte la ricerca sulle ‘condizioni di possibilità’ su se stessa).

attività, pensare *come tale*. Come ho osservato in precedenza, discutendo alcuni passaggi rilevanti⁴⁶³, semplicità non ha il significato pragmatico della facilità, dell'essere immediatamente a portata di mano, della speditezza di una procedura per raggiungere i massimi risultati. Semplicità non significa necessariamente uniformità di una regola (*Gleichförmigkeit*), ripetizione dell'identico. Queste sono forme di semplicità che appartengono a ciò che Hegel chiama un 'morto meccanismo'⁴⁶⁴. Semplicità non è nemmeno un cuscino per l'indolenza del pensare, un'indebita volontà di semplificazione da contrapporsi alla complessità, alla ricchezza di pensieri interconnessi. L'attività del pensare è 'semplice' quando non *ha* un contenuto, ma lo *produce*. Ciò accade, nell'ordine storico, quando il pensare si libera *da* l'opposizione della coscienza comune tra attività soggettiva e mondo esterno, e si libera *per* la scienza. Il pensare è assolutamente semplice nella misura in cui è spontaneo (non viene attivato da fuori⁴⁶⁵) e plastico, cioè non viene esaurito da nessuna forma finita di presentazione e non ossifica la sua spontaneità nella ripetizione⁴⁶⁶ di determinati *modi operandi* validi

⁴⁶³Mi riferisco all'Introduzione alla *Scienza della logica*, alla trattazione dell'Idea logica nella sezione finale sull'Idea assoluta, e ai paragrafi §§18-19 dell'*Enciclopedia* del 1830.

⁴⁶⁴Cfr. *WdL* 6/427 (824).

⁴⁶⁵Ormai ci si è fatto chiaro che impiegare l'espressione 'pensare' a proposito di Hegel richiede sempre qualificazioni. L'attivazione da fuori non riguarda il pensare quando per pensare si intende il 'pensare come tale' o il 'pensare oggettivo' (di cui il pensare logico è la modalità universale). L'attivazione da fuori potrebbe certo riguardare il pensare quando esso viene considerato come pensare finito, e in particolare come l'attività dell'uomo, ma si dovrebbe precisare che l'attivazione in questione non è un urto che trasferisce una quantità di movimento a ciò che ne è interamente privo ma semmai un urto che stimola potenzialità latenti o inconscie di ciò che lo subisce. Stimolazione significa questo, che in occasione dell'incontro con l'esterno, l'interno *si* attiva ed orienta o subisce l'incontro in accordo con le proprie preformazioni. Per Hegel, l'immanenza assoluta del pensare significa che c'è una medesima attività (unitaria e insieme molteplice, articolata in modalità) che *attraversa* l'esterno e l'interno, le 'cose reali' (la natura) e le 'cose ideali' (i prodotti e le forme dello spirito).

⁴⁶⁶Non vorrei suggerire la credenza che il concetto di ripetizione (*Wiederholung*) sia un che di univoco (la reiterazione dell'identico o sintesi dell'omogeneo) o, ancor meno, una nozione ovvia. L'elaborazione filosofica che precede o è contemporanea a Hegel conosce due momenti salienti: la rivoluzione aperta dall'impresa kantiana di fondare le operazioni della matematica sulle sintesi *a priori* dell'immaginazione produttiva; il sorprendente concetto di 'ripetizione del porre' che emerge dalla determinazione reciproca di urto e sforzo della parte pratica della *Grundlage* di Fichte e serve a trasformare l'Io da Io assoluto (L'io pone se stesso) ad autocoscienza (l'io pone se stesso come ponente). Nel corso della storia della filosofia a partire da Hegel (da Kierkegaard a Deleuze, passando per Nietzsche e Heidegger), il concetto di ripetizione è passato attraverso una vasta ed ulteriore concettualizzazione filosofica, di cui qui mi limito a indicare solo tre campi di interesse: (a) la relazione tra sfera prefilosofica della vita, incluso il mondo dell'accadere storico, e la tematizzazione filosofica della vita – relazione che ha impegnato a lungo sia la tradizione di pensiero storicista sia quella fenomenologica ed ermeneutica; (b) l'iterabilità dei segni come condizione della comunicazione linguistica – problema che ha dato occasione ad uno storico incontro-scontro tra Searle e Derrida sulla *speech acts theory* di Austin; (c) la priorità della differenza sull'identità nella metafisica di Deleuze. A prima vista, si potrebbe pensare che Hegel non scorga un significato speciale, o meglio una portata veritativa, nella ripetizione come tale. La ripetizione è la base logica della noia e del pensiero calcolante. Sono note, infatti, le critiche che Hegel nella *Scienza della logica* rivolge ai tentativi di simbolizzazione numerica del pensare e a quella forma per eccellenza di ripetizione

una volta per tutte e per ogni contenuto. Relazione a sé, semplicità, liberazione da una condizione di estraneità sono dunque da prendersi come sinonimi. Semplicità e liberazione dall'estraneità, in particolare, portano con sé il rinvio a quel duplice movimento di 'avvolgere, velare' (*Einhüllen*) e 'svelare' (*Enthüllen*), che tocca il rapporto dello sfondo pre-filosofico del pensare con l'attività filosofica. L'elemento logico, che per Hegel è il fulcro di tale rapporto, attiva il movimento dal pre-filosofico al filosofare quando esso si presenta come la natura logica dello spirito, ossia come l'impulso dello spirito a trasformare ciò che gli è di più proprio (appunto, l'elemento logico) da operare passivo in operare attivo, e specificamente come sapersi.

'Relazione a sé' non è meno ambiguo del concetto di semplicità, e la sua ambiguità si lega all'intreccio di pensare intellettuale e pensare razionale nel medesimo processo costituito dal pensare speculativo. 'Relazione a sé' può significare sia una struttura – un che di autosussistente e conchiuso, dotato o meno di relazioni interne di dipendenza tra elementi⁴⁶⁷ - sia un movimento, ma in modo tale che la struttura, la *Denkform*, dipende per la sua sussistenza sempre da un movimento. Persino il *puro* essere, che, pur non potendo realmente dirsi una struttura (non avendo né relazioni né elementi né regole che li coordinino), ha la fissità di una struttura⁴⁶⁸, non è, a ben vedere, del tutto priva di movimento, poiché non è altro che 'vuoto pensare' (*leeres*

costituita dal progresso del cattivo infinito. La terza annotazione a essere-nulla-divenire, inoltre, contiene una tagliente critica della critica di Jacobi all'impossibilità di una sintesi immanente delle astrazioni dell'essere e del nulla. La critica di Hegel si basa sul rilevare, oltre che le presupposizioni empiriste e riflessive delle domande di Jacobi, il carattere meramente tautologico o ripetitivo che Jacobi attribuisce alla funzione della sintesi. Detto tutto questo, nondimeno, è indispensabile notare tre spunti di un atteggiamento hegeliano non esclusivamente polemico o dissolutivo verso la ripetizione: primo, la ripetizione gioca un ruolo decisivo in uno snodo tutt'altro che trascurabile della filosofia dello spirito, lo snodo dell' 'abitudine', che riguarda il passaggio dallo spirito naturale allo spirito cosciente; secondo, il concetto del 'conoscere di nuovo' è al centro di quella trasformazione del noto nel conosciuto che viene svolta dalla sezione sulla 'Psicologia' nello spirito soggettivo; terzo, se non la ripetizione, il pensiero del 'ristabilimento' (*Wiederherstellung*) dell'unità da una situazione di scissione è fondamentale per comprendere il concetto di 'speculativo'. Per un'interpretazione del concetto di ripetizione alla luce del concetto di ricorsività, si rinvia, di nuovo, alla rilettura della *Scienza della logica* di Chiereghin.

⁴⁶⁷Per un approfondimento del concetto di 'struttura' ed i legami tra strutture matematiche, logico-ontologiche e semantiche, rinvio a Puntel, *Structure and Being*, (2008), in part. pp.155-246. Per un magistrale studio del concetto di 'struttura', nel quale l'autore si propone di mettere in comunicazione la filosofia francese neostrutturalista (con la sua problematizzazione del concetto di 'struttura chiusa' e dello statuto delle scienze umane) con la filosofia tedesca (nelle sue molteplici forme: romantica, idealista, fenomenologica, linguistica, ermeneutica), rinvio al ciclo di lezioni di M.Frank, *What is Neostucturalism?*, (1989), in part. pp.3-101 (prime sei conferenze).

⁴⁶⁸Cfr. *Enc.* § 88 Z: "Wenn Heraklit sagt: "Alles fließt" (πάντα ῥεῖ), so ist damit das *Werden* als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, wie früher bemerkt wurde, die Eleaten das Sein, **das starre, prozeßlose Sein** [il grassetto è mio] als das allein Wahre auffaßten" (TW 8/193).

Denken)⁴⁶⁹. La relazione a sé, persino nella sua vuotezza, è una relazione, e non c'è una relazione senza un movimento, senza un riferire. Il movimento è in generale il pensare oggettivo, e la *trasformazione dell'immediatezza* nella scienza logica è il movimento in virtù del quale il pensare logico si estende dall'assoluta povertà di determinazione e di relazioni del puro essere all'assoluta ricchezza di determinazioni e relazioni dell' 'essere riempito', cioè dell'essere compreso come Idea assoluta. L'immediatezza, quindi, non ha un significato *definito* sin dall'inizio, ma lo *acquisisce* attraverso e nel movimento. 'Attraverso il movimento' indica la mediazione concettuale implicata dalla trasformazione del significato dell'immediatezza, e questa trasformazione rivela una fondamentale convinzione di Hegel: immediatezza e mediazione non sono due sfere o dimensioni necessariamente alternative del pensare⁴⁷⁰. 'Nel movimento' indica il piano (sia come 'sfondo' sia come 'progetto') di assoluta immanenza del movimento.

Se si volesse impiegare la distinzione fenomenologica tra concetti tematici e concetti operativi, si potrebbe sostenere che l'immediatezza non è tanto un contenuto (un concetto determinato) quanto la forma di un andamento (*Gang*) o metodo della scienza, cioè quella che Hegel, a varie riprese, chiama la 'forma dell'immediatezza' o 'forma dell'essere' (*Form des Seins*)⁴⁷¹. Ci si potrebbe chiedere a buon diritto che ne è della 'forma del nulla' o della 'forma del non-essere' (*Nichtsein*)⁴⁷²? La risposta di Hegel non è meno semplice (perché rigorosa) e insieme mirabilmente complessa di quella che riguarda la distinzione tra puro essere, essere e forma dell'essere. Nella trattazione che fa idealmente seguito alla genesi dell'essere-determinato dal divenire,

⁴⁶⁹WdL 5/82-83 (70): "Es [scil. reines Sein] ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken".

⁴⁷⁰Si ricordi la critica di Hegel ai pregiudizi della posizione di Jacobi a proposito dell'*aut-aut* tra immediatezza e mediazione nel §65 del *Vorbegriff* enciclopedico (TW 8/155-156).

⁴⁷¹A titolo esemplificativo, si veda il passo sulla genesi della 'determinatezza': "Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der **Form des Seins, der Unmittelbarkeit** [il grassetto è mio] ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus". A partire dal risultato del divenire, cioè dal *Dasein*, puro essere e puro nulla sono diventati 'essere' e 'non-essere', e queste, dal punto di vista del metodo, vengono esplicitate come 'forme' o 'determinazioni di un intero', dove l'intero significa, a questo stadio, quel concreto stabile costituito dal *Dasein*. Poiché 'essere' e 'non-essere' sono equipotenti, l'intero può essere considerato da due punti di vista: *Dasein überhaupt* (esserci in generale) o *bestimmtes Sein* (essere determinato), quando si vuole esplicitare la forma dell' 'essere'; *Bestimmtheit* (determinatezza), quando si vuole esplicitare la forma del 'non-essere' contenuta nel concreto. Sarà il lavoro di esplicitazione della *Bestimmtheit* che farà avanzare il significato del *Dasein*.

⁴⁷²Sulla genesi del 'non-essere' e la sua differenza dal 'puro nulla' o 'nulla in generale', si veda la prima annotazione all'unità dell'essere e del nulla: "Wollte man es für richtiger halten, daß statt des Nichts dem Sein das *Nichtsein* entgegengesetzt würde, so wäre in Rücksicht auf das Resultat nichts dawider zu haben, denn im *Nichtsein* ist die Beziehung auf das *Sein* enthalten; **es ist beides, Sein und die Negation desselben, in einem ausgesprochen, das Nichts, wie es im Werden ist** [il grassetto è mio]". (WdL 5/84).

cioè nella sezione sul *Dasein* intitolata *Dasein überhaupt* (essere-determinato in generale), Hegel fa una riflessione, che contiene un accenno: primo, viene messo in rilievo che ‘essere’ e ‘nulla’, da pure o irrelative astrazioni che erano all’inizio, sono divenute ‘forme’ o ‘determinazioni di un intero’, capaci come tali di entrare o meno in relazione al loro altro e dunque di presentarsi come isolate o unilaterali; secondo, viene accennato che la forma del non-essere emergerà ben presto nella trattazione dell’essere-determinato ma che essa non può ancora venire posta o esplicitamente attivata nel *Dasein*, in quanto esso viene pensato come quella ‘struttura’ o unità quieta costituita dal *Dasein überhaupt*, cioè dall’*essere* positivamente determinato, che nasconde la forma del non-essere e mette in luce unilateralmente la forma dell’essere. Occorrerà che il lettore aspetti la trattazione della ‘finitezza’ (*Endlichkeit*) perché gli si faccia chiaro il senso di questo accenno e si formi un vero e proprio concetto del *Dasein*, che integri tanto la forma dell’essere quanto la forma del non-essere⁴⁷³. Per la ‘forma del nulla’ le cose vanno diversamente. Da un lato, Hegel sostiene che il ‘puro nulla’ (il semplice ‘non’ di una negazione irrelativa), così come il ‘puro essere’, non ritornerà mai più nel suo significato iniziale⁴⁷⁴, dall’altro la forma del puro negare, della negazione che non ha niente da negare al di fuori di sé (la negazione *autorelativa*) è destinata a (ri)presentarsi in due forme decisive: la forma del negare propria di quella modalità del pensare logico che è l’essenza *come tale* (l’essenza astratta o essenza in sé) e la forma della negatività dell’Idea assoluta consistente nel negare il circolo conchiuso di se stessa *come* Idea logica. Questo ripresentarsi del puro negare, tuttavia, *non ha più* il significato del puro nulla, che esclude da sé ogni mediazione e relazione ad altro, ma ha il significato di un’attività generativa del proprio contenuto ed inclusiva della relazione ad altro, un’attività che Hegel denomina anche ‘Concetto’ e ‘negatività assoluta’.

L’immediatezza, ho detto, è una certa forma, ma la forma è a sua volta ambivalente: essa può essere sia forma costituita, prodotta, sia forma costituente, produttiva; in altri termini, forma può voler dire sia figura (*Gestalt*) o determinazione di pensiero (*Denkbestimmung, Denkform*), sia ‘forma assoluta’ o attività del pensare concettuale. La polarità (non il dualismo) tra determinazione e determinare, tra passivo

⁴⁷³Cfr. *WdL* 5/139 (...): “Wenn wir von den Dingen sagen, *sie sind endlich*, so wird darunter verstanden, daß [...] das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht”.

⁴⁷⁴Si veda la conclusione dell’annotazione sul ‘togliere’, che si trova a commento della terza sezione del divenire, intitolata ‘togliere del divenire’.

e attivo, non allude ad un'applicazione del pensare a qualcosa, all'impadronimento di una materia amorfa da parte di strumenti concettuali che vi imprimono il loro stampo, ma esprime una dualità che appartiene ad un piano di totale immanenza del pensare nelle sue forme e viceversa. L'immanenza è il concetto basilare per intendere la *necessità* dell'avanzamento oltre il puro essere e la relazione tra attivo e passivo. Il passivo, però, richiede un'analisi che ci permetta di chiarire che cosa significhi 'passività' nell'ambito del pensare logico. Anzitutto, la passività in esame non ha il significato di passività che predomina nella sfera delle cose finite: l'essere abbandonato od esposto all'essere altro, il venire determinato ad essere e ad agire per opera di una causa esterna. Inoltre, la passività del pensare logico non coincide con il *nous* passivo, cioè con il modo in cui l'elemento logico opera inconsciamente nell'ambito della natura e dello spirito finito. La passività coinvolta nel pensare logico significa due cose: (i) l'infinita plasticità o determinabilità del pensare; (ii) l'atteggiamento del *rendersi* passivo, che impegna il soggetto che si decide a scrivere o a leggere la scienza logica⁴⁷⁵.

In ciò che precede ho già tentato di chiarire la determinazione reciproca di passività e attività implicata dalla decisione del *soggetto* di risolversi al pensare puramente logico. Il requisito per comprendere quale senso possa avere la determinazione reciproca, intesa in base al primo degli ultimi due significati di passività, *all'interno* del pensare puro, è la comprensione della natura *dinamica* dell'immanenza. L'immanenza è dinamica nella misura in cui non significa il rapporto di un contenuto con un involucro che lo delimita, ma l'auto-causazione di un movimento. A questo proposito diventa essenziale l'esplicito richiamo di Hegel al concetto spinoziano di *causa sui*. Spinoza ha potuto dimostrare, in base alla congiunzione della definizione del concetto di *causa sui* con la definizione di sostanza, con gli assiomi sulla causalità e la relazione tra ciò che è in sé e ciò che è per altro, e con la proposizione sulla non divisibilità degli attributi tra sostanze diverse, che l'infinità (l'affermazione assoluta o non parzialmente limitata dell'esistenza di una natura o essenza) e l'eternità (l'esistenza assolutamente necessaria) della sostanza sono dei *propria* della sostanza. Hegel, invece, sospende (i) la presupposizione del metodo geometrico; (ii) la triplice distinzione aristotelica tra qualità essenziali, *propria* (cioè,

⁴⁷⁵Cfr. *Enc*§ 238 Z: "Analytisch verfährt das philosophische Denken, insofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwicklung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophieren ist insofern ganz passiv" (TW 8/390).

qualità che seguono dall'essenza di una cosa, ma non ne costituiscono l'essenza stessa), e accidenti (qualità che sono almeno in parte derivate da una causa esterna all'essenza della cosa); (iii) l'idea che il pensare costituisca soltanto *un* attributo, precisamente che il pensare sia un che di essenzialmente costitutivo della sostanza ma al tempo stesso infinito *nel suo genere* e non *assolutamente* infinito⁴⁷⁶. La via che Hegel intraprende per sviluppare il pensiero dell'immanenza consiste nel considerare la *causa sui*, che per Spinoza è un *proprium* della sostanza, come l'essenza della sostanza e nell'identificare questa essenza con il pensare oggettivo⁴⁷⁷, di cui lo spirito (l'attributo spinoziano del pensiero) e la natura (l'attributo spinoziano dell'estensione) sono gli attributi, cioè la *totalità* del pensare (il contenuto sostanziale di tutto ciò che è) in una *forma* o modalità di esposizione determinata. Lo spirito *infinito*, d'altra parte, non è un attributo ulteriore, ma lo stadio del pensare oggettivo in cui esso, che non è né personale né impersonale,

⁴⁷⁶Gli attributi sono 'infiniti nel loro genere' nel senso che è possibile negare infiniti attributi (cioè tutti gli altri attributi) rispetto a ciascun attributo. L'infinità dell'unica sostanza (Dio) è assoluta poiché è impossibile negare di essa un qualsiasi attributo. Sulla distinzione tra *propria* ed attributi nella costruzione della definizione genetica di Dio, si veda il commentario di Gueroult alle definizioni che aprono il primo libro dell'*Etica* (Gueroult, *Dieu*, 1968). Sulla complessa e controversa questione se in Spinoza sussista o meno una differenza o una *reductio ad unum* tra inerenza, concezione e causazione, si vedano due interpretazioni tra loro alternative: Della Rocca, *Spinoza*, 2008; Melamed, *Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication*, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII, 2009, pp.17-82; *Spinoza on Inherence, Causation, and Conception*, *Journal of the History of Philosophy*, 50, 2012, pp. 365-386. Mentre Della Rocca sostiene la tesi della separazione o barriera concettuale tra gli attributi e la riduzione di ogni relazione alla concepibilità (tutto ciò che è è concepito, mediante se stesso o qualcos'altro), ossia al modo in cui ogni cosa è resa intelligibile da certe cose e ne rende intelligibili altre, Melamed argomenta a favore di una biforcazione tra due generi di causalità così come tra due generi di concezione, e che entrambe le biforcazioni sono fondate sulla biforcazione dell'esistenza in sostanza e modi. Ritengo che l'interpretazione meno 'idealista' di Melamed permette di apprezzare la differenza tra Hegel e Spinoza sulla relazione tra gli attributi del pensare e dell'estensione. La ragione per cui tali attributi in Spinoza non sono per sé assolutamente infiniti o illimitati è che essi si limitano reciprocamente, e questa limitazione non può essere definita mediante una relazione causale, ma piuttosto mediante una relazione concettuale. Hegel traduce la relazione tra pensare ed estensione nella relazione tra natura e spirito, e questa relazione non solo non può venire descritta né in termini di dipendenza causale, ma nemmeno nei termini di limitazione o esclusione concettuale reciproca. La limitazione reciproca è ancora un punto di vista iniziale, e perciò necessario ma inadeguato, di spiegare la relazione tra natura e spirito. Inoltre, l' 'uno' o il 'terzo' in cui pensare (autocosciente) ed estensione si delimitano mentre stanno al tempo stesso in relazione non è più la sostanza, ma il pensare oggettivo. Il pensare oggettivo è assolutamente infinito od onnipervasivo, non infinito 'nel suo genere'.

⁴⁷⁷Cfr. il passaggio dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* in cui Hegel commenta la prima definizione dell'*Etica*: "*Causa sui* ist ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Ursache entgegengesetzt. Die Ursache seiner selbst ist die Ursache, die wirkt, ein Anderes separiert; was sie aber hervorbringt, ist sie selbst. Im Hervorbringen hebt sie den Unterschied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen ist der Abfall und zugleich die Negation dieses Verlustes. Es ist dies ein ganz spekulativer Begriff. Wir stellen uns vor, die Ursache bewirkt etwas, und die Wirkung ist etwas anderes als die Ursache. Hier hingegen ist das Herausgehen der Ursache unmittelbar aufgehoben, **die Ursache seiner selbst produziert nur sich selbst; es ist dies ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der *causa sui* liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre** [il grassetto è mio]" (TW 20/168).

poiché è potenzialmente entrambi, acquisisce personalità od autocoscienza attraverso l'autocoscienza dello spirito finito.

In che modo, alla luce di tutte queste differenze tra Spinoza ed Hegel, il concetto di *causa sui* può contribuire a chiarire la natura immanente del pensare logico? La risposta è la caratterizzazione della *causa sui* come causa immanente. Per Spinoza, una causa si dice immanente quando presenta tre caratteristiche, le quali la distinguono dalla causa transitiva: (i) ciò che agisce e ciò che è agito non sono differenti; (ii) l'agente agisce su se stesso in modo tale che il suo effetto non si trova al di fuori di esso; (iii) l'effetto è parte della causa. Per Hegel, la causazione immanente⁴⁷⁸ ha che fare con l'originarietà irriducibile del pensare, considerato come movimento o *attività di determinare se stesso*. Cercherò adesso di delucidare il senso della proposizione: 'il pensare logico è l'attività del determinare se stesso'.

In senso negativo, la proposizione significa che non c'è alcun agente o soggetto personale che, in base a un fine anticipato e mediante procedure organizzative, faccia uso o si serva del pensare logico per trasformare oggetti e altri soggetti. Come viene spiegato dalla seconda Prefazione alla *Scienza della logica*, i soggetti che presumono di poter controllare il pensare come un mezzo utile in vista di fini pratici o teorici dimenticano di essere a loro volta nodi di relazioni vitali che si formano solo grazie al pensare oggettivo: questo tipo di pensare non viene applicato a qualcosa ad opera di qualcuno, non scorre al di fuori del soggetto né vi irrompe dentro, ma *attraversa e intesse* tutti i rapporti in cui il soggetto è coinvolto mediante quella che Hegel chiama la 'logica naturale'. In senso positivo, la proposizione significa che il pensare logico non è nulla prima o al di fuori della sua attività, perciò il pensare logico è pura autodeterminazione. Il concetto di 'determinazione' (*Bestimmung*) porta con sé la stessa ambiguità che appartiene al concetto di forma: determinazione significa sia forma determinata, struttura, momento di un intero, sia formare, attività, genesi della forma determinata. Nella proposizione sopra enunciata sono presenti, pertanto, tre concetti fondamentali: primo, il pensare logico significa pura attività; secondo, quest'attività è

⁴⁷⁸Per un'interpretazione del movimento logico nei termini di una causazione immanente, si veda Chiereghin, (2011), p.62. Naturalmente, il concetto di causa immanente che è qui in discussione non va inteso mediante il concetto di causa che si trova nell'ultima parte della logica dell'essenza, dove la trattazione del rapporto di causalità sembra concentrare la sua attenzione (almeno fino alla determinazione della *Wechselwirkung*) sulle presupposizioni logiche del concetto di causalità efficiente transitiva che opera nelle spiegazioni delle scienze naturali.

un determinare (*Bestimmen*); terzo, il determinare è un determinare *se stesso*, un determinare che ha per oggetto se stesso, e per questa via - cioè per la via di un 'operare originario' (*ursprüngliches Tun*) che è insieme un 'operare oggettivante' (*objektivierendes Tun*)⁴⁷⁹ - il determinare genera determinazioni, il pensare (*Denken*) genera pensieri (*Gedanken*)⁴⁸⁰.

A questo punto si fanno avanti due domande: Perché il produrre, l'operare, dovrebbero intendersi come un determinare? Cosa ci dice il concetto di immanenza sulla relazione tra *Bestimmungen* e *Bestimmen*? Comincio col rispondere alla seconda domanda. Poiché il pensare logico o pensare come tale è originario e infinito (non affetto o condizionato dalle opposizioni del pensare finito, che Hegel vede incarnato esemplarmente nel rappresentare), non si dà il caso che esistano *prima* le determinazioni e *poi* l'intervento del determinare, come processo che le delimita e le connette; piuttosto le determinazioni vengono generate dal e nel corso del determinare. Il determinare è immanente alle determinazioni nel senso che ciascuna determinazione di pensiero (categoria, determinazione riflessiva, concetto) non è né una parte, né un'emanazione di un'attività che rimane se stessa *al di là* di ciò che essa genera, ma un *modo* (una figura determinata, finita) in cui il pensare *manifesta* la sua infinità. Poiché la manifestazione dell'infinità del pensare non è un'emanazione, il determinare non è provvisto di un nucleo che si collochi al di là di ciò in cui esso si manifesta, ma piuttosto esso non è altro che il manifestare. Il manifestare non deve essere compreso esclusivamente in base al rapporto tra un interno ed un esterno. Piuttosto il manifestare è un *manifestarsi* attraverso il quale si produce una 'vera relazione' tra finità e infinità, tra determinazione e determinare, tra forme o differenze determinate e contenuto sostanziale (ciò che permane indifferente o uguale a sé di fronte alle sue differenze): la relazione si produce, è solo nel movimento, e perciò *diventa* 'vera' solo come 'finitizzazione' (*Verendlichung*) e come 'toglimento' (*Aufhebung*) del finito. La 'finitizzazione' è il processo creativo, in cui l'infinità del determinare si rende finita nelle determinazioni. Il 'toglimento' è il processo distruttivo, che al tempo stesso spinge al rinnovarsi del creare grazie alla trasformazione di ciò che viene distrutto e tiene insieme il creare ed il distruggere in un *unico* processo. Distruggere, d'altra parte, potrebbe essere un concetto

⁴⁷⁹WdL 5/70 (46).

⁴⁸⁰Cfr. *Enc.* § 19 Z.2: "das Denken ist nicht inhaltlose Tätigkeit, denn es produziert Gedanken und den Gedanken" (TW 8/70).

fuorviante, nella misura in cui sembra indicare solo la forma logico-reale dei processi naturali e spirituali di dissoluzione e morte. Senza voler inoltrarmi negli aspetti specifici di conservazione e di creazione che, per Hegel, sono coinvolti nei processi di dissoluzione naturale e spirituale, mi limito ad osservare che il distruggere e la perdita (*Verlust*) implicate dal togliere che è in atto nel pensare logico non vanno intese nei termini di una cancellazione reale dall'esistenza o di un annullamento (ritorno al puro nulla) del significato di ciascuna determinazione pura, ma come un processo autoconservativo (senza inizio né fine) in cui tutto (ogni determinazione) si perde e si crea solo in quanto tutto si trasforma ('idealizzazione'): le determinazioni esprimono l'attività, l'attività mostra i loro limiti e li oltrepassa verso nuovi stadi di determinazione, i nuovi stadi conservano le determinazioni oltrepassate come momenti essenziali di un significato più ricco, di un determinare che abbraccia nuove relazioni o mediazioni ed in esse continua se stesso, conserva la sua relazione a sé.

L'immanenza del determinare nelle determinazioni può venire analizzata nelle seguenti modalità. (i) La determinazione (*Bestimmung*), come *struttura* o figura contenente relazioni (relazioni entro sé tra intero e momenti, relazioni ad altro) e come *attività interna* a ciascuna determinazione, precisamente come quell'attività di problematizzazione immanente o autocritica in forza della quale le determinazioni di pensiero "indagano se stesse, devono determinare in loro stesse i loro limiti e mostrare la loro mancanza"⁴⁸¹. (ii) La determinabilità (*Bestimmbarkeit*)⁴⁸² indica la capacità o

⁴⁸¹ Enc. § 41 Z.1: "Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen" (TW 8/114).

⁴⁸² A differenza di Kant, Maimon e Fichte, Hegel non impiega esplicitamente il concetto di una 'legge di determinabilità', anche se il 'principio' della negazione determinata sembra poter del tutto corrispondere alla formulazione fichtiana della legge di determinabilità, secondo cui pensare significa determinare e di nulla è possibile sapere che cosa esso è senza che insieme si pensi ciò che esso non è. La via che mi ha condotto a esplicitare il concetto di determinabilità non è l'interpretazione del vincolo parti-tutto nel sistema delle determinazioni di pensiero, ma la ricerca di un significato di 'passività' che appartiene unicamente al pensare logico. Ho individuato il punto principale nel concetto di plasticità (capacità di dare e ricevere forma) e ho collegato il concetto di pensare oggettivo, in cui il pensare è l'oggetto è l'attività dell'oggetto stesso, con la caratterizzazione che Hegel fa dell'oggetto come di un che di assolutamente determinabile ad opera del Concetto (cfr. *WdL* 6/500 (891): "Das Objekt ist überhaupt das schlechthin Bestimmbare, und in der Idee hat es diese wesentliche Seite, nicht an und für sich gegen den Begriff zu sein"). Mentre, tuttavia, la determinabilità dell'oggetto che viene trattato nella sezione sull'oggettività e nella sezione sull'idea teoretica e pratica allude alla genesi logica della parvenza di separazione tra Concetto e realtà, tra soggettività e mondo oggettivo o esterno, che predomina nella natura e viene presupposta nei comportamenti dello spirito finito, la determinabilità del pensare come tale mira a cogliere un carattere inerente al Concetto. Parlare di 'carattere inerente' al pensare concettuale comporta la tesi che la determinabilità non è una *possibilità* formale a partire dalla quale il pensare passa all'attività, ma una *potenza* mediante la quale l'attività lascia emergere e dissolve la parvenza di autosussistenza di

potenzialità di ogni determinazione strutturata - pensiero pensato, pensiero oggettivato - di *venire* determinata ad essere ciò che è (genesi) e di venire *ulteriormente* determinata (sviluppo, *Weiterbestimmen* o *Fortbestimmung*), l'esuberanza della forma assoluta (forma come attività) rispetto ad ogni contenuto (determinatezza). (iii) Il determinare (*Bestimmen*) è il processo di disgiunzione intellettuale e di congiunzione speculativa di 'determinazione' e di 'determinabilità', la causa prima e immanente della loro determinazione reciproca, per via della quale ciò che si presenta come essere o realtà per la determinazione viene posto come non-essere o negazione per la determinabilità (stadio di stabilità della *Bestimmung*), e viceversa, ciò costituisce la realtà, o meglio l'attivarsi della potenza creatrice della determinabilità, si presenta come negazione per la determinazione (stadio di fluidificazione della *Bestimmung*). Non c'è determinazione senza determinabilità (genesi della determinazione e suo sviluppo ulteriore), non c'è determinabilità senza determinazione (il precipitare del flusso in risultati calmi, la generazione di unità discrete di pensiero). I momenti che ho analizzato non si presentano nell'esposizione logica nell'ordine in cui li ho analizzati e in modo tale che l'uno sia scomposto dall'altro. Solo le determinazioni di pensiero hanno la parvenza di succedersi l'una all'altra, mentre la determinabilità del pensiero pensato e il determinare del pensare come tale attraversano ogni determinazione. Se volessimo limitarci a considerare il movimento di apertura della scienza logica, vedremmo che esso *arriva* alla determinazione dall'indeterminatezza e *dallo* stadio della determinazione *retroagisce* sull'indeterminatezza facendone un opposto o una negazione determinata della determinatezza. Se volessimo servirci di uno schema approssimativo (in quanto lineare), il movimento o determinare di apertura risulta procedere attraverso i seguenti passi: indeterminatezza (pensare puramente astratto) – divenire (determinare, fluidificazione delle due astrazioni iniziali) – determinabilità (essere e nulla *come* nascere e perire) – essere determinato - essere e non-essere come determinazioni di un

ognuna delle sue determinazioni. Questa idea di determinabilità potrebbe essere associata a un'idea quasi-kantiana di 'autoaffezione', per cui le determinazioni modificano il determinare ed il determinare modifica a sua volta le determinazioni. Solo che l'idea di 'affezione' evoca un'idea di passività che riguarda l'opposizione della coscienza e non è adatta a comprendere il pensare logico. In luogo del concetto di affezione, ci si dovrebbe attenere al concetto di 'modificazione' e tentare di interpretarlo come 'modalità' di (auto)esposizione del movimento. Così il significato del modo consiste nell'espone il pensare come movimento verso il fuori – lo strapparsi dell'immediatezza dalla mediazione – e come movimento verso il dentro – il ricondurre l'immediato a un processo, che è altrettanto immediatezza quanto mediazione. Per uno studio della connessione tra i principi della legge di determinabilità di Maimon e la filosofia di Spinoza, si veda Melamed, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, *Journal of the History of Philosophy*, 42, (2004), pp.67-96.

intero (cioè, l'essere determinato) – esplicitazione della determinatezza come sintesi di essere e non-essere – determinabilità di essere e non-essere come forme della determinatezza di un intero di cui viene resa metodicamente esplicita la forma dell'essere (l'intero ha nome 'qualità' e le sue forme di determinatezza sono la 'realtà' o "determinatezza che è"⁴⁸³, e la 'negazione' o "qualità, determinata soltanto con un non-essere"⁴⁸⁴) – genesi di una nuova determinazione (la derivazione dell' 'essenteci' o qualcosa dalla dialettica di realtà e negazione), ossia costituirsi del cominciamento della relazione concreta a sé o soggettività.

Torniamo indietro alla prima domanda: 'Perché l'attività del pensare è un determinare?' La mia risposta, ancora una volta, non mira a scoprire una causa esterna o sottostante che precede l'attività, ma a delucidare il significato di una causa immanente ('In che senso il pensare è un determinare?'). Cos'è che appartiene alla causa immanente per cui il suo causare implica di necessità un determinare? La risposta è che Hegel crea un concetto di causazione immanente in cui la produttività e l'affermazione del nuovo risultano da una 'negatività assoluta' e insieme la contengono (come ciò che tiene in vita la forma nuova ed il suo aspetto affermativo). L'aggettivo 'assoluta' indica due caratteri coesenziali della negatività: (i) la negatività è *illimitata*, in quanto è la potenza di assolversi da ogni limitato mediante una dissoluzione interna al limitato; (ii) la negatività è *autoriferentesi*, in quanto essa è capace non solo di negare l'alterità (sia come esser-altro, sia come relazione ad altro) ma anche di volgere su se stessa il negare ed aprirsi a o lasciar essere l'alterità, così da esporsi come un "alterizzare" in atto, ossia come un processo che lascia costantemente emergere l'alterità entro di sé⁴⁸⁵. La qualificazione di absolutezza, d'altra parte, è quasi superflua, quando viene accostata alla 'negatività', poiché quest'ultimo termine possiede, secondo i criteri della logica dialettico-speculativa, il significato 'tecnico' di un negare autoriferito. Il movimento o avanzamento in cui il pensare 'consiste' (o meglio, 'agisce') è un determinare poiché è costitutivamente un negare⁴⁸⁶.

In che senso il movimento è essenzialmente un negare? Come può un movimento che dovrebbe essere infinitamente produttivo essere concepito anche

⁴⁸³WdL 5/118 (105).

⁴⁸⁴WdL 5/118 (106).

⁴⁸⁵Desumo l'audace espressione "alterizzare" da Chiereghin, (2011), p.111.

⁴⁸⁶Per una recente interpretazione del progetto metafisico di Hegel alla luce del concetto di 'negatività', si veda B.Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, (2013).

altrettanto essenzialmente nei termini del suo contrario? Nel campo della letteratura critica, gli studi di Henrich⁴⁸⁷ godono dell'indiscusso merito di aver richiamato l'attenzione su un punto tanto semplice quanto fondamentale: la 'negazione' che ci si fa incontro nella logica di Hegel non è né l'operazione di *qualcuno* (la mente umana, il soggetto trascendentale, l'agente individuale) né un'operazione che ha da applicarsi a *qualcosa* di presupposto al negare. La negazione, perciò, è 'autonoma' (*selbständig*) o 'autoriferita' (*selbstbezüglich*). D'altra parte, occorre guardarsi dalla tentazione, nella quale Henrich a volte sembra incorrere, di trattare la negazione come l' 'ontologizzazione' (slogan facile, non meno che fatale alla comprensione) di un fenomeno del giudizio (precisamente, dell'asserzione), assunto come l'operazione originaria ed inevitabile del pensare. Il magistrale lavoro di Theunissen⁴⁸⁸ ha criticato a buon diritto gli aspetti formalistici dell'interpretazione di Henrich e ha cercato di delucidare il 'contenuto d'esperienza' (*Erfahrungsgehalt*) e la costellazione di concetti metafisici involti nel concetto hegeliano di negazione. L'interpretazione della negazione fornita da Theunissen, essendo orientata da un'impostazione in parte fenomenologica ('bisogna tornare all'esperienza!') e in parte genealogica ('qual è tutta la storia non-detta di cui le parole tecniche della logica sono i gusci?'), mira a sostenere la tesi che, quando si viene al problema della giustificazione, la 'teoria della negazione autonoma' (secondo l'espressione di Henrich) stia in piedi o cada con uno *sfondo* che non può venire ripreso (messo a tema e giustificato) dalla teoria, poiché è una presupposizione irriducibile, una pre-datità della teoria, che ha a che fare con la *storia* della teologia, con una certa interpretazione del cristianesimo, con una 'esperienza fondamentale' del soggetto Hegel, con la sua *convinzione* intorno al senso dell'epoca moderna come epoca dominata dalla potenza onnipervasiva della scissione. L'interpretazione che viene proposta nel presente lavoro, invece, ha tentato di perseguire o accompagnare, per così dire, il concetto hegeliano di teoria e di vedere in che modo esso permetta di mettere in

⁴⁸⁷Si vedano i seguenti lavori di Henrich: "Formen der Negation in Hegels Logik," *Hegel-Jahrbuch* 1974 (Köln, 1975), pp.245–256; *Hegels Grundoperation*, 1976, pp.208-230; "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung," in *Hegel-Studien. Beihefte*, vol. XVIII, ed. Dieter Henrich (Bonn: Bouvier, 1978), pp. 103–224; "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System," *Revue Internationale de Philosophie*, 36 (1982), pp.139–162; *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003, in part. pp.317-322. In particolare, quest'ultimo libro, che pubblica i corsi di lezione sulla filosofia classica tedesca tenuti da Henrich all'università di Harvard nel 1973, si distingue per l'attenzione dedicata non soltanto alla formalità delle procedure di negazione, ma al senso del progetto della *Scienza della logica*: la ricostruzione della 'struttura basilare' della vita.

⁴⁸⁸Mi riferisco a Theunissen, *Sein und Schein*, (1980), di cui si veda, in particolare, la stimolante analisi del concetto di negazione (pp.171-183).

questione *l'idea stessa di teoria* che sta alla base del distacco della teoria dal suo oggetto e della critica mossa alla teoria di essere un'oggettivazione manipolante che finisce inevitabilmente per dimenticarsi degli sfondi che la renderebbero possibile.

Nella scienza logica non c'è una teoria *sulla* negazione, ma un'esposizione immanente o auto-esplicativa del negare, dalla quale termini come 'scienza' e 'teoria' dovranno trarre il loro significato o concetto. In un senso specifico, abbiamo visto che il divenire (il primo movimento logico) sorge dalla negazione irrelativa e fa sorgere la negazione relativa (il non-essere prima, la determinatezza e negazione poi). In un senso più radicale, però, il movimento non è semplicemente un medio che scompare tra la negazione irrelativa e la negazione relativa, ma abbraccia entrambe nel processo in cui le genera attraverso astrazione e sintesi (intesa sia come inquietudine, sia come unità quieta). In questo senso radicale, allora, l'attività del pensare *come tale* è un negare non per il fatto che il pensare interviene a delimitare o negare parzialmente la realtà di un materiale pensabile o un'attività più originaria che vengono presupposti dal pensare, ma piuttosto perché esso è pervaso da cima a fondo da una contraddizione fondamentale, che si riproduce in ogni suo concetto determinato come impulso a percorrere il ciclo dei propri momenti (i tre lati del movimento logico). Cosa significa che il concetto di causazione immanente è intimamente contraddittorio? Anzitutto, la causazione immanente *non esclude* di poter essere contraddittoria poiché non presuppone la necessità di venire pensata in base all'*attribuzione* di predicati ad un soggetto stabile e non ammette di poter essere *compresa* attraverso l'*analisi* o *scomposizione* dei riguardi (introdotti dall'espressione 'in quanto'), ossia delle caratteristiche che costituiscono i fondamenti della predicazione (i fondamenti della relazione e i fondamenti della distinzione). In secondo luogo, la causazione immanente è fondamentalmente contraddittoria poiché il pensare logico è *separazione* (*Trennung*) e *unificazione* (*Vereinigung*) in un *unico* processo, che abbraccia il pensare intellettuale ed il pensare razionale come due *modalità* di un'unica attività.

È noto che il concetto di *causa sui* ha trovato nella filosofia scolastica medievale una significazione soltanto negativa, riferita all'*aseitas* di Dio, cioè al suo 'essere da sé' come non-essere-dipendente dall'azione di cause esterne. Ma l'accezione positiva di *causa sui* come infinita potenza è stata esclusa come contraddittoria fino alla filosofia di

Cartesio e di Spinoza⁴⁸⁹. Il nucleo dell'obiezione contro il concetto positivo di *causa sui* consiste di tre elementi tratti dalla filosofia di Aristotele: (i) il principio di non-contraddizione, (ii) il principio che tutto ciò che si muove è mosso da altro, (iii) la dottrina della causalità efficiente, in base alla quale ogni causazione è un movimento che porta qualcosa dalla potenza all'atto grazie all'operazione di un terzo esterno, la causa del movimento, che è già in atto allo stesso modo. Pensare che qualcosa è 'causa di sé' consiste, allora, nell'affermare che questo qualcosa è sia A (potenziale) sia non-A (attuale) allo stesso tempo e allo stesso modo (cioè, sotto lo stesso riguardo). Così, per esempio, affermare che una statua di bronzo è 'causa di sé' equivarrebbe a dire che qualcosa (un pezzo di bronzo) è sia potenzialmente statua sia non potenzialmente statua allo stesso tempo e sotto lo stesso riguardo (cioè, la proprietà di essere una statua), e questo è contraddittorio. L'analisi dei riguardi, invece, richiederebbe di dire che la statua di bronzo è, sotto il riguardo della potenza, un pezzo di bronzo che *non è ancora* statua, e, sotto il riguardo dell'atto, una statua, cioè un pezzo di bronzo che *ha assunto* una forma determinata. Oppure, se per 'riguardi', si intendono non i modi trans-categoriali dell'essere ma le qualità del qualcosa (il pezzo di bronzo), allora si dovrebbe dire che il pezzo di bronzo, *come* bronzo, è già in atto (in quanto il bronzo è una materia formata), mentre esso, *come* statua (la forma che il terzo, l'artista, vuole portare all'atto in una determinata materia), è in potenza, è un 'non ancora statua' che è capace di diventare una statua grazie all'intervento di una causa esterna al bronzo.

La rottura di Spinoza rispetto ai capisaldi della dottrina aristotelica è consistita nel rigettare il concetto di causazione come *passaggio* dalla potenza all'atto e l'idea che la causa in atto deve *precedere* i suoi effetti. L'unica causa di tutte le cose (la sostanza) viene concepita attraverso la congiunzione dei caratteri di efficienza, formalità ed immanenza, e per questa via viene esclusa l'idea di un terzo che conduce qualcos'altro dalla potenza all'atto. Affermare che la sostanza è 'causa di sé' significa affermare che essa è un che di assolutamente auto-esplicativo. Ma Spinoza assume la validità del principio di non-contraddizione quando si tratta di dimostrare che Dio (la sostanza contenente un'infinità di attributi, di cui ciascuno esprime un'essenza eterna ed infinita) esiste necessariamente. Il problema con la molteplicità infinita degli attributi è che, da

⁴⁸⁹Per un istruttivo esame di questo spostamento concettuale, si veda Richard A. Lee, Jr, *The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as Causa sui*, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume 3, ed. D. Garber, S. Nadler, (2006), pp. 91-118.

un lato, Spinoza afferma esplicitamente che considerare la natura di Dio come tale da implicare una contraddizione è assurdo, ma, dall'altro, egli non fornisce, almeno direttamente, nessun argomento a favore della tesi che la natura (il complesso degli attributi) di Dio è coerente o non-contraddittoria. L'unico argomento per la coerenza della natura divina può essere ricostruito solo indirettamente se vengono collegati due gruppi argomentativi: (i) il gruppo che lega la tesi dell'indipendenza concettuale tra gli attributi (nessun attributo può essere concepito mediante la negazione determinata di un altro attributo) con la tesi dell'indipendenza causale tra gli attributi (nessun attributo può impedire che una sostanza possieda un altro attributo né spiegare perché lo possieda) mediante l'argomento che la causazione è fondata su una relazione concettuale (la relazione attraverso cui una cosa ne spiega o rende intelligibile un'altra); (ii) il gruppo che lega le due proposizioni generali che preparano la formulazione del principio del *conatus* nella terza parte dell'*Etica* e costituiscono in pari tempo la fondazione metafisica del principio di non-contraddizione: "Certe cose in tanto sono di natura contraria, cioè, in tanto non possono essere nel medesimo soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra"⁴⁹⁰.

A differenza di Spinoza, Hegel non avanza un concetto positivo di *causa sui* mantenendo allo stesso tempo una concezione tradizionale (aristotelica) della contraddizione. Hegel, piuttosto, fa uso del concetto aristotelico del passaggio dalla potenza all'atto (o, nella concettualizzazione hegeliana, lo sviluppo dal Concetto in sé al Concetto per sé), ma non presuppone la validità incondizionata e autoevidente del principio di non-contraddizione. La trattazione del divenire ha mostrato che la concezione del movimento più semplice contiene *entro sé* una contrapposizione radicale e la chiarificazione dell'immanenza del pensare nelle determinazioni di pensiero mostra in qual senso il concetto di *causa sui* sia contraddittorio. La contraddizione fondamentale non è altro che la relazione sempre rinnovantesi tra *Denken* e *Denkbestimmung*. Questa relazione, la cui forma di esposizione è costituita dall'intero corso della scienza, può essere schematizzata (mediante un certo grado di

⁴⁹⁰Proposizione V, terza parte dell'*Etica*. L'altra proposizione è la proposizione IV ("Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna"), che non viene realmente dimostrata, ma soltanto delucidata attraverso il richiamo al concetto di definizione. La formulazione del *conatus* nella proposizione VI ("Ciascuna cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere") ha la forza di un principio poiché in base ad essa devono essere comprese le essenze attuali delle cose singole e l'intero impianto della psicologia (lo studio delle motivazioni umane) e dell'etica (lo studio di un modo di esistenza che conduca l'uomo alla felicità attraverso la conoscenza simultanea di sé, degli altri e di Dio).

semplificazione) nella forma di un'antinomia: (i) il pensare è interamente la determinazione di pensiero, poiché ogni determinazione non è una semplice struttura ma l'attività di indagare se stessa, in modo tale da riprendere in sé le determinazioni che la precedono e non assumere in anticipo la validità delle determinazioni che seguono; (ii) il pensare non è interamente la determinazione di pensiero, poiché ogni determinazione di pensiero mostra la sua mancanza, mentre il pensare come tale è un infinito determinare, una pura attività che produce forme di pensiero senza esaurirsi o arrestarsi in nessuna di esse.

La contraddizione non può essere evitata né introducendo il fattore temporale ('allo stesso tempo') per impedire l'attribuzione simultanea dei riguardi, poiché il pensare logico non è un processo temporale, né introducendo i riguardi (il pensare, *in quanto* intero/assoluto/determinare, non è interamente nelle determinazioni; il pensare, *in quanto* parte/modo/struttura, è interamente nelle determinazioni) per il semplice fatto che i riguardi sono a loro volta determinazioni di pensiero, che richiedono una genesi, e non ci sono modi giustificati di 'introdurre' qualcosa come dei 'fondamenti di determinazione' che rendano possibile 'ridurre' o scomporre in elementi più originari o semplici la relazione 'libera da presupposizioni' tra pensare e determinazioni di pensiero. Tra determinazioni e determinare vige una relazione di manifestazione e di determinabilità reciproca, per cui non si può sapere cosa significhi il determinare prima o senza le determinazioni (andamento dall'uno al molteplice ossia andamento resultativo del 'derivare') e non si può sapere cosa significhino le determinazioni prima e isolatamente dal determinare (andamento dal molteplice all'uno ossia andamento genetico del 'ricondurre'). La contraddizione fondamentale può anche essere considerata alla luce del duplice movimento della 'finitizzazione' e del 'toglimento': la 'finitizzazione' consiste nel produrre 'sotto il medesimo riguardo' (in termini speculativi, 'nel medesimo processo') l'opposizione tra pensare e determinazione di pensiero; il 'toglimento' consiste nel risolvere, mediante l'affermazione di un concetto di volta in volta più concreto, l'opposizione tra pensare e determinazione di pensiero, opposizione che si presenta in modo immanente in ciascuna determinazione di pensiero come opposizione tra il suo impulso a determinarsi (forma razionale) e la struttura che esprime, precisa e delimita un certo grado o intensità del determinare (forma intellettuale).

Ho tentato di chiarire la natura generale del movimento in cui si esplica l'avanzamento 'oltre' il puro essere attraverso un'analisi che può essere ricapitolata in nove passaggi. I primi sei riguardano la genesi della forma dell'immediatezza; gli ultimi tre la sua trasformazione.

(i) Il puro essere significa l'immediatezza indeterminata; (ii) il puro essere non è un'inerte o inamovibile cornice che sta 'già sempre' sullo sfondo delle operazioni del pensare (come una sorta di stato originario di un preteso spazio logico) ma una qualche attività, vuoto *pensare*; (iii) l'immediatezza indeterminata si trasforma mediante il primo movimento logico, che è il divenire; (iv) in virtù dell'autoriferimento del movimento proprio del divenire sorge il primo concreto *stabile*, l'essere-determinato; (v) col compiersi del movimento di apertura della scienza si realizza il passaggio dall'immediatezza indeterminata alla forma dell'immediatezza; (vi) il movimento o il pensare non si ferma con l'essere-determinato, cosicché la forma dell'immediatezza entra in un processo che produce la trasformazione del senso o significato dell'immediatezza.

(vii) *Unione di immediatezza e mediazione*: la trasformazione logica delle forme dell'immediatezza significa mediazione, ma la mediazione non va intesa come un nostro procedimento semplicemente discorsivo le cui forme forniscono diversi punti di vista su o aspetti di un contenuto sostanziale che rimane indifferente al variare dei suoi adombramenti; piuttosto la mediazione è un divenire delle forme ad opera della forma assoluta, ossia del formare come tale, ed il fatto che questo formare nel riferirsi a se stesso *divenga* il contenuto sostanziale della scienza non cancella né rende superfluo il formare, poiché il contenuto sostanziale non è una presupposizione che precede il formare⁴⁹¹; (viii) *Inseparabilità di forma e contenuto*: come viene messo in luce dall'Introduzione alla *Scienza della logica*, presso una logica processuale libera da presupposizioni non vale la separazione tra la forma ed il contenuto del metodo, e la forma dell'immediatezza non è una struttura dotata di un significato univoco che permane immutata al variare dei contenuti, ma è essa stessa una forma del movimento, o meglio una struttura o figura *plastica* che varia *nel* movimento; (ix) *Immanenza*: la

⁴⁹¹La trasformazione puramente logica non è un trapassare di forme che *ineriscono* a un *contenuto* che è sempre lo stesso, ma uno sviluppo di forme che *concretano* mediante una *forma assoluta* che *si pone* come uguale a se stessa generando sempre il nuovo mediante l'opposizione entro sé tra determinare e determinazione, tra attività e struttura, tra forma di movimento e forma di quiete.

trasformazione dell'immediatezza è una causazione immanente, in forza della quale anche lo stesso concetto di 'trascendenza' subisce una torsione di significato: 'trascendente' può significare sia l'oltrepassamento che il pensare razionale intraprende rispetto ai limiti del pensare intellettuale sia la sovrabbondanza che il pensare come tale manifesta *rispetto* alle strutture che esso si dà o si è dato; (ix) *Negatività*: la causazione immanente è intimamente contraddittoria, dunque essa si presenta come negatività assoluta.

VII.3 Terza domanda del metodo: Come si completa il significato dell'essere?

Rimane da affrontare la questione di che cosa significhi la *completezza* del processo di trasformazione dell'immediatezza. Il problema della completezza può anche venire articolato dalla domanda: 'C'è una *fine* nel processo di avanzamento oltre il puro essere?' oppure: 'Com'è che il pensare logico raggiunge la certezza di aver indagato *tutti* i significati possibili della pura forma dell'immediatezza?'. Questa domanda, tuttavia, non appare ora per la prima volta nel corso del presente lavoro, in quanto di essa ci siamo già occupati nel discutere la domanda 'Perché cominciare col puro essere?' in relazione alla sezione che apre la dottrina dell'essere nella *Scienza della logica*, intitolata: "Con che cosa deve cominciare la scienza?". In ciò che precede, ho distinto quattro forme di giustificazione del cominciamento e ho individuato nella terza forma (la comprensione preliminare intorno al senso dell'avanzamento logico) la determinazione di che cosa significhi la conclusione dell'avanzamento: non significa né il compimento dell' *ultimo passo* che arresta il movimento, né un *ritorno al punto di partenza* come ad un originario da cui ci eravamo allontanati⁴⁹², ma cogliere l'avanzamento come una 'circolazione entro sé', cioè come un movimento che non solo non presuppone l'esistenza di un mobile a cui inerire (movimento *in sé e per sé*), ma non *ha* una causa motrice che possa essere fissata dai termini del movimento, cioè dall'inizio o dalla fine. Il movimento logico è essenzialmente circolazione in quanto è 'senza fondamento' (*bodenlos*), ed è senza fondamento poiché è esso stesso il proprio

⁴⁹²Questo punto è stato messo nel dovuto rilievo da Henrich, che nel discutere la differenza nella valutazione del concetto di 'originario' tra Hölderlin e Hegel osserva: "Unlike Hölderlin, Hegel sees the origin only as the process. There is no idea of turning back to the origin, as does Hölderlin, nor longing for the reestablishment of the lost unity. Because Hegel interprets the origin as love, the origin has a destination which we can understand in terms of the destination: the creation of a manifold in which this principle is manifest. There is neither return to the substance nor interpretation of the process as depending eternally on some origin". (Henrich, (2003), p.309).

fondamento. Ma se è così, allora il concetto di circolazione costituisce a sua volta una radicale rielaborazione del concetto di fondamento (*Grund, Boden, Grundlage*) nei termini di un'attività autogenerativa (la causazione immanente) che, da un lato, sospende la validità della distinzione reale tra fondamento e fondato, e, dall'altro, assicura l'unico senso di *necessità* ammesso da una scienza libera da presupposizioni: la *via* che costruisce se stessa e *tiene insieme* tutte le fasi della via percorsa in un *sistema*⁴⁹³ delle determinazioni di pensiero⁴⁹⁴.

⁴⁹³Poiché il sistema si produce solo attraverso una circolazione, esso *risulta essere* questa circolazione, e non va inteso semplicemente come la struttura di una veste didattica (la 'dottrina') che espone il movimento in una serie concatenata di proposizioni. Sul contrasto tra una concezione verticistica *top-down* e una concezione organica *bottom-up* dell'idea di sistema, rinvio a Chiereghin, (2011), pp.16-20. Chiereghin, inoltre, opera una interessante distinzione tra requisiti, principi e funzione ("ciò in vista di cui") del sistema della logica (*ibid.* pp.39-55). I tre requisiti (cioè, le 'condizioni necessarie') del sistema sono l'unitarietà (ossia "la comune appartenenza di tutti i suoi elementi al pensiero", p.40), l'interconnettività (ossia i vincoli di reciproca dipendenza tra le 'parti') e la totalità (tra il massimo di squilibrio e divaricazione tra essere e nulla ed il massimo di integrazione dell'Idea assoluta c'è spazio per *tutto* il resto). I 'principi' (p.53) sono la retroazione negativa (la capacità del movimento di stabilizzarsi in relazioni di antecedenza e successione, in cui ciò che precede viene conservato in ciò che segue), la retroazione positiva (la capacità del movimento di conferire un nuovo o più concreto significato alle determinazioni che vengono conservate, la ripresa del vecchio come mezzo di affermazione del nuovo), e l'autoriferimento o circolarità autoriflessiva del movimento. A questi principi l'autore aggiunge la 'regola dei tre lati' dell'elemento logico (pp.58-59), la ricorsività, a sua volta distinta in negativa e positiva, (pp.59-67) e il principio ologrammatico (pp.147-149). La trattazione di tutte queste 'regole' può confondere il lettore, poiché crea l'impressione di una proliferazione di elementi che al tempo stesso si sovrappongono. Non risulta del tutto chiaro, infatti, (i) in che cosa la retroazione negativa differisca dalla ricorsività negativa, (ii) in che cosa la retroazione positiva (quella che incrementa la complessità del sistema) differisca dalla ricorsività positiva, in cui viene fatta risiedere la stessa natura creativa del pensare (pp.78,93,124,130), (iii) in che modo la ricorsività positiva fornisca una regola distinta dall'autoriferimento (che viene caratterizzato come "lo strumento più potente di generazione ricorsiva del *novum*, a tutti i livelli del sistema", p.54). L'unico modo per scacciare questa impressione di confusione è affidarsi alla distinzione che l'autore propone tra 'sistema' e 'organizzazione' (il fine o la funzione in vista di cui il sistema si costituisce, p.55). In questo modo, ricorsività e retroazione, ricorsività positiva e autoriferimento, autoriferimento e circoli autofondanti, non vanno viste come regole 'diverse' o parallele tra loro, ma verrebbero a costituire un che di unico, considerato ora sotto l'aspetto del sistema (retroazione e autoriferimento), ora sotto l'aspetto dell'organizzazione (ricorsività e principio ologrammatico). Ma questa soluzione, se risolve un problema (un moltiplicarsi arbitrario di regole), ne apre altri: perché il sistema viene trattato solo come una struttura e non anche come organizzazione? Perché il sistema dovrebbe avere 'caratteristiche', regole, modi di funzionamento ma non anche un fine in se stesso? La risposta che l'autore dà a queste domande emerge implicitamente dalle funzioni dell'organizzazione che egli attribuisce alla scienza logica: (i) prefigurare le forme della natura e dello spirito (p.56), (ii) educare il pensare soggettivo a portare a coscienza la propria essenza logica (pp.71, 155), (iii) esprimere l'attuosità del pensare concettuale (pp.82-83). La distinzione tra 'sistema' e 'organizzazione', dunque, risulta essere relativa non ad una teleologia esterna, ma ai diversi modi di accedere al significato dell'esposizione logica, come esplicazione pura (scienza come riflessione del pensare come tale, pensare del pensare) o come esplicazione dell'elemento logico-reale (scienza come riflessione del pensare logico-reale, traduzione o trasformazione del *nous* passivo dalla forma dell'aposteriorità – condizionamento dello spirito da parte della natura, esperienza, logica naturale - nella forma dell'apriorità ovvero della scienza, e precisamente nella forma di scienza corrispondente alla *Realphilosophie*). La scienza logica è sempre *nous* attivo. Quando essa si limita all'esplicazione pura, essa è 'scienza prima'; quando essa è il sapere della connessione intrinseca dell'esplicazione dell'elemento puramente logico con l'esplicazione dell'elemento logico-reale, essa è 'scienza ultima' o

Proprio perché la ‘fine’ della scienza non segna un arresto dell’ ‘avanzamento’, la questione sulla fine si rivela del tutto interna alla determinazione del senso dell’avanzamento. La conclusione effettiva della scienza logica (il capitolo sull’Idea assoluta), oltre a dimostrare o giustificare ciò che nella sezione sul cominciamento viene offerto al modo di una ‘comprensione preliminare’, fornisce tre importanti indicazioni sul significato della fine della scienza logica. (i) L’avanzare diviene completo quando l’andare avanti o progredire oltre il puro essere viene compreso non come un semplice allontanamento da un che di originario ma come una ‘fondazione a ritroso del cominciamento’ (*das rückwärtsgehende Begründung des Anfangs*)⁴⁹⁵, mediante la quale viene espressa non solo l’esigenza di fare un cominciamento libero da presupposizioni ma anche la soddisfazione di sapere *perché* il puro essere è assolutamente necessario e quale sia il suo *vero significato*: articolazione di forma – forma dell’immediatezza entro la forma assoluta - e di contenuto – il Concetto. (ii) La fine (*Ende*) dell’avanzamento non aggiunge un *ulteriore* contenuto determinato all’avanzamento né costituisce *solo* l’ultimo contenuto dell’avanzamento, poiché essa è in realtà il fine (*Zweck*) dell’avanzamento; il fine dell’avanzamento, tuttavia, non è una mèta (*Ziel*) che l’avanzamento *cerchi*, ma è l’avanzamento stesso, e precisamente il sapere che l’Idea

logica della filosofia. L’elemento logico, in tutte le sue modalità, è un ‘formatore interno’ (*innerer Bildner*, *WdL* 6/265 (669)), non però come un artefice che formi il materiale esterno della natura e dello spirito (il pensare oggettivo non *ha* nulla di esterno), ma come processo di *Bildung*, di autoesposizione in forme di un’ attività interna, spontanea. Ma l’elemento logico è un formatore interno anche come *nous* passivo, nel senso che il formare rimane un processo nascosto finché esso non si manifesta nella forma della libertà, del sapersi. Il rapporto della scienza prima con le scienze filosofiche concrete è un rapporto di ‘preformazione/prefigurazione’ (*Vorbildung*, cfr. *WdL* 6/265 (669)), mentre il rapporto dell’*a posteriori* con l’*a priori* è chiamato ‘riproduzione’ (*Nachbildung*, *Enc* §12 A, TW 8/58), nel senso che ciò che appare come primo per lo spirito finito è in verità un che di derivato rispetto al processo che lo genera, e questo processo (il primo in sé e per sé) è ciò che la scienza (la forma dell’*a priori*) si propone di esporre. La *Vorbildung* allude non ad una relazione di anteriorità temporale dell’elemento puramente logico rispetto all’elemento logico-reale, ma all’andamento del metodo scientifico, che va dalla scienza formale alle scienze concrete. La *Nachbildung* non vuol dire che l’elemento puramente logico è una riproduzione dell’elemento logico-reale, ma vuole suggerire l’inversione tra l’ordine temporale (finito) e l’ordine concettuale (infinito) della *Enthüllung* (svelamento, esplicazione) dell’elemento puramente logico. Nell’ordine temporale, l’elemento puramente logico è avvolto nelle vesti dell’elemento (logico-)reale, e per questo appare anzitutto come *nous* passivo, l’ambito di tutto ciò che si presenta come pre-dato al pensare oggettivo. Nell’ordine concettuale, invece, l’elemento reale è avvolto nel medium universale dell’elemento logico, e perciò quest’ultimo è *nous* attivo, sia in quanto ‘*si sa*’ come pura attività, sia in quanto compie la ‘decisione’ di ‘*rendersi* passivo’ (esplicazione logico-reale dell’Idea).

⁴⁹⁴Con la consueta finezza, Chiereghin osserva che la qualifica di “necessario”, riferita al movimento logico, da un lato conserva il significato tradizionale del ‘non poter essere altrimenti’, quando si tratta della derivazione di un successore dal suo antecedente e dal suo processo, ma dall’altro possiede un significato essenzialmente dinamico, che riguarda proprio il movimento, “in quanto genera *da se stesso* la propria organizzazione” (Chiereghin, (2011), p.34).

⁴⁹⁵*WdL* 6/560 (954).

assoluta è la forma in cui il movimento dispiega e raccoglie tutti i suoi contenuti determinati⁴⁹⁶. (iii) il carattere circolare che la fine imprime all'avanzamento non significa né una chiusura che *isola* il pensare oggettivo nella purezza dell'elemento logico né un fallimento consistente nell'*impossibilità* della derivazione di fare un passo nuovo senza o ricadere in passi già compiuti o abbandonare l'elemento logico, ma piuttosto nella *comprensione* del concetto della scienza come contenuto prodotto in modo immanente dall'avanzamento del pensare e nell'*apertura* o *indicazione* (immanente all'Idea) del “cominciamento di un'altra sfera e di un'altra scienza”⁴⁹⁷.

Il ‘risultato ultimo’, ossia la verità della scienza logica, va inteso dunque non tanto come la *determinatezza* più ricca o più perfetta quanto come un *movimento*, che Hegel caratterizza efficacemente come “il venire-a-sé attraverso la negatività dell'immediatezza”⁴⁹⁸. Questo movimento è sia un “raccogliersi” (*Sich-Zusammennehmen*), ossia il presentarsi della totalità assolutamente *intensiva* dell'Idea logica nella forma dell'immediatezza dell'*essere*⁴⁹⁹, sia una “assoluta liberazione”⁵⁰⁰ dell'Idea *per* un nuovo cominciamento. Corrispondentemente, il compito dell'‘ontologia’, intesa speculativamente come processo di determinazione del significato della forma dell'essere, trova nell'Idea assoluta una duplice articolazione di compimento e di apertura. Da un lato, l'ontologia *si compie* nella scienza logica quando

⁴⁹⁶L'idea che la fine del movimento non è un contenuto limitato del movimento ma la comprensione del senso del movimento è espressa felicemente in un'aggiunta della logica enciclopedica: “Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze *decursus vitae* ist es, welcher darin zusammengenommen ist. - So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht” (*Enc.* §237 Z; TW 8/389). La comprensione del ‘fine’ del movimento dell'Idea come ‘fine in sè’ (*Selbstzweck*) viene espressa al meglio nell'introduzione alla sezione sull'Idea e nel quinto paragrafo del capitolo sull'Idea assoluta nella *Scienza della logica*.

⁴⁹⁷WdL 6/573 (956). Rinvio alle analisi di Chiereghin (Chiereghin, (2011), pp.48-51) per una difesa della tesi secondo cui la circolarità o l'autoriferimento del pensare logico, proprio nel compiersi, determina i limiti dell'elemento puro, rompe con la propria purezza e fonda “le condizioni dell'apparire di una nuova cerchia di realtà e della possibilità, per il pensiero, di conferirle significato e intelligibilità” (p.49). Dove Chiereghin usa il termine ‘cerchia di realtà’, Hegel dice “un'altra sfera”; dove Chiereghin parla di ‘possibilità’, Hegel parla di “un'altra scienza”, che la scienza logica (come scienza prima) si limita a mostrare (*zeigen*). Sull'‘avere un prima’ e il ‘mostrare un dopo’, si veda il venticinquesimo paragrafo del capitolo sull'Idea assoluta. Poiché il sistema della scienza è un processo in cui non vale la presupposizione della separazione tra essere e pensare, separazione che sussiste per la forma del pensare soggettivo, nel pensare filosofico realtà e possibilità, sfera di realtà e scienza che si occupa di tale sfera sono inseparabili.

⁴⁹⁸WdL 6/571 (955): “das Zu-sich-selbst-Kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit”.

⁴⁹⁹WdL 6/572-573 (956): “Aber es [*scil.* Sein] ist nun auch *erfülltes* Sein, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität. [...]Indem die Idee sich nämlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form – *Natur*”.

⁵⁰⁰WdL 6/573 (957): “Die reine Idee [...] ist [...] absolute *Befreiung*”.

l'essere raggiunge il suo vero significato⁵⁰¹, cioè quando la forma della relazione a sé arriva a presentarsi come Idea assoluta o “*unità* assoluta del puro concetto e della sua realtà”⁵⁰². Dall'altro lato, proprio il raggiungimento di questo vero significato non segna semplicemente la conclusione dell'ontologia (‘fino a qui arriva l'ontologia, da qui in avanti si procede con le altre scienze’) ma l'apertura di nuovi ‘ambiti’ o ‘sfere’ di indagine ontologica e la loro delimitazione sistematica: la scienza logica, come scienza *prima*, è la ‘scienza formale’ dell'essere; le scienze reali o concrete studiano l'essere *come* natura (l'Idea nella sua exteriorità) e l'essere *come* spirito (l'Idea che è per sé, in quanto lo spirito *fa* di sé ciò che esso è in sé); la scienza logica, come scienza *ultima*, è la modalità in cui l'Idea assoluta si espone, conformemente al secondo sillogismo della filosofia, nel processo di liberazione dello spirito finito, in quanto esso “trova il supremo concetto di se stesso nella scienza logica come nel puro concetto che comprende se stesso”⁵⁰³.

La delucidazione del nesso tra i concetti di avanzamento e completezza ha permesso di cogliere un punto fondamentale: la completezza della scienza logica non ha a che fare principalmente con la quantità delle determinazioni di pensiero dedotte e con l'estensione delle strutture che contengono le loro relazioni, ma con la modalità dei processi che le generano e con l'ambivalente capacità delle determinazioni generate di conservare in sé le determinazioni che le precedono e di conferire ad esse un nuovo significato.

VII.4 Quattro domande sul senso dell'avanzamento logico

La messa in rilievo della priorità concettuale dei processi sulle strutture costituisce l'occasione per concludere la discussione del concetto di avanzamento attraverso la trattazione di alcune domande, che in qualche modo riprendono ciò che è già stato discusso e lo ridispongono intorno al problema non più solo della *natura* del movimento logico (l'immanenza) ma del suo *orientamento*: (i) Come è possibile che nel pensare oggettivo si tengano insieme il dinamismo incessante ed il ritornare a sé? (ii)

⁵⁰¹Si veda il seguente passo dalla sezione introduttiva dell'Idea: “*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist”. (*WdL* 6/465 (859))

⁵⁰²*WdL* 6/573 (957).

⁵⁰³*Ibid.*

Che cosa comporta per il metodo dell'esposizione il concetto di 'fondazione a ritroso'? (iii) Perché la circolarità del metodo non significa *solo* il "ristabilimento della prima immediatezza"⁵⁰⁴? (iv) Qual è il problema che si trova ad affrontare ogni tentativo di interpretare la scienza logica nei termini di un processo che segue od obbedisce a certe regole?

Procederò per ordine. La prima domanda pone un'aporia, cioè la presentazione di due tesi apparentemente contraddittorie intorno ad un medesimo tema (il movimento del pensare oggettivo). In considerazione del valore che la contraddizione assume nel progetto filosofico di Hegel, si potrebbe pensare che il passaggio attraverso l'aporia non consista, aristotelicamente, in un'analisi dei riguardi che permetta di sciogliere l'aporia ed evitare la contraddizione (mostrare che delle tesi opposte l'una è vera e l'altra è falsa o che sono entrambe vere ma sotto riguardi diversi), ma nell'accettare o tenere per vera l'aporia: le tesi antinomiche sul movimento non sono solo *apparentemente* contraddittorie, ma lo sono *realmente*, e la realtà del movimento non è altro che questa contraddizione. Per un verso, questa risposta è un'interpretazione corretta dell'atteggiamento hegeliano verso la contraddizione: quest'ultima non è un qualcosa da evitare, una manifestazione di insensatezza, ma è la causa prima o il motore del movimento logico. Per altro verso, la risposta non è sufficiente, poiché richiede un'ulteriore chiarificazione: il punto fondamentale nell' 'accettare' la contraddizione non consiste nel prendere una qualunque coppia di proposizioni contraddittorie ed affermare che sono entrambe vere, mantenendo in questo modo il riferimento ad una concezione tradizionale della contraddizione, ma nella capacità di entrare nell'aporia, vale a dire nel saper riconoscere il processo *essenziale* della determinazione in esame e l'*opposizione interna* a tale processo. Saper riconoscere la contraddizione, dunque, significa saper stare in un movimento, ma se il movimento è onnipervasivo (non ha un esterno né presuppone un sostrato cui inerire), non è possibile per il soggetto che si decide a entrare nel movimento della scienza 'stare' al suo interno senza muoversi, senza un 'poter-fare' (un *Können* che è anche un *Tun*) che il soggetto acquisisce soltanto con quel processo di "continua abitudine all'essenziale" (*die fortdauernde Gewöhnung an das Wesentliche*)⁵⁰⁵ in cui consiste lo studio o l'occupazione della

⁵⁰⁴WdL 6/569 (953): "die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit".

⁵⁰⁵TW 10/414. L'espressione è tratta da uno dei passaggi del discorso di allocuzione tenuto da Hegel nel 1818 in occasione dell'insediamento alla cattedra di filosofia dell'università di Berlino. Non può sfuggire

filosofia stessa. Riconoscere o accettare la contraddizione non significa limitarsi a formulare un'antinomia (l'enunciazione della contraddizione come presente), ma compiere un complesso di operazioni: (i) 'tener ferma' la contraddizione, ossia precisare i termini che si oppongono; (ii) 'muoversi' nella contraddizione, ossia stare a vedere come tali termini trapassino di necessità l'uno nell'altro o contengano l'uno la relazione all'altro sotto il medesimo riguardo per cui lo escludono; (iii) 'superare' o 'risolvere' la contraddizione, ossia comprendere che il 'medesimo riguardo' che mette in relazione ed altrettanto separa i termini dell'opposizione è il processo a cui appartengono, l' 'affermativo' di entrambi.

Avendo chiarito cosa significa accettare la contraddizione, occorre chiedersi se l'aporia presentata nella domanda sopra formulata sia *realmente* una contraddizione. Ritengo che la relazione tra dinamismo e ritorno non costituisca realmente una contraddizione, a condizione che non prendiamo il ritornare in un senso *ordinario*, come ripetizione dell'identico punto di partenza, né in un senso romanticamente nostalgico, come ristabilimento di un'unità perduta, in cui il pensare *come tale* avrebbe la sua origine ancestrale (anteriore nel tempo alla comparsa dell'uomo e perciò immemorabile). Il pensare come tale, piuttosto, dovrebbe riguardarsi come l'originario rispetto alla forma umana del pensare. Tuttavia questo carattere 'originario' non viene inteso da Hegel come un fondamento pre-riflessivo, un' unità irrimediabilmente perduta o irraggiungibile per il pensare umano, né nei termini temporali della genesi naturale o dell'ancestralità (che per Hegel riguarda il rapporto, interno allo spirito, tra storia e preistoria), ma come un *processo* di originazione, cioè come la creazione inestinguibile di una molteplicità di forme in cui l'elemento logico si manifesta. Perché l'originazione è un ritornare anziché un semplice allontanamento dall'origine? Da un lato, perché l'origine non è niente di *dato*, se non come una *parvenza* di pre-dati per lo spirito *in quanto* è spirito finito. Dall'altro, perché l'origine è un processo che è caratterizzato da una totale *immanenza*, in cui il concetto di cominciamento, avanzamento e fine hanno un senso solo *entro e relativamente* al processo. Se mettiamo tra parentesi la significazione

il nesso tra il processo di apprendimento descritto da Hegel ed il concetto aristotelico di *epagoge* (abituazione intellettuale). Propriamente moderna ed hegeliana risulta essere, invece, l'interpretazione dell'abituazione all'essenziale nei termini di una capacità di astrarre, cioè di cogliere l'essenziale attraverso la liberazione da ogni pre-dati sensibile.

spirituale del ritornare⁵⁰⁶ e ci limitiamo al concetto *puramente* logico del ritornare, esso non significa altro che il movimento circolare, per cui il pensare come tale attinge da se stesso il suo cominciamento, il suo avanzamento e la sua ‘fine’. Dinamismo incessante e ritornare appaiono contraddittori solo se assumiamo una determinata concezione del dinamismo (il dinamismo come divenire, fluire da un altro ad un altro all’infinito) e una determinata concezione del ritorno e dell’origine. Un’analisi aristotelica dei riguardi (‘se si intende il dinamismo *in quanto* X e il ritorno *in quanto* non-X, allora etc.’) consente di dissolvere l’apparenza di una contraddizione. D’altra parte, l’ ‘unico riguardo’ sotto cui, per così dire, il dinamismo ed il ritornare possono venire predicati simultaneamente del medesimo ‘soggetto’ (il pensare oggettivo, e specificamente il pensare puro) è espresso dalla qualificazione di ‘incessante’, che allude all’ ‘essere senza inizio e senza fine’ del movimento in esame⁵⁰⁷.

La seconda domanda riguardava l’implicazione della fondazione a ritroso per il metodo della scienza. Detta in breve, l’implicazione consiste nella relazione di ‘identità-nella-differenza’ tra ‘derivazione’ (*Ableitung*) o ‘deduzione’ (*Deduktion*) e ‘circolazione’ (*Kreislauf*). Il termine ‘fondazione regressiva o a ritroso’, si potrebbe

⁵⁰⁶Il significato spirituale del ritornare è essenziale per comprendere il nesso della scienza logica, intesa come scienza prima, col sistema, inteso come esposizione dell’Idea in tutte le sue modalità principali, ed in particolare per comprendere il concetto di Idea *per sé*. Le analisi più efficaci ed approfondite del significato spirituale del ritornare sono contenute nell’Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

⁵⁰⁷L’effettiva contraddizione con cui il progetto filosofico di Hegel è alle prese è, come abbiamo visto in precedenza, quella tra dinamismo e struttura. Ad essa può venire associata quella tra due modelli del viaggiare, che ispirano due corrispettive immagini della scienza. L’uno è il modello di viaggio secondo cui si parte dal noto *per* ritornare al noto, arricchiti dall’esperienza (l’incontro con l’alterità, l’attraversamento di limiti). L’altro è il modello di viaggio come continua esperienza ed interrogazione del mondo, senza nessun luogo in cui sostare, né alcuna casa a cui tornare, né alcuna mèta su cui contare. Al primo modello è connessa l’immagine della scienza come uno stabilirsi ‘a casa’ (*zu Hause*) nel regno della verità, al secondo modello è connessa l’immagine di una scienza ‘senza casa’ (*heimatlos*) e senza fondamento (*bodenlos*), in cui il pensare è come un oceano senza sponde su cui lo spirito naviga senza avere né mète né punti di appoggio prestabiliti. Tra i testi che documentano in modo più efficace questa tensione tra il trovarsi a casa (l’essere già sempre nell’elemento della verità) e il non poter disporre di una casa (la verità non è né qualcosa che si *ha* o in cui ci si *trova*, né un *edificio* di pensieri sul mondo, ma un *processo* in cui il divenire del mondo *produce* dal suo interno i punti di vista mediante cui esso viene interpretato dallo spirito umano), è esemplare il discorso di Hegel per l’insediamento all’università di Berlino. Sul paragone del filosofare con il viaggiare, si veda anche il passo di un rapporto confidenziale tra Hegel a Niethammer, l’ispettore scolastico centrale della Baviera, riguardo al metodo di insegnamento della filosofia e all’inseparabilità di attività e forma determinata: “Nach der modernen Sucht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem *Inhalt* der Philosophie unterrichtet werden, als daß man *ohne Inhalt philosophieren lernen* soll; das heißt ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen usf. kennenzulernen. *Fürs erste*, indem man eine Stadt kennenlernt und dann zu einem Flusse, anderen Stadt usf. kommt, lernt man ohnehin bei dieser Gelegenheit reisen, und man lernt es nicht nur, sondern reist schon wirklich. So, indem man den Inhalt der Philosophie kennenlernt, lernt man nicht nur das Philosophieren, sondern philosophiert auch schon wirklich. Auch wäre der Zweck des Reisenlernens selbst nur, jene Städte usf., den *Inhalt* kennenzulernen” (TW 4/410).

osservare, è la traduzione logica ('tecnica' o rigorosa) di ciò di cui il termine 'circolazione' dà una forma plastica, che parla all'immaginazione. A ben vedere, però, *tutti* i termini in causa (fondamento, andare all'indietro, circolazione) sono desunti dal mondo delle rappresentazioni ed è solo il linguaggio filosofico che opera il processo della loro rigenerazione semantica.

In che cosa consiste, allora, l'identità-nella-differenza a cui ho accennato? Presentare identità e differenza come unite dai trattini sta a significare che derivazione e circolazione costituiscono un unico e medesimo movimento o processo di generazione delle determinazioni di pensiero. Derivazione e circolazione sono 'identiche' perché non sono semplicemente *due* elementi che passino l'uno nell'altro o *due metodi*, di cui all'uno spetta una determinazione che non si trova nell'altro. I due aspetti del metodo assoluto sono infatti l' 'analisi' (la fondazione a ritroso del cominciamento) e la 'sintesi' (il progressivo determinare ulteriore del cominciamento)⁵⁰⁸. Non si dà il caso, però, che la derivazione debba essere *o* analisi *o* sintesi, poiché analisi e sintesi, nel metodo logico, non stanno in una relazione di mutua esclusione, e la derivazione è *sia* analitica *sia* sintetica.

Nell'analisi, così come nella sintesi, la derivazione produce una singolare inversione tra apparenza e vero significato dell'esposizione. Nell'analisi, l'apparenza consiste nel fatto che il cominciamento appare come una "base che si conserva e che è presente in tutti i successivi sviluppi, ciò che permane in modo del tutto immanente alle sue ulteriori determinazioni"⁵⁰⁹, mentre la fine o il risultato è un che di derivato. Il vero significato dell'analisi, però, è che la base di cui vengono poste o esplicitate in modo immanente le determinazioni è il Concetto, mentre il puro essere vale *come* un che di prodotto o derivato, un 'pensiero', la cui determinatezza consiste in ciò, che l'indeterminatezza del cominciamento è ciò che costituisce la sua determinatezza *di*

⁵⁰⁸Si veda il paragrafo ventiquattresimo del capitolo sull'Idea assoluta. Per gli accenni all'unione indissolubile di analisi e sintesi nel metodo assoluto, si vedano in particolare i paragrafi ottavo, diciottesimo, ventesimo e ventiduesimo del medesimo capitolo. Si noti che nell'ottavo e nel diciottesimo paragrafo Hegel ha cura di distinguere i concetti di analisi e di sintesi che valgono nel metodo assoluto rispetto al significato che essi hanno nel conoscere investigativo, le cui presupposizioni sono state studiate nella logica dell'Idea del conoscere. Infine, richiamandoci all'interpretazione di Chiereghin, si può rilevare una corrispondenza tra il concetto di 'analisi' e l'aspetto conservativo della retroazione negativa, così come tra il concetto di 'sintesi' e l'aspetto innovativo della ricorsività positiva.

⁵⁰⁹WdL 5/71 (57): "So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende".

contro alla determinatezza del risultato⁵¹⁰. Nell'apparenza, l'analisi è un avanzamento (*Fortgang*) come progressivo 'andare avanti', mentre nel suo vero significato l'analisi è un progressivo 'andare indietro', un "ritorno (*Rückgang*) al *fondamento*, all'*originario* e al *vero*, da cui ciò con cui è stato fatto il cominciamento dipende e da cui di fatto è stato prodotto"⁵¹¹. Lo stesso accade con la sintesi. Nell'apparenza, la sintesi è uno *scorrere* da un contenuto all'altro del pensare concettuale e un progressivo allontanamento dalla base del puro essere; nel suo vero significato, invece, la sintesi è una progressiva *trasformazione* della base del movimento logico dall'essere all'essenza e da questa al concetto. La 'base' che è così risultata non è più propriamente una base, un sostrato dello sviluppo, ma è il movimento stesso dello sviluppo, che "non solo non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso"⁵¹². Nell'apparenza, la sintesi è solo un 'andare fuori di sé' (*Außersichgehen*); nel suo vero significato, la sintesi è un 'andare in sé' (*Insichgehen*), che contiene *altrettanto* la più grande estensione di contenuti determinati⁵¹³.

Ritengo che la stessa motivazione che spiega questo scarto tra apparenza e vero significato spieghi anche la 'differenza' tra derivazione e circolazione. Ciò che frustra la pretesa di voler *fissare* tale differenza è il fatto che per Hegel l'andamento lineare e l'andamento circolare non sono necessariamente alternativi, poiché è la stessa linea che, senza presupposizioni esterne, *diventa* un circolo⁵¹⁴. D'altra parte, se la linea *fa* di se stessa un circolo, significa che la linea e il circolo non *sono* uno e lo stesso, e dunque anche il concetto di identità si rivela essere inadeguato per pensare la loro relazione. Ma il problema che si presenta, allora, è come pensare la loro differenza, se non si tratta di una differenza tra metodi. Vorrei suggerire due direzioni per risolvere questo problema. La prima riguarda la differenza tra due modi di giustificare l'idea di sistema. La seconda ha a che fare con il rapporto tra movimento logico ed esposizione linguistica del movimento. Il sistema logico va inteso come una molteplicità di processi (le

⁵¹⁰Sulla determinazione del Concetto come base immanente della derivazione, si veda il diciottesimo paragrafo del capitolo sull'Idea assoluta.

⁵¹¹*WdL* 5/70 (56) traduzione modificata.

⁵¹²Questa chiarificazione intorno al significato della sintesi ha luogo nel ventiduesimo paragrafo del capitolo sull'Idea assoluta.

⁵¹³Si veda il paragrafo ventitreesimo del capitolo sull'Idea assoluta.

⁵¹⁴Cfr. *WdL* 5/71 (57): "Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und **die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise** [il grassetto è mio]".

determinazioni di pensiero, le loro sfere di articolazione) che si tengono insieme in un unico processo (la forma assoluta, il pensare concettuale). I termini di ‘linea’ e ‘circolo’ denunciano che un modo di giustificare questa idea di sistema è il metodo geometrico, un metodo di dimostrazione che non deve essere confuso con il carattere formale di un metodo assiomatico che deduca proposizioni da definizioni convenzionali e da principi accettati provvisoriamente come auto-evidenti.

Il metodo geometrico, incarnato esemplarmente dall’*Etica* di Spinoza, è un metodo di deduzione *causale*, in cui viene indicato come, a partire da una definizione genetica (una definizione della ‘causa prossima’ di qualcosa, e, in filosofia, una definizione della causa prima di tutte le cose), possano venire dedotte proprietà reali, e come dobbiamo procedere da un’essenza reale ad un’altra, secondo le relazioni causali tra loro. Il concetto di ‘derivazione’ sembra voler esprimere questa modalità di giustificazione informata dalla causalità formale-*efficiente* della geometria e al tempo stesso rielaborata mediante il concetto di una causalità *immanente*, in cui viene preservata una differenza tra fondamento e fondato.

Il secondo modo di giustificare l’idea del sistema è quello nella storia della filosofia si presenta a Hegel attraverso l’idea kantiana di sistema e la sua analogia con la crescita di un organismo⁵¹⁵. Il fulcro di questa idea di sistema non è tanto la certezza di un principio unico da cui derivare ogni altro contenuto, quanto la comprensione del ‘principio unico’ nei termini di un ‘fine in sé’ (*Selbstzweck*). Il carattere di finalità interna del principio ha un’implicazione decisiva per la relazione tra principio e principiato. Questa relazione, infatti, non si limita ad essere un vincolo tra tutto e parti, in cui l’idea del tutto ‘precede’ l’idea delle parti. La sua peculiarità è di essere una relazione tra ‘intero’ e ‘membra’, in cui ciascun membro esiste solo *attraverso* la relazione con con tutti gli altri e l’intero non è la composizione delle membra, ma il principio organizzativo o la forza formatrice *interna* a tutte le membra. In base ad una modalità ‘organica’ di giustificazione del sistema, non vale una trasmissione gerarchica di certezza dal principio al principiato, da un ‘primo’ ad un ‘ultimo’, conformemente ad un concetto lineare di causa ed effetto.

⁵¹⁵Sull’idea teleologica di sistema, si veda la sezione sull’Architettonica nella Dottrina del Metodo della *Critica della ragion pura* (in particolare, la definizione di sistema a KrV A 832/B 860). Sulla trattazione del concetto di organismo, si veda la seconda parte della *Critica del Giudizio*, in particolare il paragrafo §65.

La giustificazione del sistema è organica quando l' 'intero' e le 'parti', il 'fondamento' e il 'fondato', stanno in una determinazione reciproca, dove ciascuno è 'sotto un medesimo riguardo' (la giustificazione dell'intero) la causa e l'effetto dell'altro. Il concetto hegeliano di 'circolazione in sé' esprime questa modalità di intendere la giustificazione⁵¹⁶. Occorre osservare, però, che la differenza tra 'derivazione' e 'circolazione' non consiste nel fatto che la prima obbedirebbe ad una causalità transitiva (in cui l'effetto cade al di fuori della causa) e ad una dimensione temporale del movimento, mentre la seconda sarebbe un processo immanente e atemporale. La derivazione non è un fluire da un altro ad un altro, ma va pensata come un processo del tutto immanente, per un verso più simile ad un'originazione neoplatonica che non alla deduzione matematica di un teorema⁵¹⁷. D'altra parte, ho già avuto occasione di menzionare le differenze tra la concezione neoplatonica della causazione e la derivazione delle determinazioni di pensiero dal pensare come tale.

L'ambizione del metodo della scienza logica è quella di unire la causalità efficiente-formale della derivazione con la causalità finale della circolazione in un unico processo di causazione immanente, in cui il circolo (*Kreis*) (tra inizio e fine, tra puro essere e Idea, tra 'effetto' e 'causa') possa venire non già assunto dogmaticamente, ma prodotto geneticamente nel corso (*Verlauf*) del movimento, ossia in una circolazione (*Kreislauf*). Tra derivazione e circolazione vige una determinazione reciproca. La derivazione è una concatenazione di analisi e di sintesi, mediante cui la circolarità della scienza deve venire *dimostrata* in modo 'libero da presupposizioni' esterne al metodo.

⁵¹⁶Cfr. il seguente passo dal discorso di allocuzione del 1818: "Die gewöhnliche Vorstellung des Verstandes ist, daß die Begründung u. dgl. vorangehen müsse und außer und nach diesem *Grunde* die Wissenschaft selbst kommen müsse. Die Philosophie ist aber wie das Universum *rund* in sich, es ist kein Erstes und kein Letztes, sondern alles ist getragen und gehalten, - *gegenseitig* und in *Einem*" (TW 10/405)..

⁵¹⁷Sulla differenza tra "andamento della deduzione matematica" (*Gang der mathematischen Konsequenz*) e rigore plastico della scienza logica, si veda la seconda Prefazione alla *Scienza della logica* (WdL 5/30-31 (19-20)). La differenza riguarda (i) la libertà e l'indipendenza dell'oggetto della scienza logica rispetto all'oggetto della matematica, che è confinato alla sfera della quantità; (ii) la necessità di interrompere la derivazione immanente delle determinazioni di pensiero con riflessioni negative volte a discutere criticamente i fraintendimenti che sorgono dai pregiudizi dell'epoca e ad affermare la novità del progetto di una scienza in cui metodo e contenuto devono coincidere. Secondo Chiereghin, il modello dell'esposizione matematica aderisce ai caratteri della ricorsività del pensare, ma Hegel deve rinunciare alla perfezione dell'esposizione matematica per ragioni che "ricadono tutte all'interno del linguaggio e del suo ancipite rapporto al pensiero" (Chiereghin, (2011), p.72). A mio parere, invece, la ragione per cui Hegel ritiene che sia necessario rinunciare alla "astratta perfezione" (*abstrakte Vollkommenheit*, WdL 5/31(19)) dell'esposizione matematica è il diverso carattere (metodo e oggetto) dell'astrazione logica rispetto all'astrazione matematica. Si noti che Moni omette inspiegabilmente l'aggettivo *abstrakt*, che qualifica la perfezione dell'esposizione matematica, e traduce: "Se non che, in generale, bisogna rinunciare a cotesta perfezione di esposizione".

D'altra parte, la derivazione non può *essere* una concatenazione di analisi e sintesi se non nel processo per cui essa *diventa* tale attraverso una circolazione. Il paradosso di questa determinazione reciproca è che nello stesso 'divenire' in cui scompare la differenza tra derivazione e circolazione (così come tra l'apparenza ed il vero significato dell'analisi e della sintesi), tale differenza emerge proprio per la prima volta. Mentre nella derivazione è importante distinguere ciò con cui si comincia da ciò con cui si finisce, nella circolazione non vale più (cioè, non è più 'vera' la differenza tra cominciamento e fine, tra fondamento e fondato⁵¹⁸: il circolo è "la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e interamente presente, senza *punto iniziale né fine*"⁵¹⁹.

Mentre la derivazione lascia che predomini la parvenza dell'andamento lineare di una serie di passi definiti, la circolazione, nella forma dell'Idea assoluta, costituisce,

⁵¹⁸Secondo Chiereghin, il concetto di circolo autofondativo segna l'andare a fondo del concetto stesso di fondamento, poiché tale concetto sta o cade con una qualche differenza tra fondamento e fondato. (Chiereghin, (2011), pp.123-124). A mio parere, l'atteggiamento di Hegel verso il concetto di fondamento è lo stesso che egli ha, più in generale, verso il concetto di metafisica: non bisogna congedarsi dal concetto di fondamento, ma provvedere alla sua radicale *Umarbeitung*. Inoltre, il corso della scienza mostra una differenza non trascurabile tra il *Grund* come determinazione intellettuale di pensiero ed il *Grund* come attività, come *Begründen*. Quando questa attività viene compresa come attività immanente del pensare scientifico, accade che Hegel impieghi interscambiabilmente per denominarla un termine della filosofia trascendentale di Kant: giustificazione (*Rechtfertigung*). Il *significato* di questo termine, tuttavia, non deve affatto venire equiparato al concetto kantiano di deduzione trascendentale di una pretesa della ragione umana. A mio avviso, l'effettiva affinità tra Kant e Hegel e l'interesse dell'impiego hegeliano del concetto di 'giustificazione' non risiede tanto nell'indicazione concreta di un metodo della filosofia, quanto nella determinazione del rapporto dell'attività filosofica con punti di vista, attività, scienze diverse dalla filosofia. In breve, ciò che è in gioco nel concetto di giustificazione è l'affermazione dell'indipendenza della razionalità da ogni sottomissione ad un'autorità esterna. Per un commentario dettagliato del concetto di 'fondamento' nella dottrina dell'essenza della *Scienza della logica*, si rinvia al classico lavoro di P.Rohs, *Form und Grund, Hegel-Studien, Beiheft 6* (1969), in part. pp.126-267. Per un'interpretazione della filosofia sistemica di Hegel come critica del fondazionalismo, si vedano Houlgate, *Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence*, (1999), pp.25-45; Maker, *Philosophy Without Foundations*, (1994), in part. pp.1-17; Winfield, *Hegel's Science of Logic*, (2012), pp.1-15. Houlgate si sofferma sulla critica al fondazionalismo metafisico, ossia alla credenza in una struttura *sottostante* della realtà che costituisca il fondamento unificato, identificabile e durevole delle cose che ci sono date immediatamente, e sostiene che "con l'idea che la negatività è essa stessa costitutiva di ogni vera immediatezza, Hegel rompe definitivamente con il dualismo ed il fondazionalismo. Egli prova che l'essenza delle cose non sottosta all'essere come il suo fondamento, ma è immanente all'essere, anzi esso è identico con l'essere stesso" (p.43). Maker, invece, si concentra sulla critica al fondazionalismo epistemologico di matrice cartesiana, che egli identifica con tre assunzioni di base: "(1) that conditions for knowledge are unchanging and universal; (2) that they pertain to or can be located in the mind or consciousness; (3) that this same mind can mirror to itself its own cognitive conditions and through this, establish both their legitimacy as necessary and its specific authority as the voice which judges adherence to and deviations from them" (p.3).

⁵¹⁹*WdL 5/164* (153): "die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*". Si potrebbe osservare che la derivazione si esprime nel linguaggio dei verbi all'infinito e dei participi presenti, mentre il circolo si esprime nei verbi al perfetto. Poiché, però, la genesi del circolo non si estingue in una struttura, in una figura immobile, il circolo è più propriamente una circolazione, e quest'ultima si esprime non tanto al perfetto quanto nei verbi riflessivi di terza persona e, come la derivazione, nei verbi all'infinito con qualificazioni al participio presente.

anzi, rende esplicito l'intreccio sistematico e simultaneo di tutti i modi o le determinazioni dell'elemento logico. Questo intreccio (la concatenazione di analisi e sintesi) potrebbe venire caratterizzato come 'senza punto di vista', non in quanto è distaccato da ogni punto di vista, ma in quanto contiene in sé (in modo implicito o esplicito) *tutti* i punti di vista, intesi come le modalità della propria *Darstellung*⁵²⁰. Se nella derivazione *sembra* che predomini un andamento lineare, ciò non è da imputare alla natura intrinseca della derivazione, ma alla necessità che l'esposizione della derivazione passi attraverso la mediazione del linguaggio umano, che abbiamo visto essere un'espressione ancipite del pensare oggettivo, essendo tanto opera dell'intelletto quanto mezzo plastico di designazione della ragione, massimamente vicino al pensare logico e insieme massimamente lontano da esso (inconsapevole del movimento che il pensare *qua* rappresentativo cristallizza nelle parole del linguaggio ordinario)⁵²¹.

⁵²⁰Sulla molteplicità delle 'guise' o modalità (*Weisen*) della *Darstellung* dell'Idea assoluta (modalità che non sono affatto riducibili soltanto al linguaggio e all'articolazione dei tre sillogismi della filosofia), si veda il paragrafo secondo del capitolo sull'Idea assoluta.

⁵²¹Si veda sopra il capitolo sulle presupposizioni soggettivo-oggettive del problema ontologico. Si può osservare che il linguaggio umano, benchè venga *trasformato* attraverso la scienza da linguaggio naturale in linguaggio speculativo e reso così una "pura *rappresentazione*" (*WdL* 5/245 (230)) dell'essenza logica dello spirito, *rimane* nondimeno una modalità di *Darstellung* che è *necessariamente* rappresentativa. In quanto il *Vorstellen* fissa e isola il contenuto dei pensieri (*Gedanken*) in rapporti spazio-temporali (cfr. *Enc.* § 20 A (TW 8/73)), esso rende necessario per chi scrive e per chi legge l'esposizione linguistica della scienza mantenere costantemente vigile l'attenzione sulle presupposizioni del *medium* linguistico e sospendere l'assunzione che lo sviluppo o automovimento del pensare concettuale sia uno sviluppo da un cominciamento naturale, che la derivazione logica sia un andamento diacronico o uno "sviluppo temporale" (*zeitliche Entwicklung*; *WdL* 6/570 (954)) delle determinazioni di pensiero. Occorre scuotere e piegare il linguaggio naturale, lavorarlo fino a trarne una sorta di opera d'arte, perché esso non si limiti a raccontarci una 'storia' (*Historie*) delle determinazioni di pensiero, ma descriva una via che costruisce se stessa. Il carattere di 'opera d'arte' del testo della scienza logica consiste (i) nella genialità dell'autore, (ii) nella responsabilità dell'opera soltanto verso se stessa, e non verso regole a cui deve uniformarsi o effetti che ricadano in un mondo esterno, ossia, in altre parole, nell'autosufficienza dell'opera. Questo carattere 'artistico' della *Scienza della logica* è stato espresso in modo perspicuo da Chiereghin, quando osserva che quest'opera si propone di costituire "un'organizzazione linguistica che tende all'autosufficienza, il cui ideale regolativo è di costruire un sistema di segni la cui potenza significatrice non deriva da determinazioni anteriori ed esterne ad essi, ma unicamente dal tessuto di relazioni che li connette tutti globalmente" (Chiereghin, (2011), p.80). La questione della genialità in filosofia è controversa. Mentre Kant ritiene che la filosofia non sia il campo del genio ma della critica, Fichte e Schelling ritengono che Kant abbia torto e legano la genialità, sia pure in modi tra loro molto diversi, al principio della *Selbstätigkeit* della ragione. Lasciando da parte la questione se Kant sia coerente con se stesso (si ricordi l'importanza del carattere *sistematico* della ragione e la definizione dell'architettura come un' *arte* di costruire sistemi), credo che Hegel sia fondamentalmente in accordo con i pensatori post-kantiani sulla genialità del filosofo, a condizione che per 'genialità' non si intenda il talento del singolo pensatore di sviluppare la sua 'peculiarità', la particolarità irriducibile che lo contraddistingue. A riguardo il *Vorbegriff* dell'*Enciclopedia* e l'Introduzione alle lezioni sulla storia della filosofia sono molto esplicite. Per Hegel, la 'genialità' del pensatore consiste, in primo luogo, nella capacità di elevarsi al di sopra del punto di vista del sano intelletto comune (cioè di metterne in questione i limiti); in secondo luogo, nello sviluppo (attraverso un apprendimento o studio) della capacità di *rendersi* passivo e di aprirsi così ad un'attività pervasiva che ci libera della nostra peculiarità; in terzo luogo, nell'oggettivazione di quest'attività in un

La terza domanda chiedeva perché la circolarità del metodo logico non equivalga al semplice ripristino (la ‘cattiva ripetizione’) dell’essere iniziale. La risposta ha a che fare: (i) con lo ‘spostamento concettuale’ del puro essere, ossia il progressivo determinare della forma dell’immediatezza o relazione a sé; (ii) con il congiungersi dell’atto libero del soggetto che si decide a filosofare (ad entrare in un *nuovo* elemento del pensare oggettivo rispetto al pensare rappresentativo) con l’atto libero dell’Idea assoluta, che si decide a rilasciare la sua ricchezza in un *nuovo* cominciamento⁵²². In ciò che precede ho già discusso la questione della presunta alternativa tra necessità relativa e necessità assoluta dell’atto di cominciare e le implicazioni della trasformazione dell’immediatezza, perciò vorrei qui limitarmi a fornire una delucidazione sull’aspetto assolutamente necessario dell’atto libero di cominciare.

Il testo della *Scienza della logica* offre implicitamente⁵²³ due modalità di lettura della scienza logica. Quando la scienza logica viene considerata come scienza prima, l’inizio e la fine che si congiungono sono rispettivamente il puro essere e l’Idea assoluta *come* Idea pura o Idea logica. Quando la scienza logica viene considerata come scienza ultima, l’inizio e la fine sono rispettivamente l’atto del soggetto che si risolve a voler considerare il pensare come tale (e quindi ad entrare nella via della scienza) e l’Idea assoluta come sistema della *scienza*. La libertà che congiunge l’inizio e la fine non è la proprietà di un agente che percorre la via che va dall’inizio alla fine ma il legame indissolubile di due processi: l’operare (*Tun*) e il sapersi (*Sichwissen*)⁵²⁴. Nella scienza

lavoro, e dunque in un’opera, che si provi capace di esprimere l’attività senza ossificarla o pretendere di estinguerla. Sulla genialità del pensiero filosofico, si legga il seguente passaggio dalla comunicazione a Niethammer del 1812: “Die philosophischen Szentien enthalten von ihren Gegenständen die *allgemeinen wahren* Gedanken; sie sind das resultierende Erzeugnis der Arbeit der denkenden Genies aller Zeiten; diese wahren Gedanken übertreffen das, was ein ungebildeter junger Mensch mit *seinem* Denken herausbringt, um ebensoviel, als jene Masse von genialischer Arbeit die Bemühung eines solchen jungen Menschen übertrifft” (TW 4/412).

⁵²²Sul tema della ‘decisione’ come attività mediante cui l’Idea perviene a liberarsi anche da se stessa in quanto supremo potere liberante e insieme come lato propriamente umano della creazione nella libertà, si veda Chiereghin, (2011), pp.51,159. Per un’analisi della decisione come esistenza concreta della struttura della volontà e come paradigma dell’Idea, si veda Henrich, (2003), pp.324-326.

⁵²³I luoghi dove questa duplice lettura viene suggerita sono: (i) la sezione introduttiva della dottrina dell’essere, *Con che cosa deve cominciare la scienza?*; (ii) il dodicesimo paragrafo dell’introduzione all’Idea del conoscere, dove viene formulata la distinzione tra logica come scienza prima e come scienza ultima (*WdL* 6/496 (888)); (iii) il capitolo finale sull’Idea assoluta, in particolare i primi quattro paragrafi e gli ultimi tre. Quando parlo di ‘modalità di lettura’, mi riferisco al senso od orientamento del movimento che costituisce il sistema del contenuto logico, non a una chiave che dischiuda il segreto del movimento logico o ad una serie di istruzioni che prescrivano come leggere i dettagli interni della derivazione del contenuto logico.

⁵²⁴Il ‘legame’ tra *Tun* e *Wissen* è indissolubile poiché esso non è un ‘anello intermedio’, ma è a sua volta quel processo onnipervasivo, che Hegel chiama ‘Idea’. Inoltre, il ‘sapere’ non è un semplice

logica, l' 'operare' significa l'*autosufficienza (Selbständigkeit)* o spontaneità (*Selbstätigkeit*) della via che costruisce se stessa; il 'sapersi' o l'autocoscienza indica la verità, cioè lo *sviluppo* di un sapere immanente intorno alla formazione di tale via, l'autocomprensione della via nella sua *totalità* tanto estensiva quanto intensiva. La libertà non sta in una relazione antinomica con la necessità, ma ne è l'esplicitazione. Questa comprensione della libertà, d'altra parte, genera la sua contraddizione immanente, poiché, da un lato, la libertà è ciò che si afferma con verità solo dell'*intero* come di ciò che non dipende da un altro, che ne limiti l'attività, e, dall'altro, la libertà della scienza è il modo in cui l'intero perviene a sapersi in e attraverso una *determinazione* finita (la soggettività umana, e, più specificamente, la soggettività del singolo che si decide a filosofare). La soluzione di questa contraddizione non è la dissoluzione di un termine ad opera dell'altro, ma la loro 'idealizzazione', cioè la comprensione dell' 'intero' e della 'determinazione' non tanto in termini di strutture che si delimitano quanto in termini di processi. L'intero deve essere colto non come 'ciò che sta alle spalle' ma nel suo dispiegarsi, cioè nel processo di generare le sue determinazioni finite. Quest'ultime sono 'ideali' se penetrano l'apparenza di datità del finito e si affermano nel processo di elevarsi a o portare a coscienza il processo che le ha generate (ritorno in sé del processo). Il primo aspetto della libertà del pensare logico – la completa *Selbständigkeit* del pensare come tale - mette in risalto la necessità assoluta ed il contenuto sostanziale implicati nella scienza; il secondo aspetto della libertà è quello soggettivamente libero, per cui la scienza si presenta come "pura autocoscienza che si sviluppa"⁵²⁵ attraverso l'autocoscienza o riflessione di chi scrive e di chi legge la *Scienza della logica*.

rispecchiamento o una contemplazione oggettivante dell'operare, ma è a sua volta una forma consapevole o riflessiva dell'operare, il *Nachdenken* come *Denken des Denkens*. L'operare e il sapere sono 'identici', in quanto il pensare oggettivo è l'*unica* sostanzialità di tutte le cose e di tutti i processi. L'operare e il sapere sono 'differenti', in quanto quest' unica sostanzialità che pervade il reale sperimenta uno sviluppo dall'in sé al per sé.

⁵²⁵WdL 5/43 (31) Si tratta della definizione della verità fornita nell'Introduzione alla *Scienza della logica*. L'accento alla purezza dell'autocoscienza è fondamentale per non *confondere* il concetto *puramente* logico di autocoscienza (la verità come Idea pura, come processo del venire-a-sé attraverso la negatività dell'immediatezza) col concetto logico-*reale* dell'autocoscienza (spirito finito) e con l'autocoscienza dello spirito assoluto (l'autocoscienza dell'Idea pura e dell'Idea logico-reale nello spirito finito, il *sapere dell'Idea assoluta*). Sono convinto che la ricchezza del pensiero sistematico di Hegel non possa che trarre giovamento da un'interpretazione che si prenda cura di mantenere (non obliterare) queste distinzioni e 'al tempo stesso' di pensarle nella loro co-determinazione, cioè come lati o modalità molteplici di esposizione di un processo *concreto* (il processo del pensare oggettivo). L'omissione di queste distinzioni porta a spiegare 'la pura autocoscienza che si sviluppa' o nei termini di un principio trascendentale della coscienza di oggetti di un'esperienza possibile o nei termini di una mera esplicitazione semantica delle regole contingenti di una comunità storica.

In virtù del fatto che la necessità assoluta è interna alla libertà nel significato sopra inteso, il congiungersi del cominciamento e della fine della scienza significa che entrambi sono assolutamente necessari. Nel confrontarmi con la domanda ‘Perché la scienza deve cominciare col puro essere?’ e nel trattare i concetti di derivazione e circolazione, ho cercato di chiarire in che senso il cominciamento e la fine della scienza logica *come* scienza prima siano assolutamente necessari. Questa chiarificazione è consistita basilarmente in un’esplorazione del concetto di *Voraussetzungslosigkeit*. Il cominciamento e la fine sono assolutamente necessari nel senso che (i) non *hanno* presupposizioni (nel senso di assunzioni o presupposizioni accettate senza critica), ma sono una presupposizione che il pensare come tale *si dà*⁵²⁶; (ii) sono *perché* sono (non *hanno* un perché, a differenza di ciò che è relativamente necessario), vale a dire che non sono mediati dai processi che li ‘riguardano’ come da un che di *altro*, che permane alle loro spalle, ma hanno *in sé* la loro ‘base’. Il corso o il metodo della scienza si incarica di mostrare in che modo il significato della ‘base’ si accresca, nella misura in cui la *Voraussetzungslosigkeit* diventa processo di problematizzazione immanente (lo scetticismo interno all’elemento logico) e circolazione.

Ci si può chiedere se la considerazione della scienza logica come scienza ultima comporti una revoca od un’ ulteriore modificazione della necessità assoluta del suo inizio e della sua conclusione. Ritengo che la libertà propriamente spirituale del sapere filosofico non revochi in alcun modo la necessità assoluta del metodo della scienza. La necessità assoluta della scienza ultima, nondimeno, comporta la mediazione delle sfere della natura e dello spirito finito, e questa mediazione richiede che prendiamo sul serio quella sintesi di necessità assoluta e contingenza che caratterizza l’atto libero del cominciare. La necessità assoluta che si presenta nell’elemento logico-reale, infatti, è una potenza di generare *da sé* la contingenza, e questa potenza viene riconosciuta per la prima volta dalla scienza logica come il vertice dell’attività di manifestazione in cui si

⁵²⁶Sul ‘dare a sé’ come libero produrre, si veda il paragrafo §17 dell’*Enciclopedia*. Il concetto riflessivo del ‘dare a sé’ di cui Hegel parla non ha un’affinità con il significato del ‘darsi’ di ciò che ‘c’è’ o ‘si dà’ in modo auto-evidente nell’esperienza. Hegel è anzi severamente critico verso ogni forma di fondazione filosofica che si richiami allo *es gibt*. Piuttosto, il concetto hegeliano in esame andrebbe messo in collegamento col concetto neoplatonico di causazione dell’Uno come donazione di essere, con la cura di rilevare le differenze tra una causazione immanente e una causazione emanativa, dove ciò che dà continua a dare rimanendo al di là di ciò che viene dato.

risolve la determinazione della ‘realtà effettuale’ (*Wirklichkeit*)⁵²⁷. Nella sfera della natura, la necessità assoluta è l’autonomia della sfera stessa, costituita dalla razionalità dell’Idea nell’esteriorità dei *suoi* processi, mentre la contingenza è la possibilità di essere e non essere (e di poter essere così o altrimenti) delle realizzazioni empiriche e particolari (eventi, ma anche specie, generi, leggi determinate) della razionalità interna ed universale della natura. Nella sfera dello spirito finito, la necessità assoluta è il processo *complessivo* della liberazione dello spirito dalla sua finità, mentre la contingenza è il modo in cui tale liberazione emerge e si dispiega *nel* corso di eventi che formano la storia dell’uomo. La differenza tra la sfera della natura e la sfera dello spirito è che nella prima sussiste quella che Hegel chiama l’impotenza della natura, per la quale la razionalità della natura (e il necessario scarto tra la necessità assoluta e la necessità esterna, cioè la forma di contingenza in cui la necessità assoluta anzitutto si presenta per gli enti naturali) non viene riconosciuta da nessuno degli enti e dei processi naturali, in quanto permangono all’interno della sfera naturale. Nella sfera dello spirito, invece, la necessità assoluta che è immanente al processo di liberazione si presenta come tale da dispiegarsi *nel* corso della contingenza storica stessa. Nella contingenza storica, a differenza che in quella naturale, non sussiste più la parvenza oggettiva di un divario tra l’operare interno di un’essenza e il variopinto mondo esterno dei fenomeni, poiché il dispiegarsi della necessità assoluta (l’Idea per sé) *nella* contingenza ha la forma di un progresso nella *coscienza* della libertà, attraverso il quale le determinazioni finite

⁵²⁷La ‘realtà effettuale’ (*Wirklichkeit*) è un concetto che, come e forse più di ogni altro in Hegel, richiede una contestualizzazione sistematica. In un senso amplissimo, esso indica l’intero contenuto della filosofia come tale (si veda il paragrafo §6 dell’*Enciclopedia* del ’30; TW 8/47). In particolare, nella filosofia reale esso significa il processo per cui ogni determinazione della natura e dello spirito manifesta senza impedimento esterno il concetto o la natura razionale che è sua propria. Nella logica, la ‘realtà effettuale’ figura come l’ultimo stadio della logica dell’essenza, in cui essa si presenta come essenza *per sé* o essenza che rigenera mediante se stessa l’immediatezza semplice (l’immediatezza conforme alla sfera dell’essere) che si era dissolta in essa (come essenza *in sé* o riflessione pura). Nei tre capitoli che formano la terza ed ultima sezione della dottrina dell’essenza nella *Scienza della logica*, la ‘necessità assoluta’ è l’ultima determinazione del capitolo centrale, che non per un caso ha lo stesso titolo dell’intera sezione (“*Wirklichkeit*”). Il secondo capitolo della terza sezione della logica dell’essenza è centrale non solo perché sta in mezzo agli altri due, ma in virtù del significato del processo che vi viene esposto. Il primo capitolo, infatti, offre la delucidazione della *Wirklichkeit* attraverso una critica dello spinozismo e perviene così ‘indirettamente’ alla formulazione della ‘realtà effettuale’ come puro movimento del manifestare; il secondo capitolo studia le modalità (formale, reale, assoluta) del manifestare; il terzo capitolo, dedicato al “rapporto assoluto”, compie una crescente esplicitazione del significato della necessità assoluta. Per un’analisi della ‘necessità assoluta’ e del suo nesso con la contingenza nella *Scienza della logica*, si vedano i lavori di Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, in *Hegel im Kontext*, (1971), pp.157-186; Houlgate, *Necessity and Contingency in Hegel’s Science of Logic*, *The Owl of Minerva*, 27:1, (1995), pp.37-49; Burbidge, *Hegel’s Systematic Contingency*, Palgrave, (2007), pp.16-47; Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, (2007), in part. pp.146-159.

(l'elemento umano e i mondi storici in cui esso si concretizza) pervengono a *sapersi* come momento integrante di un processo infinito⁵²⁸ e a riconoscere i limiti e le contingenze irriducibili a cui è esposto lo spirito finito.

L'atto di decidersi a cominciare la scienza è insieme assolutamente necessario, poiché esprime una necessità interna al pensare assolutamente per sé o libero, e contingente, in quanto può essere considerato come un atto arbitrario, che può essere o anche non essere compiuto. *Se* esso viene compiuto, però, esso non può venire compiuto così o anche altrimenti, in quanto l'atto del cominciare *non* può essere *altrimenti* che un atto libero, e questo atto libero è assolutamente necessario in quanto trova in se stesso il proprio perché. La trattazione del contingente nella sezione della *Scienza della logica* su "Contingenza ossia realtà, possibilità e necessità formali" mostra che il contingente, in quanto determinazione riflessiva, ha due lati: dal lato dell'immediatezza, esso è 'senza fondamento' (*grundlos*), mentre dal lato della mediazione o dell'esser-posto il contingente ha un fondamento, in quanto né il possibile né l'effettuale è un per sé stante, ma ciascuno contiene entro sé la relazione al suo altro.

Non intendo analizzare qui gli stadi logici attraverso i quali il *movimento* dialettico che costituisce la contingenza svolge la propria contraddizione (il contingente non ha fondamento perché è contingente; il contingente ha un fondamento perché è contingente), ma vorrei limitarmi ad indicare come tale contraddizione appaia nella decisione di cominciare a filosofare. Questa decisione ha un fondamento in quanto "il bisogno di occuparsi di pensieri puri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso"⁵²⁹. D'altra parte, tale decisione è senza fondamento, nel senso che essa si attua quando le condizioni (il bisogno, il cammino di apprendimento) e il fondamento che le unifica (il processo di liberazione dello spirito) non sono più, cioè non formano più quel complesso che Hegel chiama una *possibilità reale*, ma si sono tradotti e risolti nell'effettualità assoluta della Cosa stessa (la decisione che non può più essere altrimenti che un atto libero), scomparendo come un semplice rapporto di condizionamento distinto da essa. Occorre osservare, inoltre, che il rapporto di

⁵²⁸Il processo che genera lo spirito finito è 'infinito' in almeno due sensi: (i) esso non è un *fondamento* pre-esistente o sottostante allo spirito finito, poiché ciò lo renderebbe indipendente e separato dal finito, ma è un unico e costante *processo* di finitizzazione (generazione della contingenza) e idealizzazione (toglimento della contingenza) del finito; (ii) lo spirito finito può comprendere la necessità assoluta del processo in cui è coinvolto, ma non può controllare o predeterminare il corso degli eventi contingenti a cui questo processo dà origine.

⁵²⁹WdL 5/23 (12).

condizionamento (*Bedingtheit*) vale in realtà solo se ci si limita a comprendere il cammino dello spirito nei termini di una necessità relativa (che presuppone la contingenza come suo punto di partenza dato), ma Hegel è convinto che nel corso della filosofia (specialmente nella filosofia della storia) si apprenda la necessità assoluta di tale cammino e la progressiva presa di coscienza di tale necessità.

La decisione iniziale può essere insieme assolutamente necessaria e contingente, ma non anche ipoteticamente necessaria. La necessità ipotetica (se A, allora B), le cui presupposizioni logiche devono venire investigate *entro* il corso della scienza, trova il suo campo di validità nella spiegazione dei fenomeni naturali e nella razionalità strumentale, cioè nella realizzazione di scopi finiti da parte di agenti finiti (se il fine è *a*, allora il mezzo sarà *b*, e il mezzo non condurrà al fine a meno che esso non sorga dall'insieme di circostanze materiali *c*)⁵³⁰. Ma proprio per il fatto che la necessità

⁵³⁰I luoghi della scienza logica dove la determinazione della necessità ipotetica viene indagata sono i seguenti: (i) la logica della relazione fondamento-fondato e della necessità relativa nella dottrina dell'essenza; (ii) la logica del giudizio e del sillogismo della necessità nella sezione 'soggettività'; (iii) la dottrina del sillogismo dell'agire conforme a scopo nella sezione 'oggettività' (prima premessa: relazione dello scopo soggettivo con un oggetto esterno che viene reso mezzo; seconda premessa: relazione dell'oggetto-mezzo con un altro oggetto esterno, in cui deve essere realizzato il prodotto dell'operare conforme a scopo; conclusione: il prodotto realizzato); (iv) la trattazione del 'conoscere investigativo' (analitico e sintetico) nell' 'Idea del vero', dove tuttavia gli 'esempi illuminanti' del metodo analitico e del metodo sintetico non risultano essere né le scienze naturali (tantomeno le scienze storiche) né le operazioni della coscienza ordinaria, ma rispettivamente l'algebra e la geometria. Le operazioni della coscienza ordinaria emergono per lo più dalla discussione degli *esempi* o manifestazioni logico-reali (non principalmente enunciative) delle varie forme del giudizio. Le forme del giudizio, tuttavia, costituiscono una stadio di articolazione ulteriore del processo oggettivo (tanto puramente logico quanto logico-reale) del Concetto, e non devono in alcun modo né venire confuse con gli esempi né venire prese per condizioni trascendentali degli enunciati formulati da soggetti autocoscienti riguardo alle forme reali (naturali e spirituali). Per una caratterizzazione dei procedimenti dell'esperienza e delle scienze finite nei termini del *Nachdenken*, si vedano nell'*Enciclopedia* del '30 i paragrafi §§5-12 dell'Introduzione e i paragrafi §§20-22 del *Vorbegriff*. Il concetto di necessità ipotetica che Hegel ricostruisce nella scienza logica ha una storia di problematizzazione che conosce i suoi momenti salienti tanto nella filosofia antica (il metodo della dialettica di Platone, il secondo libro della *Fisica*, e la trattazione del sillogismo pratico di Aristotele) quanto nella filosofia moderna (in special modo nella speculazione di Leibniz sul concetto di verità e nella discussione kantiana della differenza tra imperativo categorico e imperativi ipotetici). Per una chiara esposizione del concetto di necessità ipotetica in Leibniz, con riferimento anche alla trattazione aristotelica, si veda il capitolo di Parkinson su *Philosophy and Logic* nel *Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N.Jolley, 1994, pp. 199-223 (in part. pp.216-221). Per uno studio istruttivo dell'uso (sia fisico che metafisico) del concetto di ipotesi tra i pensatori 'razionalisti' della prima età moderna, si veda l'articolo di H.Poser, *Zum Verhältnis von Beobachtung und Theorie bei Descartes, Spinoza und Leibniz*, in *Studia Leibnitiana, Sonderheft 9*, (1981), pp.114-146. Per la messa in luce della relazione tra il concetto hegeliano di *Voraussetzung* ed il concetto 'antico' (e specialmente platonico) di *hypothesis*, si vedano le osservazioni di Chiareghin in *Hegel, Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di Chiareghin, (1982), pp.225-238. Presso Aristotele, la discussione del concetto stesso di *hypothesis*, intesa non come una costruzione intellettuale da verificare ma come assunzione o posizione del *genos hypokeimenon* di una scienza, ha luogo nel primo libro degli *Analitici posteriori* (la teoria della scienza), in cui le ipotesi, le definizioni ed i postulati figurano come i 'principi propri' delle scienze, mentre gli 'assiomi' ne sono i principi comuni. Nel primo capitolo del libro *Epsilon* della *Metafisica*, troviamo esposta l'idea aristotelica

ipotetica è relativa ad un punto di partenza presupposto ('Se il fine x è dato'; 'Se esiste questo stato di cose contingente y') e presuppone la distanza tra scopo soggettivo e scopo realizzato, così come la differenza tra la causa (data o cercata) e l'effetto (dato o cercato), essa è una forma della razionalità (il pensare oggettivo) le cui presupposizioni devono venire sospese dalla decisione di indagare in modo 'libero da presupposizioni' il loro grado di razionalità.

La quarta delle domande conclusive sul senso dell'avanzamento logico si interroga su quale sia il problema ed il rischio che si trova ad affrontare ogni tentativo di interpretare la scienza logica nei termini di un processo che segue delle regole. Il problema in esame potrebbe venire articolato nelle seguenti domande: (i) Il processo logico produce regole alle quali è in pari tempo sottoposto?; (ii) Quale concetto di regola ammette di parlare sensatamente di processi che 'applicano' o 'sono presieduti da' regole?; (iii) Il sistema delle determinazioni di pensiero è gerarchico o no?. Cercherò di rispondere a ciascuna di esse.

La prima domanda si pone ad un livello di riflessione che si propone di oltrepassare l'alternativa che più immediatamente si presenta: 'Il pensare logico *fa* le regole o le *subisce*?'. La domanda riflessiva, però, introduce nel pensare logico il paradosso dell'autolegislazione che troviamo nel concetto della ragione pratica di Kant: come è possibile che la legge morale esprima l'essenza della ragione pratica (causalità mediante libertà) e insieme eserciti una costrizione su di essa? Come è possibile che la ragione sia l'autrice delle regole e in pari tempo vi sia sottomessa?. La risposta di Kant, come è noto, consiste nello stabilire anzitutto delle dicotomie e nel cercare poi concetti che gettino un ponte tra i termini eterogenei. Le principali dicotomie della ragion pratica sono quelle tra piano empirico (il condizionato) e piano trascendentale (le condizioni di possibilità), tra facoltà inferiore e facoltà superiore del desiderio, tra attivo e passivo, tra forma (dovere) e materia (fine), tra regno dei fini e regno della natura. Per ciascuna di queste dicotomie vengono proposti da Kant altrettanti concetti di unificazione: il concetto di facoltà pratica del giudicare, che valuta quali casi empirici cadano sotto la legge morale e attraverso quale schema una massima possa acquisire la forma di legge; il concetto di arbitrio o capacità di scelta, che media tra la sfera 'inferiore' delle inclinazioni e la sfera 'superiore' della volontà e delle leggi pratiche; il concetto di

per cui la filosofia prima è l'unica scienza che non può 'ipotizzare', nel senso che non può presupporre il *genos* o il tema della sua ricerca.

rispetto, che è l'unica forma di affettività generata dall'attività della ragione pura pratica; il concetto di etica, come teleologia della ragione pratica in cui trovano spazio doveri che sono al tempo stesso fini; il concetto di teologia morale (si veda la risposta dei paragrafi §§85-91 della *Critica del Giudizio* alla domanda 'che cosa posso sperare?') e il concetto di storia, come processo di realizzazione dei fini della ragione attraverso la 'cultura', vale a dire l'emancipazione progressiva del genere umano da una condizione di dipendenza dalla natura ad una condizione di creazione di fini razionali (cioè autonomi, regolativi rispetto ai rapporti vitali sussistenti ed in linea di principio consapevoli).

C'è da dubitare che il procedimento kantiano di risoluzione del paradosso dell'autolegislazione possa esserci d'aiuto nel comprendere il significato che Hegel attribuisce all'autolegislazione del pensare come tale. Cosa significa, infatti, che il pensare logico legifera su se stesso? Significa che (i) il pensare logico è in relazione con se stesso, (ii) questa relazione ha una forma sistematica, (iii) il sistema si organizza secondo leggi. Ma è proprio l'opportunità di impiegare il concetto di legge per pensare la relazione a sé del pensare logico a costituire il problema. Da un lato, si potrebbe sostenere che lo Hegel che scrive la *Scienza della logica* abbia nei confronti delle 'leggi del pensiero' lo stesso atteggiamento di diffidenza e polemica che lo Hegel dello scritto francofortese su *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* aveva verso il concetto di legge morale: una legge autoimposta non è una liberazione dalla scissione e dal rapporto di dominio di uno dei termini scissi sull'altro, ma una trasposizione e un rafforzamento del rapporto di dominio all'interno del soggetto individuale. Dall'altro lato, invece, l'orientamento sistematico del pensiero 'maturo'⁵³¹ di Hegel sembra aver abbandonato il precedente pregiudizio di ostilità nei confronti del concetto di legge. L'abbandono del pregiudizio giovanile non significa, però, che Hegel concepisce il suo progetto come una semplice continuazione di quello di Kant o assume acriticamente la presupposizione moderna secondo cui la conoscenza delle cose equivale alla scoperta delle loro leggi, cioè del loro modo di funzionamento universale e costante. Hegel, certamente, fa sua l'idea kantiana che la ragione è un'attività supremamente libera solo in quanto non *ha*

⁵³¹L'espressione 'maturo' non intende proporre una valutazione sul percorso di Hegel verso la saggezza, ma semplicemente designare il periodo cronologico che va dalla lettera a Schelling del 1800 sulla 'svolta' verso l'ideale del sistema fino alla morte, e perciò dagli abbozzi di sistema jenesi fino al progetto enciclopedico degli anni di Berlino.

regole e leggi (non le riceve dall'esperienza, dalle proprietà delle cose, o dal creatore benevolo della fabbrica del mondo), ma le *produce*; tuttavia è il *metodo* con cui queste leggi vengono prodotte e dimostrate che lo distingue sia dal metodo trascendentale di Kant sia dal metodo del fondazionalismo epistemologico (l'autorità delle percezioni chiare e distinte) od ontologico (l'autorità del principio di ragione sufficiente) di ogni altro pensatore moderno.

Per gettare luce sul senso generale del 'toglimento' hegeliano del concetto di legge, i contesti migliori sono l'Introduzione generale alla *Scienza della logica* e il *Vorbegriff* enciclopedico, dove Hegel cerca di rendere comprensibile la novità del metodo della scienza logica ponendo il punto di vista del pensare oggettivo sullo sfondo della sua interpretazione del punto di vista della filosofia moderna e delle presupposizioni della logica formale e trascendentale. Parlando della differenza tra la scienza logica e le altre scienze, Hegel osserva che la logica non può "presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo contenuto e non debbono essere fondate che dentro la logica stessa"⁵³², e nell'Introduzione alla logica soggettiva Hegel critica Kant per avere preso in prestito dalla logica formale le forme del giudicare che danno alla logica trascendentale il filo conduttore per la determinazione delle categorie, e rimprovera alla logica formale o logica ordinaria di assumere le leggi logiche 'storicamente' (*historisch*), senza assoggettarle alla critica "per vedere se esse siano in sé e per sé un che di vero"⁵³³. In modo ancor più efficace, nell'annotazione al paragrafo §19 dell'*Enciclopedia*, dove viene delucidata la definizione preliminare della logica, troviamo scritto che l'Idea logica è "il pensare non come formale, ma come la totalità sviluppatasi delle sue proprie determinazioni e leggi, che il pensare dà a se stesso, non leggi che esso *ha* già e trova entro sé"⁵³⁴. Questa selezione di passaggi è sufficiente a

⁵³²WdL 5/35 (23).

⁵³³Cfr. WdL 6/268 (671-672): "Die logischen Gesetze für sich (das ohnehin Heterogene, die angewandte Logik und [das] übrige psychologische und anthropologische Material weggerechnet) werden gewöhnlich außer dem Satze des Widerspruchs auf einige dürftige Sätze, die Umkehrung der Urteile und die Formen der Schlüsse betreffend, beschränkt. Die selbst hierbei vorkommenden Formen sowie weitere Bestimmungen derselben werden nur gleichsam historisch aufgenommen, nicht der Kritik, ob sie an und für sich ein Wahres seien, unterworfen".

⁵³⁴Enc. §19 A: "Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet" (TW 8/67). Si noti che l'aggettivo '*formal*' si riferisce al concetto di forma presupposto dalla logica formale, mentre '*formell*' si riferisce al contenuto speculativo della forma e designa o il carattere

mostrare come Hegel accolga la definizione kantiana della logica formale (la ‘scienza delle leggi del pensare’) e trasformi, rifondandolo, ogni elemento di questa definizione (‘scienza’, ‘legge’, ‘pensare’) in una concezione processuale o ‘sviluppantesi’ del pensare. All’interno di questa concezione, le cosiddette ‘leggi logiche’ non si presentano *principalmente* né come funzioni del giudizio, né come complesso delle tradizionali *Denkgesetze* del pensare (il principio di identità, il principio di non-contraddizione e il principio del terzo escluso), né come operazioni fisse di forme di ragionamento che procedano da premesse date. Esse vengono ad acquisire, piuttosto, un duplice significato: in senso generale, ogni determinazione di pensiero è legge a se stessa, poiché ciascuna è inerentemente dotata del criterio specifico in base al quale deve venire valutata; in senso più specifico, le ‘leggi’ indicano le principali modalità processuali dell’elemento logico, che corrispondono al trapassare (logica dell’essere), al riflettersi (logica dell’essenza), e allo svilupparsi (logica del concetto).

Se le ‘leggi logiche’ del pensare speculativo sono da intendersi nel significato sopra specificato, che cosa resta della parte della domanda che conteneva il riferimento ad una ‘sottomissione’ (*Unterwerfung*) a leggi? La domanda mantiene un senso o il passaggio attraverso la problematizzazione immanente delle sue presupposizioni dissolve il senso che essa pretende di avere? Ritengo che la comprensione adeguata del concetto di ‘sottomissione’ richieda una distinzione di qualificazioni o riguardi *all’interno* del pensare oggettivo. Poiché il pensare oggettivo non *ha* un esterno, questi ‘riguardi’ indicano tanto i *nostri* modi di accesso al pensare oggettivo quanto le modalità in cui esso *si espone*. La domanda, così, diventa: sotto quale riguardo il pensare deve sottomettersi? Per chi o che cosa vale questo sottomettersi?. Il pensare puro, *in quanto* è pensare in sé e per sé, non conosce sottomissione (nemmeno verso se stesso), ma solo sviluppo o affermazione assoluta di sé. Al contrario, il pensare dogmatico, cioè il pensare intellettuale in quanto viene assunto senza critica come l’unica forma possibile del pensare, necessita di ‘sottomettersi’, ma non ad un’autorità esterna al pensare, bensì alla critica. Quest’ultima, abbiamo visto, non è altro che il pensare in sé e per sé, in quanto espone in forma di movimento tutte le presupposizioni del pensare finito. Il concetto di sottomissione, qualificato come sottomissione alla critica (non all’autorità di *chi* ci insegna a pensare), diventa il concetto dell’educazione del pensare

della scienza logica come scienza prima o la potenzialità ancora inespressa del Concetto ad un determinato stadio del suo movimento.

soggettivo a rendersi passivo rispetto al movimento della Cosa stessa. L'opposto di questo concetto di sottomissione non è il concetto di dominio, ma il concetto di pensare arbitrario (sregolato, o senza metodo). Solo se guardiamo al pensare come ad un'attività solo *nostra* o come ad un'attività che deve dominare o venire dominata e controllata, il pensare oggettivo ci ricambia lo sguardo presentandosi come un'attività dalla quale siamo in realtà dominati⁵³⁵.

Ci possiamo chiedere, da ultimo, se sussista un rapporto di 'sottomissione' interno al pensare oggettivo che non si limiti alla relazione tra pensare dogmatico e pensare critico, cioè se il concetto di sottomissione non abbia per lo più e anzi soprattutto un campo di validità extra-scientifico, le cui diverse modalità vengono portate allo scoperto e criticate nel campo della scienza. Da un lato, ritengo che questa indicazione di ricerca sia corretta; dall'altro, vorrei rilevare che quando Hegel parla a proposito della relazione della natura e dello spirito finito (l'uomo) con il pensare oggettivo (e precisamente col pensare oggettivo come *nous* passivo), il concetto di sottomissione non è l'unico né il più rilevante. Il concetto di sottomissione permane sì come relazione tra un termine dipendente ed un termine indipendente, ma esso scompare come relazione tra due volontà o autocoscienze distinte o *separate* e diventa una relazione all'interno di un processo in cui sia il termine dipendente (il finito) sia il termine indipendente (l'infinito) devono venire colti vicendevolmente sia come un'espressione parziale (momento) sia come un'espressione adeguata (l'intero) del processo. Quest'ultimo, in questo modo, mostra di essere effettivamente immanente ai suoi termini, e non va perciò inteso come 'indipendente' (*unabhängig*), ma piuttosto

⁵³⁵In ciò che precede ho presentato questa inversione come il rovesciamento dell'illusione della logica naturale. Il luogo dove questo rovesciamento di prospettiva viene proposto è la seconda Prefazione alla *Scienza della logica*. Si veda in particolare il seguente passaggio: "[W]enn wir von den *Dingen* sprechen wollen, so nennen wir die *Natur* oder das *Wesen* derselben ihren *Begriff*, und dieser ist nur für das Denken; von den Begriffen der Dinge aber werden wir noch viel weniger sagen, daß wir sie beherrschen oder daß die Denkbestimmungen, von denen sie der Komplex sind, uns dienen; im Gegenteil muß sich unser Denken nach ihnen beschränken, und unsere Willkür oder Freiheit soll sie nicht nach sich zurichten wollen" (*WdL* 5/25 (14-15)). Sul principio di determinazione reciproca, secondo cui così come il pensare soggettivo guarda il pensare oggettivo, così quest'ultimo ricambia il suo sguardo, si veda il discorso di allocuzione del 1818 e l'Introduzione alle lezioni sulla filosofia della storia. Il rapporto di dominio (*Herrschaft*) è sua volta un oggetto di indagine del pensare logico, specificamente in tre luoghi dell'esposizione: (i) la relazione fondamentale tra forma e materia; (ii) la relazione tra sostanza attiva e sostanza passiva nel rapporto assoluto della causalità; (iii) la relazione tra scopo soggettivo ed esteriorità dell'oggetto nella relazione di scopo. Per una sofisticata e stimolante interpretazione della logica oggettiva di Hegel nei termini di un'esposizione critica dei rapporti di indifferenza (sfera dell'essere) e di dominio (sfera della riflessione) che sarebbero presupposti dall'ontologia, si veda Theunissen, *Sein und Schein*, (1980), in part. pp. 23-36; 252-256.

come ‘autosufficiente’ (*selbständig*). Il concetto di sottomissione, trasformato alla luce di una causazione immanente che la filosofia può condurre alla forma di un sapere, diventa non un concetto di eteronomia, ma il concetto di un’attività in cui “l’uomo ha da rinunciare al suo capriccio e ai suoi scopi particolari, non cerca più sé, il suo, ma onora se stesso per il fatto di essere *partecipe* di un che di indipendente *da lui*, di *autosussistente*”⁵³⁶. Proprio l’immanenza dell’infinito nel finito (e viceversa) comporta che le leggi universali del finito esprimono ciò che le cose finite *sono* e le modalità secondo cui *operano*, non dettami di una volontà a cui esse sono *sottomesse*⁵³⁷.

La delucidazione del concetto di legge logica spiana la via alla risposta alle altre due domande sul problema delle ‘regole’ del pensare logico.

Ci si può chiedere anzitutto se i concetti di ‘legge’ e di ‘regola’ abbiano per Hegel lo stesso significato. Abbiamo già visto che il concetto stesso di legge logica può indicare a volte le forme di procedimento del pensare finito, indagate per la prima volta nella logica aristotelica, altre volte le determinazioni massimamente universali del pensare puro. Riguardo al concetto di ‘regola’, si può dire ciò che segue: nel contesto delle introduzioni alla scienza, legge e regola vengano trattati più o meno come sinonimi, in quanto entrambi indicano un universale che governa o determina la molteplicità del particolare⁵³⁸; se invece ci riferiamo al contesto dello sviluppo dei concetti delle scienze (penso in special modo alla scienza logica e alla filosofia del diritto), regola e legge appaiono stare tra loro come l’empirico e l’in sé e per sé, l’a posteriori e l’a priori, il particolare e l’universale. Inoltre, nella scienza logica ‘regola’ e ‘legge’ vengono a costituirsi a loro volta come determinazioni di pensiero tra loro distinte, ed un passo della logica del meccanismo formula esplicitamente la loro

⁵³⁶TW 10/412: “so ist die Philosophie [noch] vielmehr *die Region, in der der Mensch sein Belieben und seine besonderen Zwecke aufzugeben hat, nicht mehr sich, das Seine sucht, sondern sich dadurch ehrt, dessen teilhaftig zu sein, als eines von ihm Unabhängigen, Selbstbestehenden*”.

⁵³⁷Questa è l’interpretazione del detto di Anassagora che il *nous* governa il mondo, che le leggi del mondo non sono imposizioni di un qualche soggetto sul mondo. A questo proposito, si veda il seguente passo dell’Introduzione alla *Scienza della logica*: “*Denken ist ein Ausdruck, der die in ihm enthaltene Bestimmung vorzugsweise dem Bewußtsein beilegt. Aber insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensowohl objektiven Wert und Existenz haben*” (WdL 5/45 (32)). Si noti che solo propriamente della natura e dello spirito finito si può dire che *hanno* leggi.

⁵³⁸Risultano di aiuto per la chiarificazione tutti gli esempi offerti dalle aggiunte ai paragrafi §§21-22 dell’*Enciclopedia* del 1830.

differenza nei termini di una differenza tra ‘uniformità’ (regola) e ‘principio di automovimento’ (legge) o “fonte imperitura di un movimento che accende se stesso”⁵³⁹.

Quale concetto di regola rende possibile parlare di un processo che applica regole o è presieduto da regole? La mia risposta è la seguente: soltanto un concetto strumentale di regola. La regola, in questo senso, è lo strumento di azione che determina la forme dell’azione mediante l’applicazione costante e successiva dello strumento da parte dell’agente. Ma la discussione precedente dei concetti di ‘immanenza’ e ‘semplicità’ del pensare logico ha mostrato che il movimento logico è un processo senza agente, e questo rende impossibile applicare ad esso il concetto strumentale di regola. Poiché il metodo della scienza logica non è uno strumento⁵⁴⁰, ma il processo di formazione del contenuto (o elemento) logico, esso né applica regole né presiede al contenuto logico, poiché questo contenuto, essendo un che di superlativo (“il più eccellente, il più libero e il più autosufficiente”⁵⁴¹), non riconosce un superiore. Gli unici processi che possono ammettere una concezione strumentale della regola sono i processi pratico-tecnici della teleologia esterna e quelli che *intrinsecamente* (secondo le loro specifiche determinazioni logiche) presentano una relazione estrinseca tra un agente che compara, il comparare e i termini che vengono comparati e la loro coordinazione in vista di un compito (cioè i processi di calcolo e misurazione).

La terza e ultima domanda chiedeva se il sistema logico sia gerarchico o no. Il concetto di gerarchia esprime la relazione tra un inferiore ed un superiore, nella quale o il superiore è una specificazione dell’inferiore, che è come un genere che contiene in potenza la specie (ordine di genere e specie) o viceversa l’inferiore è contenuto in potenza nel superiore, nel senso che il superiore non solo non è separato dall’inferiore ma lo incorpora in sé svolgendo sia la funzione dell’inferiore sia una funzione propria

⁵³⁹WdL 6/427 (825): “Diese Gleichförmigkeit ist wohl eine *Regel*, aber nicht *Gesetz*. Nur der freie Mechanismus hat ein *Gesetz*, die eigene Bestimmung der reinen Individualität oder *des für sich seienden Begriffes*; es ist als Unterschied an sich selbst unvergängliche Quelle sich selbst entzündender Bewegung, indem es in der Idealität seines Unterschiedes sich nur auf sich bezieht, *freie Notwendigkeit*”. Il concetto di regola emerge in modo immanente nella scienza logica per la prima volta nella logica della misura, mentre il concetto di legge viene derivato nella logica dell’essenza, e precisamente nella sezione centrale sulla *Erscheinung*. Il concetto di legge logica o principio del pensare, tuttavia, diviene oggetto di indagine già prima di questa sezione, nelle annotazioni che accompagnano l’analisi delle ‘determinazioni della riflessione’.

⁵⁴⁰Sulla critica alla concezione unilateralmente soggettiva del metodo come ‘strumento’ (*Werkzeug*), si veda il quarto paragrafo del capitolo sull’Idea assoluta.

⁵⁴¹Enc.§ 19 A: “das Vortrefflichste, das Freiste und Selbständigste” (TW 8/68).

(ordine di successione)⁵⁴². Questo concetto di gerarchia si riannoda ad un complesso di concetti che sono stati discussi nel presente lavoro: il concetto di sottomissione (con la relativa distinzione tra pensare dogmatico e pensare critico, tra un termine dipendente ed un termine indipendente); la differenza tra seguire o od operare secondo una regola (*nous* passivo), produrre una regola (*nous* attivo) e applicare od agire secondo una rappresentazione della regola (concezione pratico-tecnica della regola); la molteplicità di *specificazioni* o modalità del pensare oggettivo⁵⁴³; lo spostamento progressivo della ‘base’ (*Grundlage*) immanente del metodo *nel corso* della scienza logica.

Nell'accostarci alla nostra ultima domanda e nel tentativo di rispondervi, ci accorgiamo di trovarci a dover percorrere una rete di implicazioni che ci trasporta oltre i limiti del problema del metodo della scienza *pura* (o scienza prima). La trattazione della duplice modalità di considerazione della scienza logica (scienza prima e scienza ultima) mostra come l'elemento logico si muova tra due modalità di esposizione. Secondo la relazione ‘genere-specie’, l'elemento logico è un universale che sussiste per sé (*sia* la sostanzialità di tutte le cose, rispetto alle sfere reali, *sia* come la scienza universale o Concetto che sa se stesso, rispetto alle scienze concrete) e contiene potenzialmente le sue specificazioni (tutte quelle esibite dalla natura e dallo spirito finito), che appaiono quindi avvolte in esso. Secondo l' ‘unità di successione’, però, l'elemento logico è una specie ‘anteriore’ (una *modalità* o *determinatezza* universale)⁵⁴⁴ che risulta incorporata o contenuta potenzialmente nelle specie ‘posteriori’ o ‘superiori’ (perché più concrete), vale a dire nelle *modalità* particolari che avvolgono o implicano in sé la determinatezza universale. Nel dispiegarsi della scienza logica come scienza prima, si attua la prima

⁵⁴²Questa delucidazione del concetto di gerarchia e la relativa distinzione tra unità intragenerica e unità transgenerica (e transpecifica) o per successione è tratta evidentemente dalla spiegazione aristotelica del rapporto di successione dei tre ‘tipi’ o forme (ma non specie) di anime (vegetativa, sensitiva, intellettuale) nell'unica anima dell'uomo. Sull'importanza del concetto di unità di successione per la comprensione del concetto hegeliano di gerarchia, si veda Ferrarin, (2001), in part.pp.113, 249-250; Chiereghin, (2011), pp.25-26. Chiereghin si spinge fino a sostenere che la concezione aristotelica dell'anima è “l'antecedente storico più significativo (...) che può avere guidato Hegel nell'articolazione e nella specificazione degli aspetti più originali della costruzione *bottom-up* della sua organizzazione sistematica” (p.26). Sulle implicazioni antiplatoniche e insieme pluraliste della concezione aristotelica dell'anima, si veda Berti, (1977), pp.377-378.

⁵⁴³Cfr. *Enc.* §24 Z.1: “Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünsen usf. Dies alles sind nur weitere **Spezifikationen des Denkens** [il grassetto è mio].[...]Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von allem” (TW 8/82).

⁵⁴⁴Si vedano il secondo paragrafo del capitolo sull'Idea assoluta e l'annotazione al paragrafo §19 dell'*Enciclopedia* del 1830.

modalità di esposizione, mentre nel trattare la scienza logica come scienza ultima prevale la seconda⁵⁴⁵.

Poiché ‘ultimo’, però, non significa solo l’ultimo passo o ciò che non ha successore, ma ‘completo’, la scienza ultima significa più di quanto suggerito dalla seconda modalità di esposizione (che a ben vedere si esaurirebbe nella ‘filosofia reale’). La scienza ultima è la logica del sistema della filosofia, che si realizza nel sapere che l’elemento logico non è né solo un anteriore né solo un posteriore, né solo universale né solo particolare, né un ‘fondamento’ delle specie superiori né un che di ‘fondato’ da esse, ma una circolazione assoluta (Idea assoluta come *totalità* di esposizioni dell’Idea) e l’universale più concreto. Questo *sapere* è il divenire spirito assoluto da parte dell’elemento logico, e ‘specificamente’⁵⁴⁶ la manifestazione più riflessiva dello spirito

⁵⁴⁵Nel corso del presente lavoro, è stata più volte sottolineata la fertile ambiguità del discorso hegeliano sul ‘prima’ (*Vor*) e sul ‘dopo’ (*Nach*). Nell’ordine temporale (dal primo per noi al primo in sé e per sé) la coscienza finita va dalla seconda esposizione alla prima in modo che il *nous* attivo appare emergere dal *nous* passivo. Nell’ordine concettuale, il filosofo va dalla prima esposizione alla seconda e ritorna dalla seconda alla prima, in modo che il *nous* attivo (il processo del sapersi) conosca il *nous* passivo come uno stadio della sua progressiva concretizzazione, un momento necessario della sua liberazione per o ‘in vista di’ se stesso.

⁵⁴⁶Il termine ‘specificamente’ non vuole alludere ad una ricaduta della filosofia all’interno dello schema della relazione ‘genere-specie’. Se si vuole evitare tale ricaduta, si potrebbe parlare di un carattere ‘peculiare’ o ‘distintivo’ (*eigentiümlich*) della filosofia (il *Nachdenken* filosofico come una *eigentiümliche Weise des Denkens*, secondo l’annotazione del paragrafo §2 dell’*Enciclopedia* del ’30), invece che di un suo carattere ‘specifico’ (la filosofia come una fra le tante *Spezifikationen* del pensare oggettivo). Questa differenza, però, rischia di rivelarsi solo terminologica, finché non viene esplicitata la portata effettiva della sfumatura. Mentre le ‘specie’ o ‘specificazioni’ esprimono il movimento verso l’esterno dell’universale, la ‘peculiarità’ esprime un movimento verso l’interno, ossia il fatto che la peculiarità è immanente all’universale. Questa differenza tra i due modi di esprimere la particolarità da parte dell’universale viene espressa dalla logica dell’universale nella *Scienza della logica* come la differenza tra uno *Scheinen nach Außen* e uno *Scheinen nach Innen* della riflessione assoluta dell’universale. Se riportiamo questa distinzione al piano della riflessione filosofica come tale, possiamo dire che le specificazioni (naturali e spirituali) del pensare oggettivo, possiamo dire che le specie non sono necessariamente consapevoli di contenere in sé la loro *relazione* con le altre e con l’universale, mentre la peculiarità della riflessione filosofica, in quanto è un *begreifendes Denken*, le esprime. La ‘peculiarità’ della filosofia, nondimeno, poiché esprime *sia* il carattere concettuale della ‘pervasività’ *sia* il carattere relativo della ‘particolarità’ (carattere condiviso con le altre specie del pensare oggettivo), deve esprimere anche un terzo carattere: l’‘irriducibilità’ delle forme del pensare oggettivo diverse dalla filosofia. Ma il carattere dell’‘irriducibilità’, per Hegel, non significa che *ci sia* qualcosa o un orizzonte pre-riflessivo che *non* è pensare oggettivo o *resiste* in linea di principio al pensare concettuale. L’irriducibilità significa due cose. (i) Il pensare oggettivo come tale (il *nous* immanente al mondo) non è mai *puramente* passivo (perché il *nous* come tale è attività originaria); tuttavia esso non è mai *tutto e solo nous* attivo (il mondo divenuto l’espressione autotrasparente dei pensieri pensati dal filosofo) ma potrebbe viceversa (almeno secondo una possibilità *formale* ed una futura e imprevedibile possibilità *reale*) essere *tutto e solo nous* passivo (se, per esempio, un evento contingente della natura cancellasse ogni forma di vita umana, o se la vita del genere umano regredisce ad uno stadio preistorico in cui non fosse più nella possibilità *reale* di esprimere le attività che per Hegel contraddistinguono la *Zivilisation* – la convivenza ordinata da leggi - e lo spirito assoluto). (ii) Le forme di pensare oggettivo diverse dalla filosofia (dalle forme dell’intelletto passivo alle scienze finite) *non possono non esserci*, non nel senso che la filosofia le accetta come un

assoluto, cioè la filosofia. Nel corso del sistema, ogni ‘specie’, o meglio ogni ‘sfera’, in cui e a cui l’elemento logico si determina, deve venire indagata da un lato nella sua *autonomia*, in quanto ogni modalità o sfera si comporta come il dispiegamento effettivo delle sue proprie potenzialità (la determinabilità dell’oggetto o tema di ciascuna scienza), e dall’altro nella sua *relazione* necessaria con le altre sfere.

Il delinarsi di questo ampio sfondo sistematico ci dice che la scienza logica non va colta *propriamente* né come scienza ‘subordinata’ (perché scienza dei ‘fondamenti astratti’) né come scienza ‘sovraordinata’ (perché scienza del ‘fine ultimo’) rispetto alle scienze concrete, ma come scienza circolante e astratta-concreta del movimento circolante e astratto-concreto dell’elemento logico. Questa chiarificazione permette di restringere e concentrare l’attenzione sulla domanda se la sfera del pensare *come tale* ossia il sistema *puramente* logico si presenti o meno in modo gerarchico. Per tentare di rispondere, finalmente, a questa domanda, vorrei confrontarmi con la posizione di Chiereghin, la cui interpretazione ha fornito uno stimolo decisivo alla posizione della domanda stessa.

L’aspetto più interessante della posizione di Chiereghin consiste proprio nell’ambiguità della risposta offerta. Più ancora, l’ambiguità in esame è esposta al rischio di un’incoerenza. Procedo a spiegare di che cosa si tratta. Da un lato, l’autore sostiene che il sistema logico di Hegel, a differenza della costruzione verticistica del sistema spinoziano, che muove dalla definizione genetica dell’assoluto, non solo non ha un principio *esterno* o preordinato al sistema (piano d’immanenza), ma non è provvisto nemmeno di un principio *interno* al sistema, in quanto “nel sistema non c’è un nucleo di controllo che irradia le proprie direttive dal centro alla periferia, ma il sistema è, per così dire, “acentrico”, perché “onnicentrico”, nel senso che ogni suo elemento contiene potenzialmente in sé l’”informazione” relativa al tutto”⁵⁴⁷. Dall’altro, l’autore avanza la tesi che la dinamica del Concetto, tematizzata nella logica soggettiva, esprime l’ “irradiarsi ovunque della potenza di un unico centro motore nella pluralità delle sue

destino inevitabile, ma, all’inverso, nel senso che essa si propone di conoscerne l’assoluta necessità, senza in ciò pretendere di sostituirsi ad esse e di mostrarne la dispensabilità.

⁵⁴⁷Chiereghin, (2011), p.40. Si vedano gli altri passi che tendono a ribadire una lettura “onnicentrica”, cioè *non* gerarchica, del sistema: pp.17-19 (critica alle idee verticistiche o *top-down* di sistema); pp.32,33 (genesi del macroscopico – le *Denkbestimmungen* e le loro relazioni – dal microscopico – le dinamiche del trapassare, riflettersi, svilupparsi); pp.40-41 (analisi dei requisiti del concetto di sistema); pp.147-149 (presentazione esplicita del ‘principio ologrammatico’, secondo cui il tutto si interna nelle parti e le parti nel tutto).

manifestazioni”⁵⁴⁸, e che le dinamiche generative (livello ‘microscopico’ del movimento) delle determinazioni di pensiero e delle loro relazioni (livello ‘macroscopico’ del movimento) formano dei “livelli gerarchici”⁵⁴⁹. Ma l’autore non insiste su questo accenno, che sembra fatto quasi di sfuggita, al concetto di gerarchia, mentre l’analisi dell’attuosità originaria del Concetto appare orientata ad approfondire filosoficamente i concetti di amore (come incontro con sé nell’altro da sé), piacere (la perfezione del godimento di un’attività che è fine a se stessa, per amore di se stessa) e sacrificio di sé (il paradossale esercizio della libertà di affrancarsi anche da sé in quanto libertà)⁵⁵⁰, concetti che appaiono difficilmente inquadrabili entro la cornice offerta dal concetto (aristotelico) di una gerarchia degli enti. In modo sorprendente, la concezione aristotelica della gerarchia delle anime (intese come forme o essenze reali dei viventi, non come semplicemente ‘identiche’ a questi stessi enti) viene spiegata non come chiave di una organizzazione verticistica o gerarchica (*top-down*) della scienza, ma piuttosto come l’antecedente storico-filosofico per eccellenza dell’organizzazione *bottom-up* (dal ‘basso’ verso l’ ‘alto’, dal vuoto al pieno) della scienza⁵⁵¹.

Come fare per sciogliere la tensione tra gerarchia ed onnicentrismo del sistema logico? In generale, la via da percorrere non è dissimile da quella intrapresa per risolvere la tensione tra ‘derivazione’ e ‘circolazione’, così come la tensione tra il termine dipendente ed il termine indipendente della relazione di ‘sottomissione’. Nel primo caso, il concetto chiave era la *Voraussetzungslosigkeit* del circolo. Nel secondo caso, erano risolutivi i concetti di critica e del ‘vero infinito’ (dove il limitato e l’illimitato sono colti nel loro divenire rispettivamente come idealizzazione e finitizzazione). Nel caso specifico, procederò in tre passi. Il primo passo consiste nel

⁵⁴⁸Chiereghin, (2011), p.93. Per l’uso della metafora del ‘nucleo’, riferita al pensare come tale, si veda anche p.32. Altrove l’autore fa uso del concetto neostrutturalista di ‘dispositivo’ (pp. 42, 101). Per una istruttiva indagine sulla genealogia hegeliana del concetto di ‘dispositivo’ nella filosofia di Foucault, si veda il saggio di Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, nottetempo, 2006. Agamben individua tre aspetti essenziali di un dispositivo: “a. È un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifici, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc. Il dispositivo in se stesso è la rete che si stabilisce tra questi elementi. b. Il dispositivo ha sempre una funzione strategica concreta e si iscrive sempre in una relazione di potere. c. Come tale, risulta dall’incrocio di relazioni di sapere e relazioni di potere” (p.7). Si potrebbe osservare che proprio il concetto di dispositivo, di cui Foucault si serve per mettere in discussione il modello istituzionale moderno di pensare il potere, ha l’effetto di mettere in discussione anche il concetto di gerarchia.

⁵⁴⁹Chiereghin, (2011), p.101.

⁵⁵⁰*Ibid.*, pp.99-100; 158-159.

⁵⁵¹*Ibid.*, p.26.

determinare la ‘mossa’ decisiva che, a mio avviso, conduce l’autore a pensare le dinamiche generative del pensare puro in termini gerarchici. Il secondo passo chiarisce come la scienza logica pensi l’archè o il principio del movimento logico. Il terzo passo determina i concetti di “acentrismo” e “onnicentrismo” in funzione dell’identificazione del concetto di ‘centro’ col concetto di principio.

La mossa decisiva che conduce Chiereghin a interpretare la processualità del pensare puro in termini gerarchici si trova espressa nel passo seguente: “Nella trattazione di una delle determinazioni fondamentali dell’essenza, l’ “assoluto”, ciò che egli [*scil.* Hegel] dice del rapporto del finito all’assoluto mi sembra possa valere in generale come esemplificazione del significato hegelianamente più intenso della ricorsività e soprattutto del modo in cui essa può realizzarsi”⁵⁵². Il modo in cui la ricorsività (la libertà creatrice) del pensare si realizzerebbe è la capacità delle determinazioni antecedenti della derivazione logica di farsi interamente assorbire o scomparire all’interno delle determinazioni successive, che trasparirebbero attraverso di esse come in un “mezzo” (*Medium*). Attraverso questo assorbimento, le determinazioni successive (soprattutto quelle della logica del Concetto) depongono l’apparenza di essere fondate dalle determinazioni che precedono e dai processi che le generano (le sfere dell’essere e dell’essenza) e per contraccolpo si mostrano come il loro incondizionato fondamento⁵⁵³. Poiché la relazione tra determinazioni anteriori e posteriori si presenta come relazione fondamentale (*Grundbeziehung*), l’ ‘anteriore’ e il ‘posteriore’ acquisiscono a vicenda il significato di ‘inferiore’ e ‘superiore’.

Qual è il problema con questa scelta interpretativa? Il problema è che essa finisce giocoforza per pensare il ‘principio’ del movimento logico come un assoluto *essenziale*, non come l’assoluto *concettuale*. Più ancora, il modo in cui l’assoluto essenziale viene concepito non è la vera e propria ‘realtà effettuale’, in cui le differenze o determinazioni finite della forma sono l’esteriorità trasparente in cui la forma assoluta (l’essenza) mostra se stessa, ma la sostanza dello spinozismo⁵⁵⁴, in cui prevale

⁵⁵²*Ibid.* p.92.

⁵⁵³*Ibid.* pp.93,124.

⁵⁵⁴La sostanza di Spinoza andrebbe distinta dalla sostanza dello ‘spinozismo’, inteso come l’interpretazione di Spinoza che si afferma nella costellazione della filosofia tedesca a partire dalla ‘disputa sul panteismo’ aperta da Jacobi. Hegel, in particolare, critica l’accusa di ateismo mossa da Jacobi e fa sua invece l’interpretazione di Maimon, che vede in Spinoza un acosmista (il mondo è nulla, parvenza illusoria, solo Dio è reale), ossia il Parmenide moderno. Sulle presupposizioni storico-filosofiche dell’interpretazione di Hegel, si raccomandano i seguenti lavori di Melamed: *Salomon*

un'esposizione solamente negativa dell'assoluto, per cui la trasparenza del finito "termina in un completo sparire"⁵⁵⁵. Ritengo che alla base dell'interpretazione gerarchica del movimento logico vi sia l'interpretazione del 'principio' o *archè* del movimento nei termini della logica dell'essenza anziché nei termini della logica del Concetto. Se il principio viene pensato come un assoluto *essenziale*, esso tende a presentarsi come la 'base' della derivazione ed a stabilire una relazione di dominio tra la forma (determinante) e il contenuto (determinato), tra il fondamento ed il fondato. Se, invece, il principio è un assoluto *concettuale*, esso sarà un'attività (il *pensare concettuale* come vero significato del pensare come tale), non una base dell'attività, e l'attività sarà una *circolazione* che comunica e lascia muovere la 'base' attraverso tutti gli stadi del movimento⁵⁵⁶.

Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism, Journal of the History of Philosophy, 42, 2004, pp.67-96; *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, Journal of the History of Philosophy, 44, (2010), pp.77-92; 'Omnis determinatio est negatio' – Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel, in *Spinoza and German Idealism*, ed. by E.Förster and Y.Melamed, (2012), pp.175-196. Per uno studio della sezione della *Scienza della logica* sull'assoluto spinozista e la messa in luce di sei presupposizioni dell'interpretazione hegeliana di Spinoza, si veda la quarta appendice del commentario di Gueroult al primo libro dell'*Etica* di Spinoza in Gueroult, *Dieu*, (1968), pp.462-468.

⁵⁵⁵Sulla differenza tra esposizione negativa ed esposizione positiva dell'assoluto, si veda il seguente passo del primo capitolo della sezione della *Scienza della logica* sulla 'realtà effettuale', su cui si imposta l'interpretazione di Chiereghin: "Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. **Aber** [il grassetto è mio] die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird"(WdL 6/190 (599)). La confutazione hegeliana dello spinozismo, e l'oltrepassamento del primo capitolo della sezione sulla 'realtà effettuale', consiste nel rilevare l'incapacità dello spinozismo di scorgere nei modi della sostanza il vero significato dell'esposizione positiva dell'assoluto. Il significato ulteriore della confutazione dello spinozismo consiste nel mostrare che la 'realtà effettuale' si presenta come esposizione positiva dell'assoluto solo quando essa diventa Concetto, ossia quando la logica dell'essenza problematizza se stessa e rompe con la 'modalità essenziale' di pensare l'unione dell'essere con l'essenza.

⁵⁵⁶Nel proporre questi due modi di distinguere la concezione del principio del movimento nelle due sfere logiche dell'essenza e del Concetto, sono consapevole di procedere con un certo grado di semplificazione. Da un lato, infatti, l'essenza non va intesa principalmente come 'base', bensì come riflessione (essenza in sé) e come realtà effettuale (essenza per sé). L'essenza è il medesimo processo che da sé produce la parvenza di essere una base o un sostrato (un fondamento sottostante al fondato) e da sé dissolve questa parvenza. Il Concetto, dall'altro lato, in quanto conserva in sé la sfera dell'essenza, può continuare a venire considerato una 'base' del movimento, e così infatti accade che venga chiamato nell'Introduzione alla logica soggettiva e nel capitolo sull'Idea assoluta. Ma, a dispetto di una certa terminologia di Hegel, si deve concludere che l'originalità di Hegel consiste nel trattare il Concetto non *propriamente* come una base, ma come una circolazione e uno sviluppo che percorre l'intera scienza. La contrapposizione tra *Grundlage* e *Kreislauf* (tra 'fondazionalismo' ed 'olismo', per usare una terminologia contemporanea) può nascere solo dall'atto di privilegiare (o assolutizzare) una determinata concezione dell'essenza e da una rigida separazione tra movimento dell'essenza e movimento del Concetto. Sull'interpretazione non-fondazionalista dell'essenza, rinvio a Houlgate, *Hegel's Critique of Foundationalism* (1999); per la messa in luce della differenza tra movimento dell'essenza e movimento del Concetto, si veda Houlgate, (2005), *Why Hegel's Concept is Not the Essence of Things*, (2005).

L'interpretazione del principio come circolazione conduce, da ultimo, a riflettere sul concetto di 'centro' che viene pensato nel proporre un'interpretazione "acentrica" od "onnicentrica" del movimento logico. Il centro del movimento è lo stesso che il principio del movimento, ma il principio del movimento non è per Hegel qualcosa che il movimento *ha*. Il principio del movimento, dunque, non significa altro che *automovimento*, e la forma concettuale dell'*automovimento* è l'unione in un unico movimento di sviluppo e circolazione. Da ciò deriva che il centro non va pensato come un 'nucleo' che irradia luce da sé, ma come esplicazione stessa della luce. Se il centro viene preso come un nucleo che propaga la luce, finisce per prevalere una concezione emanazionista e gerarchica della luce (il movimento logico), in cui le determinazioni di pensiero appaiono come altrettanti allontanamenti dalla potenza del nucleo⁵⁵⁷. Se il centro, invece, viene interpretato come uno e lo stesso con la luce, allora esso non sarà *qualcosa* che appare, ma l'apparire o la *manifestazione di se stesso*⁵⁵⁸.

Una volta che il concetto di 'centro' assume questo secondo significato, l'interpretazione gerarchica perde il terreno da sotto i piedi e sorge la differenza tra interpretazione *acentrica* e interpretazione *onnicentrica* del movimento logico. L'interpretazione *acentrica* presuppone che l'interpretazione gerarchica sia l'unica interpretazione possibile del centro o del principio, e nega la sensatezza del principio gerarchico a favore di un'interpretazione anarchica della scienza, in forza della quale il movimento del pensare si comporta come lo scetticismo nomade della prima Prefazione alla *Critica della ragione pura*: la scienza è un pensare veramente libero solo finché il pensare non vuole costruire un edificio in cui stabilirsi, vale a dire finché è *heimatlos*, senza fondamento, senza metodo, senza una verità che sostenga il suo peregrinare, senza alcun fine o dovere da realizzare o da sopportare. L'interpretazione *onnicentrica* è quella che mette in questione il concetto gerarchico del principio e lascia che il pensare libero si esponga come una via che costruisce se stessa ed include in sé potenzialmente

⁵⁵⁷Cfr. la critica della "rappresentazione *orientale* dell'*emanazione*" della luce nell'annotazione al capitolo sull'assoluto spinozista: "Auf gleiche Weise ist in der *orientalischen* Vorstellung der *Emanation* das Absolute das sich selbst erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet sich nicht nur, sondern *strömt* auch *aus*. Seine Ausströmungen sind *Entfernungen* von seiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten sind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen sie entstehen. Das Ausströmen ist nur als ein *Geschehen* genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verlust. So verdunkelt sich das Sein immer mehr, und die Nacht, das Negative, ist das Letzte der Linie, das nicht in das erste Licht zurückkehrt" (*WdL* 6/198 (607)).

⁵⁵⁸Sul vero significato della luce, si veda l'introduzione al terzo capitolo della logica della 'realtà effettuale': "Wie das *Licht* der Natur nicht Etwas, noch Ding, sondern sein Sein nur sein Scheinen ist, so ist die Manifestation die sich selbst gleiche absolute Wirklichkeit" (*WdL* 6/218 (625)).

(nel puro essere) o esplicitamente (nell' Idea assoluta) *tutti* i punti di vista dai quali la via può essere interpretata. Quando il concetto del centro attraversa questa trasformazione, va perduto il carattere di fissità che esso mantiene nella definizione euclidea e in quella genetica del cerchio⁵⁵⁹, ed il centro diventa una circolazione, in cui non *sussiste* più una differenza *reale* tra intero e membra, tra centro e circonferenza.

⁵⁵⁹Secondo la definizione euclidea, il cerchio è il luogo geometrico dei punti equidistanti da un punto fisso detto centro; secondo la definizione genetica (Hobbes, Spinoza, Leibniz), che riduce la definizione euclidea alla rappresentazione di una proprietà del cerchio (ma non della sua essenza) il cerchio è la figura descritta dal movimento di un segmento, di cui un'estremità è fissa e l'altra è mobile. Nel discutere il concetto di 'centro', ho deliberatamente tralasciato la complessa trattazione hegeliana del 'centro' nella logica del meccanismo (sezione 'oggettività'), dove 'centro' significa la determinazione logica (l'universale individualizzato) del corpo centrale di un sistema meccanico di oggetti che tendono verso di esso. Mi limito a mettere in rilievo due aspetti essenziali del 'centro' del processo meccanico che si ripresenteranno allo stadio dell' Idea assoluta: (i) l'individualizzazione dell'universale; (ii) la concezione dello *Streben* (sforzo, tendenza) come vera *quiete* o principio di automovimento (di contro alla falsa quiete costituita dall'assenza di movimento).

Conclusione: La trasformazione del concetto di sostanza

1. Chiarimento sul ‘cammino ontologico’ della *Scienza della logica*

Tra le domande che sono state formulate nell’ultimo capitolo ce n’è una che chiede in che modo il concetto di sostanza, che costituisce la categoria principale della storia dell’ontologia antica e moderna, vada incontro ad una ricostruzione nel corso della scienza logica. Questa conclusione intende rispondere a tale domanda attraverso il commento ad una sezione specifica della *Scienza della logica*, precisamente quella sezione della dottrina dell’essenza dedicata al ‘Rapporto della sostanzialità’.

Per arrivare a commentare tale sezione, è necessaria una chiarificazione intorno allo stato del cammino percorso. Questa chiarificazione, che mira a inquadrare la specificità del commento all’interno della ricostruzione del problema ontologico, può venire scandita in tre passi. Il primo passo consiste nell’esplicitare *quale* sia il significato dell’essere *nel e attraverso* il movimento. Il secondo passo corrisponde alla domanda *se* l’essere sia una *metacategoria* implicitamente attiva lungo tutto il processo che genera la molteplicità delle categorie (dell’essere reale così come del pensare autocosciente che ne fa dei prodotti dell’intelligenza). Il terzo passo è l’indicazione delle coordinate dello spazio di attuazione di quel compito che è stato descritto in generale come l’esigenza di studiare la trasformazione della *forma* dell’essere *all’interno* del processo di produzione delle forme dell’ *immediatezza*.

Il ‘primo passo’, come abbiamo visto, ne implica in realtà una molteplicità, anzi una molteplicità tale da mettere in questione il carattere discreto e lineare che spetta ad una procedura di deduzione dove ogni passo, eccetto il primo, segue da quello che precede. Ciò che mette in questione l’aspetto quasi-matematico della molteplicità dei ‘passi’ è ciò che in pari tempo genera tale molteplicità: il metodo della scienza. Il centro del presente lavoro, pertanto, è occupato dall’esplicitazione delle tre domande principali che esprimono il carattere dinamico del metodo: (i) con che cosa comincia, (ii) come avanza, (iii) come finisce la scienza che mette tra parentesi la presupposizione della scissione tra essere e pensare?.

Da un lato, la trattazione dei concetti implicati dalle domande del metodo (cioè, i concetti di cominciamento, avanzamento, e fine) ha già fornito la risposta alla domanda su quale sia il significato dell’essere nel movimento costituito dal pensare concettuale. Il metodo, infatti, ha stabilito *che* l’essere non *ha* un significato se non in quanto lo

acquisisce come forma stabile *entro* una forma assolutamente dinamica di movimento (il pensare oggettivo)⁵⁶⁰, che deve mostrare insieme la necessità e l'unilateralità (sia come parzialità, sia come insostenibilità) di tale forma stabile. Se l'essere non fosse compreso come forma peculiare entro l'unica forma assoluta del pensare oggettivo, esso sarebbe un regno di forme rappresentate come oggetto di contemplazione indipendente dal pensare in quanto tale, ed in ciò risiede per Hegel la presupposizione dell'ontologia come discorso dogmatico su ciò che c'è.

Dall'altro lato, la trattazione del metodo che ho proposto si è rivelata essere mossa da un interesse 'metafilosofico', nel senso che si è concentrata sul concetto stesso di metodo e su quelle articolazioni formali attraverso le quali la *Scienza della logica* critica e ricostituisce il problema ontologico (come sia possibile una scienza filosofica dell'essere e quindi di tutte le cose in quanto sono). La modalità prescelta di trattazione apre, dunque, allo studio dei movimenti specifici *attraverso* i quali l'essere si 'riempie', secondo l'espressione hegeliana, di significato nel corso della scienza, fino a diventare il *Dasein* o il lato di determinatezza dell'Idea. I movimenti specifici a cui alludo costituiscono la *genesì* del significato più ricco o concreto dell'essere e non sono altro che i tre processi principali dell'elemento logico: il trapassare (essere), il riflettersi (essenza), e lo svilupparsi (Concetto).

Ciascuno di questi processi presenta, schematicamente, tre caratteri generali. (i) Ogni macro-processo si dispiega a sua volta in un insieme di micro-processi che la scienza espone a partire dal più semplice o astratto per giungere al più complesso. (ii) Il concetto di processo come tale comporta necessariamente il seguente andamento: il *movimento* genera *relazioni*, che si raccolgono in *concrezioni* o complessi di determinatezze. (iii) Ogni macro-processo raggiunge uno stadio di completezza (e diventa così una 'sfera', una totalità in sé compiuta) quando esso ha prodotto tutte le determinazioni che è possibile derivare dalla forma del suo movimento (il trapasso, la riflessione, lo sviluppo) e non è possibile aggiungere ulteriori determinazioni senza rompere con tale forma ed entrare in un'altra sfera o in un'altra scienza.

Le differenze tra i micro-processi si estendono attraverso tutti i macro-processi e sono quelle la cui comprensione rende indispensabile il commento dettagliato e l'analisi

⁵⁶⁰Il concetto di 'pensare oggettivo' abbraccia sia il concetto di 'pensare concettuale' (o, che è lo stesso, 'pensare filosofico' o 'pensare scientifico') sia il concetto di pensare inconscio, quale si presenta nella natura e nello spirito finito.

contrastiva, poiché riguardano l'unione di forma e contenuto che rende unica o irripetibile ogni 'determinazione di pensiero' ed il posto che essa occupa nel corso della derivazione scientifica. Le differenze tra i macro-processi dell'elemento logico, invece, hanno a che fare con quali tipi di relazioni o assenza di relazioni sono comprensibili o esplicabili mediante un certo tipo di movimento e col grado di integrazione o trasparenza tra forma e contenuto mediante cui le concrezioni sono capaci di esprimere entro sé il loro proprio movimento. Studiare *quale* sia il significato dell'essere nel complesso di questi macro-processi equivale ad esaminare attraverso quali trasformazioni la forma dell'immediatezza si presenti in ciascuno di essi e in che modo il macro-processo che segue sia in grado di mostrare i limiti della forma di movimento di quello che precede.

Il secondo passo della chiarificazione è la domanda se l'essere possa valere come una metacategoria. Quest'ultima domanda ne implica due: che cosa significa 'categoria' per Hegel? Quale importanza avrebbe per l'esplicazione dell'essere l'aggiunta del carattere *metacategoriale*?. In risposta, occorre anzitutto mettere in rilievo la distinzione tra un significato largo ed un significato ristretto di 'categoria'⁵⁶¹.

In virtù del significato largo, categoria equivale a 'determinazione di pensiero' (*Denkbestimmung*), ed il concetto di 'determinazione di pensiero' viene elaborato da Hegel per conferire un significato radicalmente formale (non nel senso intellettuale astratto o *formal*, ma nel senso genetico-formativo o *formell*) all'espressione 'pensare' (*Denken*)⁵⁶². Il senso di questa radicale formalità non è quello di *opporre* una concezione 'idealista' (o soggettivista) ad una concezione 'realista' (od oggettivista) delle categorie, in base ad un'alternativa che assuma implicitamente che il pensare sia esclusivamente una determinazione inerente alla coscienza⁵⁶³. Piuttosto, la formalità radicale riguarda una modalità di esposizione delle 'categorie' che le considera *in sé e per sé*, vale a dire come movimenti integrati in un processo che non solo non è 'basato' sin dall'inizio sulla *verità* della distinzione tra determinazioni 'nella realtà' e

⁵⁶¹Sull'opportunità di questa distinzione, si veda Doz, *La logique de Hegel*, (1987), pp.27-29.

⁵⁶²Sulla ragione della preferenza di Hegel per l'espressione *Denkbestimmung* rispetto a *Gedanke*, si veda *Enc.* §24 Z.1 (TW 8/81).

⁵⁶³Cfr. *WdL* 5/44 (32): "Denken ist ein Ausdruck, der die in ihm enthaltene Bestimmung vorzugsweise dem Bewußtsein beilegt. Aber insofern gesagt wird, daß *Verstand*, daß *Vernunft in der gegenständlichen Welt ist*, daß der Geist und die Natur *allgemeine Gesetze* habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensowohl objektiven Wert und Existenz haben".

determinazioni ‘nel pensiero’, ma nemmeno sopra uno iato incolmabile tra determinazioni in sé e per sé e determinazioni reali (della natura e dello spirito), dicotomia che rinvia da ultimo alla presupposizione acritica della dicotomia tra apriorità e aposteriorità delle forme⁵⁶⁴.

Il significato ristretto (o più rigoroso, se si vuole) di ‘categoria’ si riferisce invece alle determinazioni di pensiero che costituiscono la sfera esposta nella dottrina dell’essere della scienza logica. Come tali, le categorie si distinguono, secondo i macroprocessi sopra ricordati, dalle ‘determinazioni della riflessione’ (sfera dell’essenza) e dalle ‘determinazioni del concetto’ (sfera della logica soggettiva). Mentre il significato largo di ‘categoria’ si incontra nel contesto delle introduzioni all’*Enciclopedia* e alla *Scienza della logica* (ma anche nei rinvii alla logica contenuti nelle scienze reali), dove Hegel cerca di presentare il punto di vista del pensare oggettivo ad un pubblico che è divenuto familiare con la concettualizzazione kantiana delle categorie nei termini di operazioni della sintesi delle rappresentazioni di oggetti ad opera dell’io penso, l’impiego ‘tecnico’ o ristretto del termine ‘categoria’ ricorre all’interno della *Scienza della logica* (a partire dalla logica dell’essenza e con un’enfasi ancora maggiore nella logica del Concetto) ed è motivato dal riferimento alla speculazione aristotelica sulle categorie: “essere, essere determinato, etc. sono come determinazioni logiche in generale predicati di *tutto*. Secondo la sua etimologia e secondo la definizione di Aristotele, la categoria è ciò che si dice o si afferma di ciò che è”⁵⁶⁵.

Se l’essere significa, in senso ristretto, una categoria, ci si può chiedere come esso possa mai costituire una metacategoria. Come va inteso il ‘meta-‘ in questione? A questo proposito, una riflessione sulla preposizione tedesca più opportuna per tradurlo può essere d’aiuto. Se si volesse tradurre il ‘meta’ con *über*, l’essere verrebbe a presentarsi o come un che di *sovra*-categoriale, un genere che verrebbe a sussumere sotto di sé le altre categorie spiegando ciò che esse hanno in comune, o come un che di

⁵⁶⁴Si veda il passo finale della partizione generale della *Scienza della logica*, dove Hegel commenta il concetto di critica come chiave di volta della trasformazione della metafisica in logica: “Aber die Logik betrachtet diese Formen [*scil.* Denkformen] frei von jenen Substraten den Subjekten der *Vorstellung*, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst. [...] Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben - eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet” (*WdL* 5/60-61 (48)).

⁵⁶⁵*WdL* 6/36 (455): “Sein, Dasein usf. sind als logische Bestimmungen überhaupt Prädikate von *allem*. Die Kategorie ist, ihrer Etymologie und der Definition des Aristoteles nach, dasjenige, was von dem Seienden gesagt, behauptet wird”. Si noti come in questo passo Hegel, con una mossa non certamente aristotelica, considera l’essere alla stregua di una categoria tra le altre.

ultra-categoriale, vale a dire come un fondamento pre-riflessivo che trascenderebbe tutte le categorie e verrebbe in qualche modo distorto dalla riflessione filosofica, che accede a tale fondamento solo attraverso un mezzo (il pensiero) che richiede di venire espresso in una concatenazione discorsiva e lineare. A questo punto, tuttavia, sappiamo quali perplessità desta per Hegel la considerazione dell'essere sia come un genere⁵⁶⁶ sia come un fondamento⁵⁶⁷. Se si volesse tradurre il 'meta' con *durch*, l'essere significherebbe per Hegel, così come per Aristotele, un'unità *trans*-categoriale, un processo già sempre articolato in molteplici categorie e che pervade ogni genere o sfera della realtà. Anche se questo secondo modo di intendere il 'meta' sembra più convincente del primo, in quanto rende giustizia al carattere di immanenza dell'essere nel pensare⁵⁶⁸, esso non manca di suscitare perplessità, poiché l'unitarietà e la pervasività sono manifestazioni essenziali del *processo* della realtà effettuale, sulla quale l'essere dà una prospettiva unilaterale, che Hegel, quando si tratta di far risaltare il contrasto tra differenti modalità di *Denkbestimmungen*, non esita a qualificare nei termini di rigidità o mortificazione del movimento.

Come risultato di questa riflessione, potrebbe venire in mente di sostenere che, se devono esserci preposizioni capaci di esprimere la relazione dell'essere con la realtà effettuale e con le determinazioni logiche di pensiero, esse non siano né *über*, né *unter*, né *hinter* (le ultime due, essendo specialmente le preposizioni che interpretano l'essere in modo fondazionalista), né *durch*, ma *neben* e *nach*. Il *neben* (accanto) indicherebbe che l'essere, essendo una categoria accanto alle altre, sebbene la più povera, non è né un che di onnicomprensivo (in noi, attraverso noi, tutt'intorno a noi) né il concetto più

⁵⁶⁶Da un lato, il primo movimento logico mostra che il divenire non va inteso come il dirimersi di un sostrato in determinazioni opposte o differenze specifiche, e dall'altro la logica soggettiva mette in guardia dal comprendere il concetto di genere (*Gattung*) nei termini rappresentativi di un che di semplicemente comune (*gemeinschaftlich*) a molte determinazioni.

⁵⁶⁷Non soltanto l'essere non viene pensato come un fondamento irriducibile al pensare come tale, ma è problematico sostenere anche che l'essere sarebbe un pensiero che fonda la derivazione di ogni altro pensiero, come Hegel sembra suggerire in un passo, sopra discusso, della sezione '*Con che cosa deve cominciare la scienza?*'. La prima forma di fondazionalismo viene criticata da Hegel specialmente nell'introduzione alla scienza, mentre la seconda viene messa in questione nel corso della scienza. Si veda, dell'introduzione generale alla *Scienza della logica*, il seguente passo: "Es ist in ihr [*scil.* in der Logik] nicht um ein Denken *über* etwas, das für sich außer dem Denken zugrunde läge, zu tun, um Formen, welche bloße *Merkmale* der Wahrheit abgeben sollten; sondern die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst" (*WdL* 5/44 (31)).

⁵⁶⁸Per immanenza dell'essere nel pensare intendo questo: l'essere non è un qualcosa intorno a cui il filosofo specula dall'esterno (in una situazione di scissione originaria), poiché il pensare è a sua volta il modo d'essere di quel vivente (l'uomo) che indaga le cause prime di tutto ciò che è e del vivente (il divino) che gode del proprio essere completamente autoattivo, felice, e immortale,

universale, da *presupporre* in ogni altro modo di concepire tutto ciò che chiamiamo ‘reale’.

Questa osservazione, che può anche suonare come una critica anti-fondazionale alla presupposizione che sia necessario cominciare in filosofia con la domanda ‘*che cos’è?*’ e identificare l’essere come un termine primitivo e basilare, va però incontro ad un’obiezione quasi-aristotelica e ad una hegeliana.

L’obiezione quasi-aristotelica all’anti-fondazionalista è la seguente: ‘Il tuo argomento è valido e la filosofia non può certamente assumere come nota la definizione di ciò intorno a cui indaga, ma l’argomento per cui se l’essere è estremamente povero, allora non può essere onnicomprensivo, vale solo a condizione di assumere come vincolante l’univocità parmenidea dell’essere; però così viene fatta una presupposizione ingiustificata, che dà luogo all’impossibilità di ammettere la predicazione e il movimento, e dunque anche un’interpretazione categoriale dell’essere’.

Se l’obiezione di tipo aristotelico è una messa in guardia dal tentativo di restringere indebitamente i significati dell’essere e di trattare l’essere puro e semplice (quello di cui si occupa la metafisica) come un sostrato che precede le sue distinzioni categoriali, l’obiezione hegeliana è triplice: (i) il *puro* essere (l’essere quasi-parmenideo con cui la scienza logica comincia) non esaurisce il significato dell’essere; (ii) il pensiero del puro essere *non* è vincolato ‘sin dall’inizio’ dal pregiudizio di cominciare in filosofia con la domanda ‘che cos’è?’ e con l’immediata disponibilità di un principio; (iii) la *derivazione* delle categorie più ricche dall’essere indeterminato è un processo generativo, che come tale non può venire adeguatamente colto né da una tavola né da una *lista* o rappresentazione elencativa delle categorie, dunque *non* deve realizzarsi nella forma del *Neben* e *Nach-einandersein* (essere l’uno accanto e dopo l’altro).

La preposizione *nach* (dopo) non può aspirare, per le stesse ragioni, a indicare il ‘posto’ dell’essere nel sistema delle determinazioni di pensiero: il pensare *logico* non è una descrizione del modo in cui noi ci *rappresentiamo* le cose (e nella rappresentazione la forma del *Neben-* e *Nach-einandersein* hanno una qualche rilevanza); l’esposizione (*Darstellung*) del pensare logico nel *medium* della rappresentazione linguistica deve mettere tra parentesi l’apparenza di ‘sviluppo temporale’ (*zeitliche Entwicklung*) generata dal *medium* stesso. D’altra parte, l’essere può venire qualificato dal *nach* non in rapporto con altre determinazioni *pure* di pensiero, ma piuttosto in rapporto con

quella modalità del pensare che è il *Nachdenken*, in forza del quale il pensare finito (e specificamente la forma del pensare autocosciente) perviene a filosofare solo *dopo* che si è formata quella realtà effettuale che il “soggetto filosofante”⁵⁶⁹, come *soggetto*, anzitutto presuppone e ne è anzi costituito, e come *filosofo*, si decide a ricostruire in modo *voraussetzungslos* procedendo dalla determinazione più povera a quella più ricca⁵⁷⁰.

Il terzo passo del chiarimento circa il cammino di ricostruzione ontologica compiuto dalla scienza logica è l'*indicazione* di come ‘concretizzare’ ulteriormente il compito di studiare lo sviluppo e la problematizzazione immanente della forma dell'immediatezza. Come il primo passo ha cercato di chiarire, il riferimento alla *concretizzazione ulteriore* ha la funzione di *demarcare* la parte di attuazione del compito svolta dal presente lavoro - la formulazione del compito logico-ontologico, l'esame delle sue articolazioni formali o inerenti al metodo, lo studio del primo movimento logico, che è la genesi della determinatezza, ossia del processo mediante cui l'essere perde la sua indeterminatezza e *diviene* forma o determinazione di un intero – da una parte di attuazione che, alla luce del concetto hegeliano del metodo, non è meno importante della prima, ma proprio perciò richiede un ulteriore impegno critico (l'analisi possibilmente esauriente dei micro-processi e la loro contestualizzazione nei

⁵⁶⁹Per l'espressione ‘soggetto filosofante’ (*philosophierendes Subjekt*), che non va confuso col ‘soggetto della filosofia’ o la Cosa stessa, si veda il paragrafo §17 dell'introduzione all'*Enciclopedia* del '30, già più volte commentato. Da una parte, la sfida del pensare speculativo consiste nel non *tenere separati* il soggetto filosofante e il soggetto della filosofia. Dall'altra, la duplicità del pensare oggettivo o *nous*, che è sia passivo sia attivo, e la finitezza della ‘condizione del mondo’ da cui prende avvio ed in cui continua ad essere immersa l'attività del soggetto filosofante, fanno sì che l'*identità* del punto di vista del pensatore con quello della Cosa pensata non si risolva mai nella situazione per cui la Cosa stessa si esaurisce nell'esposizione che di essa ha dato, dà, o darà ciascun singolo filosofo o una ‘comunità scientifica’ esistente in una determinata epoca.

⁵⁷⁰Il concetto di *Nachdenken* permette non solo di scorgere il carattere derivato dell'essere rispetto al complesso del movimento (non solo puramente logico) del pensare oggettivo, ma di recuperare un senso non dogmatico o ‘fondazionalista’ della preposizione *über*, in quanto il *Nachdenken* non significa solo un ‘pensare dopo’ la costituzione inconsciamente spontanea del reale. Nel contesto del pensare logico, il *Nachdenken* significa un ‘pensare sopra o intorno’ a qualcosa. Non, però, un pensare intorno ad un ‘qualcosa’ che stia come base al di fuori del pensare, ma intorno a pensieri. Questo significato di *über*, dunque, non indica altro che il processo mediante cui il puro essere, da ‘vuoto pensare’ (*leeres Denken*), diventa un pensiero (*Gedanke*), un contenuto concettuale, da cui derivano processi via via più complessi e autoriflessivi. Il valore non ‘trascendente’ dello *über*, inoltre, è attestato dalla caratterizzazione che la seconda Prefazione alla *Scienza della logica* dà dell'elemento logico come un che di “sovrannaturale” (*übernatürlich*; *WdL* 5/20 (10)) che pure agisce in ogni comportamento naturale dell'uomo. L'accento al carattere sovrannaturale o sovrasensibile dell'elemento logico non vuole significare, infatti, un regno di entità che sono indipendenti rispetto all'esperienza o vi stanno ‘dietro’, ma l'impossibilità di ridurre il pensare (ed il concetto stesso di natura) al fisico (*das Physikalische*) ed al tangibile (*handgreiflich*).

relativi macro-processi) che cade al di fuori dei limiti dell'opera presente, che ha mirato a problematizzare il *concetto stesso* di ontologia.

L'indicazione del compito deve, in primo luogo, guardarsi da due prospettive ugualmente unilaterali. Secondo la prima, il puro essere è un *Gehalt*, un unico contenuto fondamentale o sostanziale cui ineriscono tutte le diverse forme o determinazioni di pensiero. In base alla seconda, il puro essere è un'unica forma (la relazione a sé, *senza* relazione ad altro), che si presenta all'inizio come modalità elementare dell'autoriferimento del pensare logico e ricorre in modo invariante (cioè senza nessun reale cambiamento di significato rispetto a quello del puro essere) nel corso della scienza ogni volta che Hegel ha bisogno di nominare un'unità immediata che si è formata per via di una dinamica del tutto indipendente da quella a cui va incontro il puro essere.

Contro la prima prospettiva è necessario ricordare che il 'contenuto sostanziale' della scienza è la Cosa stessa o la verità e far valere l'argomento scettico di tipo anti-fondazionale circa l'opportunità di intendere il punto di partenza della scienza come un *Grundsatz* e in generale come il 'fondamento' del movimento. Contro la seconda prospettiva, che pure sembra avere una maggiore plausibilità rispetto alla prima, parla l'argomento per cui la ricorsività dell'essere nella scienza non va affatto confusa con una presunta invarianza quasi-parmenidea del *puro* essere, che *poi* il metodo logico applica, secondo criteri che rischiano di dipendere dalla convenienza dello spirito sistematico, a rivestire contenuti sempre nuovi e diversi. Trattare l'essere come una grandezza invariante o univoca manca di comprendere la distinzione tra *puro essere* iniziale e *forma dell'essere*, poiché non si confronta con la necessità del processo (esposto dal primo movimento logico) per cui il puro essere scompare ed è destinato a non ripresentarsi più nei movimenti successivi. Inoltre il richiamo all'applicazione di una forma al contenuto o all'invarianza della forma perde completamente di vista il senso del metodo della scienza logica e lo confonde con una metodologia.

L'indicazione negativa della concretizzazione del compito ontologico, pertanto, è che esso non deve cadere nella concezione fondazionale dell'essere da un lato e nel formalismo del metodo dall'altro. Un'indicazione positiva può venire anzitutto dalla ricapitolazione dei vari modi in cui l'essere si manifesta nel pensare concettuale: (i) il puro essere o l'indeterminato, che non può venire esposto nei termini di un 'essere *come*

X' (in questo caso, come indeterminato) se non retroattivamente a partire dal sorgere del concetto di determinatezza; (ii) l'essere come *categoria* minima o determinazione che viene predicata dell'*ente* in quanto tale; (iii) l'essere come *sfera* delle categorie in senso stretto o determinazioni dell'essere (l'essere come qualità, quantità e misura); (iv) l'essere come '*forma* dell'essere' o dell'immediatezza, forma che si presenta ricorsivamente quando viene tolto il persistere di una dualità (per esempio, l'avvicinarsi di finito e infinito nel campo dell'essere determinato come processo che sbocca nell'essere per sé, la dualità tra essere essenziale ed essere inessenziale prima dell'emergere del concetto di riflessione, o il rapporto tra essere ed essenza che sospinge il movimento della 'realtà effettuale' fino a che l'essenza non finisce col trasformarsi in quella forma di unione di autoriferimento e determinatezza che è l'universale) ed il movimento logico perviene ad un'unità immediata, che si rende indipendente dal tipo di mediazione che la precede e prepara un nuovo ciclo di mediazione⁵⁷¹.

A proposito di quest'ultimo modo di manifestazione, un'indicazione in positivo sull'evolversi della forma metacategoriale dell'immediatezza viene da un passaggio della *Scienza della logica* dove Hegel, nell'introdurre il concetto di 'oggettività', offre una retrospettiva sulle forme di immediatezza comparse nel corso della scienza, accompagnandola con un'importante riflessione sulla differenza tra linguaggio della filosofia e linguaggio della vita comune: "Sono già comparse, come è stato ricordato, parecchie forme dell'immediatezza, ma in determinazioni diverse. Nella sfera dell'essere l'immediatezza è l'essere stesso e l'essere determinato, nella sfera dell'essenza è l'esistenza e poi la realtà effettuale e la sostanzialità, nella sfera del Concetto, oltre all'immediatezza come universalità astratta, l'immediatezza è ormai l'oggettività. - Quando non si ha a che fare con la precisione delle differenze concettuali della filosofia, queste espressioni possono venire usate come sinonime; quelle determinazioni sono sorte dalla necessità del Concetto"⁵⁷².

⁵⁷¹Su questa forma ricorsiva e, se si vuole, metacategoriale dell'essere, e in particolare sul nesso che la lega all'essenza e al concetto, si veda Chiereghin, (2011), pp.96,107,131. Sul concetto di 'metacategoria', come struttura che rende necessario distinguere la sua tematizzazione esplicita dalla sua azione implicita che attraversa l'intero percorso logico, si vedano le osservazioni di Chiereghin sulla contraddizione (p.117).

⁵⁷²Cfr. *WdL* 6/405 (804-05): "Es sind, wie bereits erinnert worden, schon mehrere Formen der Unmittelbarkeit vorgekommen, aber in verschiedenen Bestimmungen. In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein, in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit nunmehr die Objektivität. - Diese Ausdrücke mögen, wenn es nicht um die Genauigkeit philosophischer

Dal passo riportato si possono trarre alcune conclusioni: (i) di contro alla prima prospettiva unilaterale (l'essere è la verità, l'unico *Gehalt* della filosofia), viene affermato che il puro essere è solo la prima forma dell'immediatezza, in quanto il movimento del *Gehalt* logico genera una *pluralità* di tali forme; (ii) di contro alla seconda prospettiva unilaterale (l'essere è la forma invariante dell'immediatezza e ricorre con l'univocità di un operatore funzionale sempre uguale a se stesso), viene detto che le forme dell'immediatezza non solo godono di una pluralità quantitativa, ma sono *diverse*, e diverse nel senso che si presentano in sfere caratterizzate da macro-processi a loro peculiari; (iii) poiché tutti i casi esemplari di immediatezza portati da Hegel (almeno a partire dal *Dasein* o prima determinatezza)⁵⁷³ sono sorti dal togliimento di una mediazione e appartengono ad un movimento che conduce all'attraversamento di diverse forme di immediatezza, immediatezza e mediazione (sia come 'movimento' sia come 'concrezione') non stanno *necessariamente* in un rapporto di esclusione; (iv) le forme di immediatezza non sono soltanto molteplici e diverse, ma formano anche un *sistema*, poiché il sistema è la forma della scienza e la "*necessità del Concetto*" è quella via o quel metodo che genera a priori la scienza e la certezza di aver esaurito tutte le forme dell'immediatezza proprie del pensare puro.

Ci si potrebbe domandare se le forme dell'immediatezza ricordate da Hegel siano *tutte* quelle che è possibile incontrare nel corso della scienza logica, o, in altre parole, se il modo in cui Hegel riflette sul movimento coincide con la realtà effettiva del movimento esposto. La mia risposta è che la descrizione delle forme sopra ricordate non esaurisce le forme dell'immediatezza della scienza, ma fornisce nondimeno una

Begriffsunterschiede zu tun ist, als synonym gebraucht werden; jene Bestimmungen sind aus der Notwendigkeit des Begriffs hervorgegangen; - *Sein* ist überhaupt die *erste* Unmittelbarkeit und *Dasein* dieselbe mit der ersten Bestimmtheit. Die *Existenz* mit dem Dinge ist die Unmittelbarkeit, welche aus dem *Grunde* hervorgeht - aus der sich aufhebenden Vermittlung der einfachen Reflexion des Wesens. Die *Wirklichkeit* aber und die *Substantialität* ist die aus dem aufgehobenen Unterschiede der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die *Objektivität* endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt". Sull'immediatezza come universalità semplice del Concetto, si veda l'ampia analisi di Trisokkas in *Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment*, (2012), cap.5; sulla logica dell' 'oggettività', rinvio ai seguenti contributi: Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, (1990), pp.54-76; Winfield, *Objectivity in Logic and Nature*, *The Owl of Minerva*, 34 (2002-03), pp.77-89; Burbidge, *Objektivität*, in *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch und F. Schick, Berlin, (2002), pp. 225-242; Livieri, *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, *Verifiche*, (2012), in part. pp. 119-151.

⁵⁷³Nel passo riportato non viene messo in rilievo ciò che verrà esplicitato nel capitolo sull'Idea assoluta, e cioè che la qualificazione dell'essere come *prima* immediatezza (e dunque *come* cominciamento della scienza pura) ed il ricongiungersi circolare della fine con il cominciamento costituiscono la mediazione specifica dell'essere.

rassegna delle forme principali, in cui i macro-processi (le ‘sfere’) esibiscono l'immediatezza nel modo più perspicuo.

La *collocazione* architettonica del passo riportato ed il suo carattere *introduttivo*, che come tale non è rigorosamente interno alla ‘necessità del Concetto’, fanno sì che le forme dell'immediatezza appaiano in una modalità descrittivo-elencativa e che dalla descrizione o rassegna cadano fuori tre forme di immediatezza che non sono meno importanti di quelle ricordate: (i) la forma dell'immediatezza costituita dall'autoeguaglianza con sé dell'essenza, considerata come puro movimento di riflessione (l'essenza in sé)⁵⁷⁴; (ii) la forma dell'immediatezza dell'Idea come vita, in quanto si caratterizza per l'unione inconsapevole dell'individuo vivente con il processo vitale che ne determina la nascita ed il declino; (iii) la forma dell'immediatezza dell'Idea come Idea logica, che è immediata nel senso che si tiene *all'interno* della sfera del pensare puro ed ha come contenuto la forma *semplicemente universale* dell'Idea, non ancora particularizzata nelle sfere della natura e dello spirito finito⁵⁷⁵.

Oltre ad indicare ‘casi esemplari’ di forme d'immediatezza, si potrebbe infine osservare che del carattere onnipervasivo e metacategoriale che l'immediatezza ha nella logica è responsabile, riguardo ai micro-processi, quella modalità necessaria (ma non esauriente) del pensare puro che è il pensare intellettuale, che fissa ogni determinatezza in un contenuto concettuale che “vale come ciò che è e sussiste per se stesso (*gilt als für sich bestehend und seiend*)”⁵⁷⁶.

Fatta questa serie di osservazioni sull'opportunità di integrare le forme di immediatezza ricordate nel passo citato con altre forme di immediatezza, prestando attenzione al metodo che genera tutte queste forme, ritengo nondimeno che la retrospettiva offerta da Hegel costituisca un'essenziale indicazione in positivo delle tappe del percorso di concretizzazione del compito ontologico, ed in ciò che rimane di questa conclusione vorrei soffermarmi su una delle forme indicate - la sostanzialità –

⁵⁷⁴Si veda la sottosezione ‘B. Parvenza’ del primo capitolo (‘la parvenza’) della prima sezione (‘l'essenza come riflessione in lei stessa’) della dottrina dell'essenza per la caratterizzazione dell'essenza come “l'immediatezza, che è tale come la pura mediazione o come negatività assoluta” (*WdL* 6/23 (443)). Per un'interpretazione della logica della riflessione alla luce dello spostamento di significato (*Bedeutungsverschiebung*) – dall'immediatezza conforme all'essere all'immediatezza come autoriferimento della negazione - che il concetto di immediatezza riceve nella sottosezione indicata, si vedano i commenti di Henrich in Henrich, (1971), pp.95-156; Henrich (1978), pp.230-301.

⁵⁷⁵Sull'immediatezza dell'Idea logica, si vedano il paragrafo secondo, diciottesimo e ventiseiesimo del capitolo sull'Idea assoluta nella *Scienza della logica*.

⁵⁷⁶*Enc.* §80 (TW 8/169).

per ricostruire il micro-processo (il circolo movimento-relazioni-concrezioni) che la costituisce.

2. Commento della sezione “Il rapporto della sostanzialità”

Il micro-processo in esame si trova esposto nella dottrina dell'essenza della *Scienza della logica*, dove occupa la prima sezione del terzo ed ultimo capitolo ('Il rapporto assoluto') della sezione culminante della logica dell'essenza, vale a dire la sezione sulla 'realtà effettuale' (*Wirklichkeit*). La sezione è intitolata 'Il rapporto della sostanzialità' (*Das Verhältnis der Substantialität*)⁵⁷⁷ ed il suo testo è formato da sette paragrafi. In ciò che segue intendo analizzare tutti questi paragrafi in modo da porre in rilievo il movimento, le relazioni e le concrezioni che appartengono al significato della forma d'immediatezza della sostanzialità. Prima di seguire l'andamento espositivo del testo, intendo subito chiarire quali siano il movimento, le relazioni e le concrezioni in gioco nel processo della sostanza.

Il movimento è duplice, corrispondentemente alla distinzione, propria della modalità del determinare nell'essenza, tra il momento del porre ed il momento dell'esser-posto: il primo movimento è l' 'attuosità' (*Aktuosität*) della sostanza; il secondo è il 'movimento dell'accidentalità' (*Bewegung der Akzidentalität*). Il concetto chiamato ad articolare il primo movimento nel secondo è il concetto di 'potenza' (*Macht*), che fa la sua apparizione a partire dal quinto paragrafo ed esprime o realizza ciò che la sostanza è essenzialmente, dunque anche il criterio in base alla quale essa deve venire valutata in modo immanente.

⁵⁷⁷Si noti che nel corso del lavoro ho seguito la scelta di Moni di tradurre *Verhältnis* con 'rapporto' e *Beziehung* con 'relazione' o 'riferimento'. Mentre il *beziehen* può esprimere sia un movimento senza 'relata' (una mediazione come mediazione con sé) sia ogni procedere o avanzare da un primo ad un secondo 'relatum', ed è dunque una determinazione amplissima del metodo, il concetto di *Verhältnis* indica specifiche modalità di relazione che appartengono al determinare proprio dell'essenza: la riflessione. La trattazione *speculativa* del 'rapporto', trattazione che, come Hegel riconosce nella seconda edizione della Dottrina dell'essere, è presente in forma implicita nei concetti relazionali ossia nelle 'determinazioni riflessive' della sfera dell'essere (qualcosa e altro, finito e infinito, uno e molti, qualità e quantità misurabili), ha il compito di fluidificare i "prodotti dell'intelletto riflettente, che assume le differenze come *autosussistenti* e al tempo stesso pone *anche* la loro relatività, ma collega entrambe (*scil.* le differenze e la relatività) soltanto l'una accanto e dopo l'altra mediante un *anche* e non mette insieme questi pensieri, non li unifica nel Concetto" (*Enc.* §114 A; TW 8/236, traduzione mia). Devo ricordare, però, che Antonio Moretto, traduttore italiano della *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, e con lui i traduttori della prima edizione (1812) della Dottrina dell'essere della *Scienza della logica* (Giuspoli, Castegnarò, Livieri) hanno optato per una traduzione inversa a quella di Moni. Per la spiegazione della scelta di Moretto di tradurre *Beziehung* con rapporto, si veda il commento al volume: Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, (1982), pp. 266-269.

Come illustra la breve introduzione al ‘rapporto assoluto’, il concetto di relazione (*Beziehung*) deve essere compreso essenzialmente come ed a partire da un movimento, che si esprime col verbo all’infinito e si articola nel “distinguere” (*Unterscheiden*) e nel “riferire a sé” (*Beziehen auf sich*) o “l’identico porre di se stesso” (*das identische Setzen seiner selbst*)⁵⁷⁸. Il distinguere è il movimento per cui la realtà effettuale si presenta come un ‘rapporto’ (*Verhältnis*), ed il rapporto significa una dualità di lati che ‘al tempo stesso’ (o meglio in un *unico* processo) si tengono insieme, valendo sia come momenti (la parvenza della realtà effettuale, per cui ogni lato è riferito al lato contrapposto, in cui esso appare) sia come totalità che sussistono (la parvenza posta come parvenza, in cui la realtà effettuale è solo questo parere - *Scheinen* – e non un interno che stia dietro l’esterno o l’accidentale e si manifesti in esso). Il riferire a sé è appunto l’auto-determinazione dell’unico processo in cui i lati si presentano sia come momenti sia come totalità. Nel corso della sezione sul ‘rapporto della sostanzialità’, il tenersi insieme o l’ ‘unità’ di distinguere e riferire a sé si presenta come la necessità di pensare insieme nella sostanza l’identità dello *Scheinen* e la *differenza* tra le sue determinazioni formali (cioè, la sostanzialità e l’accidentalità). L’indeterminatezza a cui è esposta l’identità in questione (si veda il paragrafo quarto) e l’impossibilità di raggiungere una differenza *reale* (*realer Unterschied*, paragrafo settimo) tra i lati del rapporto saranno la ragione per cui il rapporto della sostanzialità mostrerà il proprio limite e renderà necessario il passaggio alla determinazione successiva del rapporto assoluto, cioè il rapporto della causalità.

Le concrezioni che si formano grazie alle relazioni sono sia ‘determinazioni di forma’ (*Formbestimmungen*) sia ‘determinazioni di contenuto’ (*Inhaltsbestimmungen*)⁵⁷⁹. Le determinazioni di forma sono sostanzialità e accidentalità, possibilità (‘essere in sé riflesso’ o ‘riflessione entro sé’) e realtà effettuale (‘l’immediato irriflesso’ o ‘realtà effettuale immediata’)⁵⁸⁰, determinazioni la cui dualità viene unificata dal concetto di sostanza e di ‘effettuale necessario’ (*das notwendige*

⁵⁷⁸Cfr. *WdL* 6/218 (626).

⁵⁷⁹Sulla correlazione tra determinazioni di forma e di contenuto, si veda specialmente il secondo ed il quinto paragrafo della sezione del ‘rapporto della sostanzialità’.

⁵⁸⁰Le determinazioni di ‘possibilità’ e ‘realtà effettuale’, con le loro differenti modalità, sono state trattate nel secondo capitolo della sezione ‘*Wirklichkeit*’. Come mostrano i paragrafi secondo e quinto della sottosezione ‘Il rapporto assoluto’, possibilità e realtà effettuale equivalgono a *Formbestimmungen* della sostanza, poiché la sostanza non è altro che un’esplicazione della ‘necessità assoluta’.

Wirkliche)⁵⁸¹. Le determinazioni di contenuto sono gli accidenti (*die Akzidenzen*), in quanto vengono determinati indifferentemente come un possibile o come un effettuale⁵⁸².

Il compito della sezione sul ‘Rapporto della sostanzialità’ è realizzare ciò che la sostanza è “essenzialmente” (*wesentlich*)⁵⁸³, e ciò che essa è essenzialmente non è altro che la definizione che di essa fornisce il primo paragrafo. Da un lato, la sostanza esige di venire pensata come l’essere immanente in ogni essere determinato⁵⁸⁴ e come “l’essere che è *perché* è, l’essere come l’assoluta mediazione di sé con se stesso”⁵⁸⁵; dall’altro lato, ma in un medesimo processo, la sostanza deve presentarsi come una *potenza* che pone o dà origine a tutto ciò che c’è, ed è in questo senso un principio *distinto* dal principiato, in modo simile a come in Spinoza la *natura naturans* (gli attributi) è distinta dalla *natura naturata* (il complesso dei modi). Il compito

⁵⁸¹Si veda il secondo paragrafo della sezione ed il concetto di “assoluta effettualità” (*absolute Wirklichkeit*) nell’introduzione a ‘Il rapporto assoluto’. Come ha mostrato tutta la sezione sulla ‘realtà effettuale’, la messa in rilievo dell’assolutezza significa che l’essenza, come realtà effettuale, non solo produce determinazioni che appaiono (il complesso di tutto ciò che viene compreso logicamente come ‘immediatezza riflessa’ o ‘esser posto’), ma le produce in modo tale che queste formano la manifestazione trasparente (*Manifestation*) o l’esplicazione (*Auslegung*) di se stessa, e questa esplicazione è il ‘porre-sé-stesso’ (*Sich-selbst-Setzen*, *WdL* 6/218 (625), traduzione modificata) dell’essenza effettuale. Quest’ultima è assoluta perché è identica a sé come un processo auto-determinantesi, ed è auto-determinantesi solo in quanto non lascia sussistere una relazione di exteriorità o di mera ‘presupposizione reciproca’ tra essere ed essenza, tra avvicendamento degli accidenti (intesi non aristotelicamente come proprietà che possono inerire a meno a qualcosa di determinato, ma, spinozianamente, come modi, cioè come cose, eventi, contenuti finiti che nascono e periscono) ed attuosità della sostanza. È interessante chiedersi perché Hegel impieghi qui il termine della tradizione scolastica ‘accidente’ per designare il correlato della sostanza, invece del termine ‘modo’, usato da Descartes, Spinoza, ed in generale dai critici della filosofia scolastica nell’età moderna. Dato che Hegel non motiva esplicitamente la sua scelta, come invece fa per l’uso di altri termini filosofici nel corso dell’esposizione, posso solo proporre la seguente congettura. Dato che il termine ‘modo’ è stato già impiegato nella prima sezione della dottrina della ‘realtà effettuale’, nel contesto della critica dello spinozismo, Hegel potrebbe aver bisogno di un altro termine per esprimere una concezione speculativa della sostanza capace di evitare il difetto di acosmismo che Hegel imputa alla concezione spinozista. Ora, poiché gli ‘accidenti reali’ sono capaci di esistere indipendentemente dal soggetto cui ineriscono, Hegel potrebbe aver visto nel termine ‘accidente’ una risorsa linguistica per affermare un punto concettuale: la necessità che le differenze della sostanza abbiano a loro volta uno statuto sostanziale o indipendente. D’altra parte, il movimento della sostanza mostrerà che nemmeno il rapporto della sostanzialità è sufficiente a superare la mancanza di ciò che per Hegel è il punto di vista dello spinozismo. Sulle ragioni per cui i filosofi moderni cominciarono ad usare il termine ‘modo’ invece del termine ‘accidente’, si veda Y.Melamed, *Spinoza’s Metaphysics of Substance*, (2009), pp.44-45.

⁵⁸²Sulla definizione di ‘contenuto’ (*Inhalt*) come “indifferenza riflessa rispetto alla forma” (*reflektierte Gleichgültigkeit gegen die Form*), si veda il secondo paragrafo della sezione in esame.

⁵⁸³*WdL* 6/219 (626).

⁵⁸⁴Hegel riprende nel primo paragrafo la definizione che nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* Jacobi dà della sostanza di Spinoza come *Prinzip des Seins in allem Dasein* e afferma, con un’espressione reduplicativa un po’ più criptica, che la sostanza è “das Sein in allem Sein” (l’essere in ogni essere).

⁵⁸⁵*WdL* 6/219 (626): “das Sein, das ist, weil es ist, das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst”.

dell'esposizione del rapporto di sostanzialità, dunque, è mostrare la risoluzione della seguente antinomia: 'la sostanza è identica a tutto ciò che c'è, altrimenti essa sarebbe un che di astratto che stia dietro ai fenomeni' – 'la sostanza non è identica a tutto ciò che c'è, altrimenti essa non sarebbe capace di spiegarne il cambiamento'.

Il modo in cui questo compito si attua consiste nel comprendere che il processo del *porre* è identico con il sorgere o dispiegarsi di ciò che è *posto* da esso. Nel modo in cui il compito⁵⁸⁶ viene svolto è contenuta un'implicazione antifondazionalista: la sostanza non è un fondamento sottostante all'ambito dell'accidentalità, poiché il *porre* e l'esser-posto devono rivelarsi come un unico e medesimo processo, il processo che va sotto il titolo di 'rapporto assoluto' o effettualità assoluta⁵⁸⁷. In ciò che segue ripercorrerò per ordine i sette paragrafi della sezione sul rapporto di sostanzialità, seguendo il filo conduttore costituito dal nesso movimento-relazioni-concrezioni.

Il primo paragrafo elabora una prima definizione della sostanza come "l'ultima unità dell'essenza e dell'essere" (*die letzte Einheit des Wesens und des Seins*). Questa definizione è 'genetica' ed è 'prima': è genetica, in quanto mostra la generazione o derivazione interna del concetto puro di sostanza dalla determinazione di pensiero che precede (la necessità assoluta) e dal macro-processo in cui essa è coinvolta (l'unificazione della sfera dell'essere e dell'essenza); è prima, in quanto ciò da cui la sostanza proviene non esaurisce ciò che la sostanza significa, e anzi la determinazione della provenienza nei termini di una definizione è ciò che rende suscettibile la sostanza di generare da sé (spontaneamente, solamente in forza del movimento da cui proviene e della sua formulazione in una definizione) un ulteriore movimento.

La definizione di sostanza come unità dell'essenza e dell'essere comporta che la sostanza sia un'esplicitazione della 'necessità assoluta', e quest'ultima, a sua volta, è

⁵⁸⁶Il compito, secondo il metodo della problematizzazione immanente, non va inteso *solo* soggettivamente come l' (auto)-prescrizione di un comportamento da parte del filosofo, ma oggettivamente come un'esigenza immanente al movimento logico. Se l'esigenza viene intesa soggettivamente, prescrizione ed esigenza sono lo stesso, e la 'prescrizione' non è altro che il complesso di passività ed attività che devono caratterizzare il 'soggetto filosofante'. La prescrizione non è in alcun modo l'anticipazione della mèta che il movimento logico dovrebbe raggiungere.

⁵⁸⁷Questa implicazione viene ben espressa all'inizio del quarto paragrafo della sezione sul rapporto della sostanzialità: "Die Substanz als diese Identität des Scheinens ist die Totalität des Ganzen und begreift die Akzidentalität in sich, und die Akzidentalität ist die ganze Substanz selbst" (*WdL* 6/220 (627)). Nell'articolare il compito, la modalità di svolgimento e l'implicazione del concetto di sostanza, ho ripreso le indicazioni contenute nel saggio di Houlgate, *Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic*, in Sedgwick, *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, 2000, pp.232-252. Nell'analisi del rapporto della sostanzialità, mi confronterò con l'interpretazione di Houlgate ed esporrò un parziale disaccordo su un alcuni punti di dettaglio.

risultata essere il tenersi insieme di immediatezza (essere) ed auto-mediazione (essenza)⁵⁸⁸. Per la sua complessità interna, la definizione viene articolata in due

⁵⁸⁸Sul concetto di necessità assoluta, i migliori studi sono, a mia conoscenza, quelli di Longuenesse (2007) e Houlgate (1995). L'analisi di Longuenesse si contraddistingue per l'attenzione prestata alla differenza tra Spinoza, Kant e Hegel. La differenza tra Kant e Hegel consisterebbe in questo: mentre per Kant la necessità della relazione causale tra due oggetti non cancella la contingenza radicale delle determinazioni empiriche dell'oggetto, per Hegel la necessità assoluta dell'attività della riflessione è sufficiente a definire la necessità della cosa stessa, che non ha né esistenza né significato al di fuori della riflessione (p.153). Riflettere su qualcosa e pensarlo come assolutamente necessario significa considerare la cosa stessa come il fondamento dell'unità delle sue condizioni. Il problema con questa interpretazione della necessità assoluta è, a mio avviso, duplice: primo, essa sembra sottovalutare il ruolo che per Hegel la contingenza possiede non solo nella necessità formale e relativa, ma anche nella stessa necessità assoluta; secondo, essa tende a presentare in generale la logica di Hegel (e in particolare logica della modalità) nei termini del problema kantiano di come unificare la molteplicità del dato e costituirla grazie alla riflessione come la totalità delle sue determinazioni. La differenza tra Spinoza e Hegel è questa: per Spinoza, la necessità assoluta è la modalità della *natura naturata* (la sequenza infinita dei modi) in quanto è identica alla *natura naturans* (la sostanza assolutamente infinita), mentre per Hegel la necessità assoluta è la modalità del pensiero pensato (l'effettualità reale) come identica al pensiero pensante (forma, riflessione) (p.155). La ragione della differenza è che in Hegel l'essenza, come pensare riflessivo, non è una *natura naturans*, poiché quest'ultima non è un movimento che ritorna in sé nella *natura naturata*. In Spinoza, insomma, ci sarebbe un residuo di trascendenza (lo iato tra le due nature) che la riformulazione idealista del concetto di *natura naturans* dovrebbe eliminare. L'autrice non discute il problema dell'interpretazione hegeliana degli attributi della sostanza né l'aporia relativa alla differenza (reale? concettuale? modale?) tra le due nature, con la connessa questione se tale differenza non finisca col compromettere il pensiero dell'immanenza della sostanza nei modi.

L'analisi di Houlgate ha il pregio di evitare la tendenza a proiettare Kant sulla dottrina hegeliana della riflessione. Inoltre, circa il concetto di necessità vengono rilevati i seguenti punti: (i) la necessità non viene *assunta* come il polo opposto alla contingenza, ma piuttosto "l'idea stessa di necessità sorge dapprima nella *Logica* di Hegel nel contesto della contingenza stessa. Per Hegel, infatti, la necessità non è inizialmente altro che la necessità *della* contingenza" (p.41) e ciò che rende necessaria la contingenza come tale è "l'impossibilità della *possibilità* stessa di essere nient'altro che possibilità *effettuale*, l'impossibilità della possibilità di essere *mera* possibilità" (*ibid.*), cioè la possibilità formale di un qualunque contenuto A, preso isolatamente e quindi come un che di non-contraddittorio; (ii) la necessità è una determinazione effettuale del mondo (non una regione ideale nella mente di Dio o una modalità di rappresentazione nella mente dei logici), ma questo non significa che essa sia "una qualche potenza o forza indipendente dell'universo che travolge la realtà effettuale e la possibilità dall'esterno o le assoggetti alla sua regola ferrea" (*ibid.*); (iii) la necessità della contingenza *come tale* non equivale alla necessità dei *contingenti*, cioè ad una necessità che predetermina "quali possibilità specifiche o contenuti contingenti vengono realizzati, poiché questo è – necessariamente – una questione di contingenza" (p.42); (iv) Hegel comprende la necessità assoluta come l'essere che è ciò che è ad opera di se stesso soltanto, e questo 'essere ad opera soltanto di se stesso' significa due cose: primo, la forma dell'essere è irriducibile, in quanto l'essere è ciò che non può non esserci; secondo, il 'contenuto' che l'essere ha (ossia *ciò che* l'essere è ad opera di se stesso) segue di necessità dalla forma o natura dell'essere, e perciò il contenuto abbraccia sia la *contingenza* dell'*essere* in un certo modo piuttosto che in un altro da parte degli enti finiti o contingenti sia l'essere in un certo modo da parte di tale contenuto *a causa* della forma dell'essere (pp.45,46). Sono d'accordo con Houlgate che affermare il carattere pervasivo (suggerito dal verbo *to encompass*) della necessità non equivale per Hegel ad affermare spinozianamente il necessitarismo e l'illusorietà della contingenza, ma ad affermare che "necessità assoluta e contingenza non stanno in *relazione* l'una con l'altra, né l'una soggiace all'altra; piuttosto esse sono un unico e medesimo processo" (p.47) articolato in due tracciati convergenti. Desta perplessità, invece, il carattere vacuo o tautologico della delucidazione che viene data alla tesi che comprendere la necessità assoluta significa comprendere l'essere come necessario e auto-fondantesi: "dire che l'essere è necessità assoluta è dire che **deve esserci l'essere come tale (there must be being as such)** e tutto ciò che l'essere comporta; ed è dire che deve esserci l'essere **perché è la natura stessa dell'essere essere (to be)** (il grassetto è mio)" (p.46). In particolare, non trovo convincente l'uso quasi-cosmologico che viene fatto dell'essere *puro* o essere *come*

proposizioni. La prima è: ‘l’apparire (*Scheinen*) è l’essere’. Ciò significa che l’apparire, non essendo affetto dalla persistente alterità o asimmetria tra ciò che appare e ciò in cui appare (come veniva esposto nella prima sezione della dottrina dell’essenza), è un’attività che manifesta tutta e solo se stessa, e dunque condivide con l’essere la forma della relazione a sé⁵⁸⁹. La seconda proposizione è: ‘questo essere – cioè, l’essere che è la sostanza come tale – è apparire’. Questo apparire ha non solo i caratteri della relazione a sé o identità con sé e dell’attività, ma anche il carattere dell’esser posto o accidentalità, che viene discusso nel secondo paragrafo. La necessità assoluta della sostanza, infatti, non significa solo *identità* con sé (il porre se stesso), ma anche un *rapportarsi* a se stessa, ed il concetto del rapporto implica un *distinguere*, che deve produrre determinazioni all’interno del rapporto stesso.

Il primo paragrafo ha mostrato che l’*unità* di essere ed essenza non è un’identità stabile, ma uno *Scheinen*. Il primo paragrafo, inoltre, presuppone concetti che a loro volta hanno già conosciuto un loro svolgimento nel corso della derivazione e conosceranno un’ulteriore svolgimento nel ‘rapporto assoluto’. In particolare, i concetti che sono più evidentemente ‘in corso di svolgimento’ sono i macro-processi dell’essere e dell’essenza; essi sono macro-processi che trovano la loro integrazione o ‘verità’ mediante lo svolgimento del concetto di ‘realtà effettuale’. I concetti determinati che hanno costituito e costituiscono le articolazioni di questi macro-processi sono i concetti

tale, come se nella scienza logica il compito fosse dimostrare l’esserci, il *Dasein*, del mondo. Inoltre, non mi sembra giustificata, in termini hegeliani, la tesi che la ‘natura’, o ‘forma’, o ‘verità’ dell’essere sia l’essere (tautologia). La ‘natura’ o il vero significato dell’essere è auto-trasformativa e si rivela nel corso della scienza prima come essenza, poi come Concetto, quindi come Idea.

⁵⁸⁹Cfr. *WdL* 6/219 (626): “Das Scheinen ist das sich *auf sich beziehende* Scheinen, so *ist* es”. Si noti l’importante collegamento, suggerito dalla grafia in corsivo, tra forma dell’ ‘essere’ e ‘relazione a sé’. All’impiego della grafia in corsivo Hegel era già ricorso per accentuare due differenti modalità di pensiero nelle proposizioni speculative sulla necessità assoluta: ‘l’assolutamente necessario è, perché è’ (accento sulla forma dell’immediatezza come assenza di relazione ad un che di altro, che fonda ciò che è o sussiste), e ‘l’assolutamente necessario è, *perché è*’ (accento sulla forma dell’auto-mediazione, per cui un contenuto assolutamente necessario non ha altro che se stesso per fondamento). L’unione di queste due accentuazioni produce la proposizione: ‘l’assolutamente necessario è *dunque perché è*’. Per la concatenazione di queste proposizioni, si veda il passo per esteso: “Das schlechthin Notwendige *ist* nur, weil es *ist*; es hat sonst keine Bedingung noch Grund. - Es *ist* aber ebenso reines *Wesen*; sein *Sein* *ist* die einfache Reflexion-in-sich; es *ist*, *weil* es *ist*. Als Reflexion hat es Grund und Bedingung, aber es hat nur sich zum Grunde und Bedingung. Es *ist* Ansichsein, aber sein Ansichsein *ist* seine Unmittelbarkeit, seine Möglichkeit *ist* seine Wirklichkeit. - *Es ist also, weil es ist*; als das *Zusammengehen* des Seins mit sich *ist* es *Wesen*; aber weil dies Einfache ebenso die unmittelbare Einfachheit *ist*, *ist* es *Sein*” (*WdL* 6/215 (623)). Sulla capacità di questa soluzione linguistica (ripetere la medesima proposizione, ma con grafie che mettono l’accento su espressioni e pensieri distinti) di conferire un’efficacia ostensiva al congiungersi dell’essere e dell’essenza, ha richiamato l’attenzione Chiereghin, in Chiereghin, (2011), p.127.

di esistenza, fenomeno, totalità, rapporto, possibilità, realtà effettuale, necessità assoluta.

Si noti che ciascuno di questi concetti non è *determinato* per il fatto che presuppone i ‘macro’-processi (le sfere) come processi già belli e compiuti, che forniscono al filosofo il criterio per valutare e determinare i limiti dei ‘micro’-processi. Dal punto di vista della derivazione, ognuno di questi concetti è ‘determinato’ nel senso che è l’espressione o attualizzazione della rispettiva sfera in una *Bestimmung* che sta in una relazione necessaria con quella che la precede, e dunque soltanto poiché il (macro-)processo (la modalità di attività propria della sfera) è *immanente* alla determinazione (micro-processo) quest’ultima è a sua volta un’attività che determina se stessa ed ha in sé il criterio che rivela il suo proprio limite. Poiché la derivazione ha un carattere dialettico e segue l’andamento di ‘finitizzazione’ e ‘toglimento’ considerato nel capitolo precedente, ciò che determina o finitizza ogni processo e lo rende, per così dire, un ‘micro’-processo (la provenienza da un movimento, l’esposizione del proprio limite, l’apertura di un nuovo movimento) è altrettanto ciò che ne assicura l’infinità, in quanto ne stabilisce l’appartenenza ad un processo che non può venire esaurito da nessuna *Bestimmung*.

Tutti i concetti, pertanto, sia i concetti dei macro-processi sia i concetti determinati già apparsi nella derivazione, sono sempre ‘in corso di svolgimento’. I concetti di macro-processo, poiché sono *processi*, indicano inseparabilmente la sfera di determinazione e la modalità del determinare, e questa modalità, abbiamo visto, è la riflessione (*Reflexion*) o *Scheinen*⁵⁹⁰. Il secondo paragrafo mostra che l’apparire è congiunto con la modalità attiva della sfera dell’essere, cioè il divenire ed il trapassare. Tra i concetti determinati, sono particolarmente importanti, per comprendere la sostanza, i concetti di ‘totalità che appare’ (*scheinende Totalität*) e di ‘rapporto’. Questi concetti hanno già ricevuto la loro elaborazione in due differenti capitoli della seconda sezione della dottrina dell’essenza, la sezione sulla *Erscheinung* (fenomeno, apparenza), dove il concetto di ‘totalità che appare’ ha costituito il cuore del problema di come pensare la relazione tra mondo essenziale (il ‘regno delle leggi’) e mondo dei fenomeni,

⁵⁹⁰Si noti che il concetto di *Schein* (parvenza) viene espresso col verbo all’infinito (*Scheinen*) dove si tratta di esprimere un’attività autoriferentesi che non è affetta da una dualità quasi-kantiana tra fenomeno e noumeno, tra un interno ed un esterno, tra un termine dipendente ed un termine autosussistente. Con questo carattere di assolutezza o autoattività la parvenza si presenta come ‘apparire, parere’ nella logica della ‘riflessione pura’ e nella logica della ‘realtà effettuale’.

mentre il concetto di ‘rapporto essenziale’, che occupa il terzo ed ultimo capitolo della logica dell’*Erscheinung*, è il concetto dell’unione determinata di due lati ciascuno dei quali mantiene però una sussistenza che è indipendente dall’unione.

L’introduzione alla sezione sul ‘rapporto essenziale’ contiene una chiarificazione sul *concetto* stesso di rapporto ed una considerazione preliminare sul limite che la configurazione di questo concetto incontra nel ‘rapporto essenziale’. Questo limite è ciò che Hegel chiama la *forma* o figura del rapporto *essenziale*. Il concetto del rapporto significa un’unione tale di essenza (o ‘autosufficienza riflessa’) e di esistenza (o ‘autosufficienza immediata’) che ciascuno dei lati dev’essere l’unità di se stesso e del suo altro, ed in ciò formare quell’intero che Hegel chiama ‘unità negativa’, volendo designare un’unità in cui le relazioni entrano a costituire il significato dei lati che vengono uniti e le relazioni si costituiscono entro un movimento che, non avendo un soggetto presupposto a cui inerire, procedendo per determinazioni, e non essendo preordinato al raggiungimento della quiete, è chiamato ‘negatività assoluta’. La forma del rapporto, invece, pone un limite alla realizzazione del concetto, nella misura in cui l’unione dei lati non è un’unità negativa ma “solo una *relazione*” al di fuori della quale cade l’autosufficienza dei lati (l’ ‘immediatezza che è’ o esistenza autosufficiente e l’ ‘immediatezza riflessa’ o riflessione identica con sé⁵⁹¹). La forma del ‘rapporto essenziale’ è imperfetta poiché non manifesta il suo concetto, e non lo manifesta in quanto la relazione dei lati non abbraccia in un medesimo processo l’unione o identità e la non-unione o differenza dei lati, ma costituisce solo una relazione che lascia la differenza dei lati (ciascuno dei quali gode della propria autosufficienza) *al di fuori* della loro unità essenziale. Il concetto della sostanza e in generale del ‘rapporto assoluto’, pertanto, devono ‘porre’ o esplicitare il concetto del rapporto in una modalità che vada esente dal carattere ancora incompiuto del rapporto *essenziale*, cioè in una modalità che realizzi l’unità, non già solo la relatività di due totalità autosussistenti.

Se il primo paragrafo del rapporto della sostanzialità ha mostrato che l’unità di essere e di essenza è uno *Scheinen*, il secondo ed il terzo paragrafo dicono esplicitamente che lo *Scheinen* è un movimento ed in che modo esso si articola. In particolare, il secondo paragrafo si sofferma sul movimento dal lato degli accidenti, cioè sul “movimento dell’ accidentalità”, e ne mette in risalto due momenti: il *divenire* e la

⁵⁹¹Cfr. *WdL* 6/164-165 (573-574).

riflessione. Il divenire mette in relazione termini che *sono* e si *capovolgono* immediatamente l'uno nell'altro, secondo un movimento che non consiste in modificazioni o mutamenti gradualmente da parte degli accidenti, ma nel loro venire all'essere o sparire dall'essere, cioè nel loro nascere (*Entstehen*) e perire (*Vergehen*). La riflessione genera una relazione degli accidenti “anche come identici e tali da parere l'uno nell'altro”⁵⁹². La ragione per cui gli accidenti sono identici e necessariamente si avvicinano è la loro forma, e questa consiste nel fatto che ogni accidente è necessariamente un'unità di possibilità e di realtà effettuale. Ciò per cui gli accidenti sono diversi e indifferenti è il loro contenuto, un momento qualitativo che ha nondimeno, logicamente, una forma, vale a dire la forma di un'immediatezza che è “al tempo stesso indifferenza riflessa verso la forma”⁵⁹³ (intesa, quest'ultima, come riflessione e precisamente come unità della possibilità e della realtà). Il carattere paradossale del contenuto, pertanto, è che l'indifferenza verso la forma è qualcosa di *costituito* grazie alla forma (l'essenza come riflessione), cosicché l'indifferenza del contenuto è un'indifferenza *riflessa* (*reflektiert*) ed ha pur sempre una forma, cioè quella “determinatezza della riflessione” che è la *diversità*. Il movimento dell'accidentalità presenta dunque determinazioni di forma (possibilità e realtà effettuale⁵⁹⁴) che sono altrettanto determinazioni di contenuto (gli accidenti, che a seconda della loro genesi, distruzione, e delle loro relazioni reciproche, sono ora un possibile, ora un effettuale).

Il passo centrale del secondo paragrafo è quello che mette in risalto il carattere *puro* del punto di vista dal quale la scienza logica considera il movimento degli accidenti ed il loro contenuto: “il movimento dell'accidentalità espone dunque in ciascuno dei suoi momenti l'apparire, una nell'altra, delle *categorie* dell'essere e delle *determinazioni riflessive* dell'essenza”. La scienza logica, in quanto scienza pura o scienza prima, non deve né può studiare *direttamente* la dimensione *reale* del movimento dell'accidentalità ed il *contenuto specifico* dei diversi accidenti, ma solo le forme universali (categorie, determinazioni riflessive) che si manifestano attraverso i

⁵⁹²WdL 6/219 (627) traduzione modificata.

⁵⁹³WdL 6/219 (627).

⁵⁹⁴Si noti che il concetto di ‘realtà effettuale’, in quanto vale come *Formbestimmung*, tende a venire considerato da Hegel come sinonimo di ‘immediatezza irriflessa’ o come ‘realtà effettuale immediata’, cioè come il lato del rapporto conforme alla sfera dell'essere. D'altra parte, quando la ‘realtà effettuale’ viene considerata come il titolo del movimento dell'essenza per sé, essa vale come “assoluto essere-riflesso entro sé” (primo paragrafo) o come “l'effettuale necessario” (secondo paragrafo).

movimenti reali⁵⁹⁵. Dopo aver analizzato i due aspetti del movimento dell'accidentalità e aver dato la formulazione puramente logica di tale movimento, il resto del paragrafo si concentra sul concetto di 'contenuto', emerso per la prima volta nel capitolo della dottrina dell'essenza dedicato alla logica del *Grund*⁵⁹⁶, e cerca di mostrare, in modo estremamente compendioso, attraverso quali movimenti logici il "qualcosa immediato" arriva a presentarsi come un "effettuale necessario". Il carattere denso e compendioso di questa parte (ma in generale dell'intera sezione) è dovuto al fatto che Hegel sorvola e presuppone come noti certi concetti o passaggi che hanno avuto altrove la loro deduzione immanente o *voraussetzungslos*. Tra i concetti, spiccano il concetto di contenuto, di qualità, diversità ed opposizione. Di particolare interesse risulta la ripresa, nel rapporto sostanziale, del concetto di qualità, che viene esplicitato non solo come "determinatezza dell'essere", ma anche come "determinatezza della riflessione", e precisamente come "indifferente diversità". I passaggi o movimenti rilevanti sono la trasformazione della diversità in opposizione⁵⁹⁷ ed il nascere e perire, interpretati ora mediante i concetti di uscita dal fondamento e ritorno al fondamento, concetti che Hegel

⁵⁹⁵L'oggetto o il contenuto del movimento dell'accidentalità, pertanto, non sono *propriamente* "gli eventi e gli accadimenti che hanno luogo tra le cose finite che esistono" (Houlgate, (2000), p.235), ma il gioco reciproco delle categorie dell'essere e delle determinazioni della riflessione. In base ad una considerazione più larga della scienza logica, invece, la dimensione reale è parte integrante del contenuto logico. Tuttavia esiste negli eventi e nelle cose finite un lato (il lato contingente, per cui le cose accadono semplicemente in un certo modo piuttosto che in un altro, ed hanno un contenuto qualitativo che spetta solo a loro e non ad altre) che come tale cade al di fuori del contenuto del pensare *scientifico* ed è invece il campo di realizzazione e di interesse (non necessariamente di 'studio') di altre modalità del pensare.

⁵⁹⁶Ai fini del presente commento è irrilevante lo spostamento di collocazione che il concetto di 'contenuto' riceve nella redazione della piccola *Logica* dell'Enciclopedia del '30, dove il 'contenuto', al quale sono dedicati appena due paragrafi, si trova nella sezione sulla *Erscheinung*, e non più nella sezione sull'essenza come riflessione e fondamento dell'esistenza. Più rilevanti della redistribuzione dei materiali della dottrina dell'essenza sono, a mio parere, due aspetti che si mantengono costanti nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia*: la necessità di studiare il concetto di contenuto in correlazione con quello di forma e la ricorsività del concetto di contenuto. Tuttavia, il fatto che Hegel abbia avvertito il bisogno di rielaborare nel corso degli anni parti della *Scienza della logica* solleva una questione che va oltre l'interesse puramente biografico per la progressiva maturazione di capacità didattiche da parte di Hegel, poiché tocca il grado di aposteriorità e contingenza da cui dipenderebbe il preteso svolgimento a priori della scienza. Ho già tentato in precedenza di chiarire in quale relazione l'opposizione di apriori e aposteriori stia con il contenuto logico. Per una discussione della questione sollevata, si vedano i contributi di Houlgate, Kolb, e Burbidge: Houlgate, *The Opening*, 2006, pp.100-101; Burbidge, *Contingent Categories: A Response to Prof.Lau*, *The Owl of Minerva*, 40:1 (2008-09), pp.115-131; Kolb, *The Necessities of Hegel's Logic*, in *Hegel and the Analytic Tradition*, (ed.by A.Nuzzo), (2010), pp.40-60.

⁵⁹⁷La logica delle pure *Reflexionsbestimmungen* (identità, differenza, diversità, opposizione, contraddizione) è il luogo dove viene mostrata la genesi dell'opposizione dalla diversità. L'opposizione è la diversità i cui lati indifferenti ed esclusivi sono in pari tempo un esser-posto, cioè momenti di un' 'unità negativa' (l'essenza, o, secondo la logica del concetto, l'universale ed il genere, *in cui e rispetto a cui* i diversi sono opposti).

non poteva impiegare per spiegare il nascere ed il perire presso lo stadio del primo movimento logico.

Il terzo paragrafo analizza lo *Scheinen* ‘dal lato della sostanza’, e comincia con l’affermare esplicitamente che il movimento dell’accidentalità è (identico a) il movimento o l’*attuosità* della sostanza. Questo movimento, però, a differenza del contenuto degli accidenti, non è affetto da un divenire, ma è per la sostanza un “quieto sorgere di lei stessa (*ruhiges Hervorgehen ihrer selbst*)”. Il resto del paragrafo, quindi, è dedicato a delucidare il carattere integralmente riflessivo dell’attuosità⁵⁹⁸. Il ‘sorgere’ della sostanza è ‘quieto’ in quanto non mette la sostanza in relazione con un che di altro, ma è un sorgere che è proprio ‘di lei stessa’⁵⁹⁹. A questo proposito, è importante mettere bene in rilievo che Hegel, a differenza di Aristotele, non intende la ‘quiete’ come equivalente all’*assenza di movimento* o alla *mèta* naturale di un processo. Dunque la ‘quiete’ della sostanza, se presa in senso *speculativo* (cioè, non rappresentativo), *non* significa che la sostanza è un sostrato immoto del movimento degli accidenti. Anche se il concetto di quiete sembra escludere di necessità il movimento ed indicare piuttosto un “*sussistere* che è in sé e per sé (*anundfürsichseiendes Bestehen*)”, il sussistere non è una determinazione esauriente, poiché esso rimane una caratterizzazione della quiete ancora conforme alla dottrina dell’essere. Più radicalmente, si potrebbe osservare che per Hegel il ‘sussistere’ o il ‘permanere’ non significano né un’assenza di movimento né una condizione di inerzia, ma modi dell’attività altamente complessa di tutto ciò che è effettuale e riproduce le condizioni della propria esistenza. Inoltre, la concezione immobilista della sostanza sembra venire subito esclusa nel primo paragrafo, dove

⁵⁹⁸Si noti che ‘attuosità’ è un termine della filosofia scolastica, che viene usato da Spinoza quando si tratta di conoscere la *potentia* della sostanza come *essentia actuosa* (*Etica*, parte II, proposizione 3, scolio). Hegel ricorre a questo termine ‘tecnico’, così come al nome ‘potenza’ (*Macht*), per rendere esplicito il collegamento del rapporto della sostanzialità con lo spinozismo. In generale, il concetto di ‘attuosità’ vuole rendere esplicito il carattere pienamente attivo ed automanifestativo della ‘realtà effettuale’. Per un apprezzamento della “stranezza” del concetto in questione, si raccomanda Ferrarin, (2001), pp.405-406. Ferrarin osserva che “mentre il precursore letterale dell’uso hegeliano di attuosità è Spinoza e non direttamente Aristotele, al tempo stesso Hegel intende il concetto di attuosità come l’autorealizzazione attiva che egli associa con l’*energeia* aristotelica” (p.406).

⁵⁹⁹Si noti che il verbo ‘sorgere’ (*Hervorgehen*) è comparso per la prima volta in senso ‘tecnico’ nella *Scienza della logica* al livello della *Existenz*, la quale costituisce la determinazione dell’immediatezza che sorge o esce fuori dal fondamento in virtù di una scomparsa della mediazione propria del fondamento: la relazione fondamento-fondato. Al livello della sostanza, il ‘sorgere’ sta a significare che la sostanza non può sussistere (*Bestehen*) o permanere (*Beharren*) senza l’attività di (ri)produzione degli accidenti. Come nell’espressione ‘rapporto assoluto’ l’aggettivo integra o ‘corregge’ un carattere unilaterale implicato dal sostantivo, così nell’espressione ‘quieto sorgere’ l’aggettivo designa un carattere auto-riflessivo di cui il ‘sorgere’ manca nella determinazione dell’‘esistenza’.

Hegel mette in guardia dal rappresentarsi la sostanza come “un astratto, che sta dietro (*hinter*) l’esistenza ed il fenomeno”.

La quiete significa che l’attività della sostanza non ha un termine esterno a sé, poiché la sostanza è un “elemento semplicemente senza resistenza (*einfach widerstandsloses Element*)”⁶⁰⁰. L’attività della sostanza, però, è un processo, ed il processo implica una *Entgegensetzung* (contrapposizione), un essere od un porre ‘contro’ (*gegen*), come è stato dichiarato nel secondo paragrafo e come il corso della scienza ha mostrato sin dal primo movimento logico. Il contrapporre che appartiene alla sostanza non è un porsi della sostanza contro *qualcosa*, “ma soltanto contro di sé (*nur gegen sich*)”. Il contrapporre in questione non è un’attività terza che contrappone due termini stabili (qualcosa ed un altro), ma il dirimersi di un unico ‘sorgere’ e lo scontrarsi in esso di due forme di attività. Se la sostanza è attiva contro di sé, però, essa non è così ‘scevro da resistenza’ come viene presentata, poiché la sua attività comporta necessariamente una resistenza *interna*, una scissione interna alla sostanza⁶⁰¹. L’assenza di resistenza, dunque, vuole significare una prospettiva di totale immanenza (la sostanza non ha un altro che le resista e con cui essa entra in relazione), secondo cui il movimento degli accidenti non può essere un *altro* rispetto al movimento della sostanza, e gli accidenti non possono opporre resistenza alla sostanza.

Le due attività che si ‘scontrano’ nel quieto sorgere della sostanza sono il presupporre ed il porre, ed il giro di pensieri con cui si conclude il terzo paragrafo non è dissimile dall’elaborazione del concetto di ‘assoluto contraccolpo’ nella sezione sulla ‘riflessione che pone’. Lì il concetto di contraccolpo significava che la presupposizione del movimento riflessivo (il ritornare in sé) non è un ‘punto di partenza’, ma è in realtà solo nel ritornare stesso; dunque ciò da cui la riflessione proviene (la sfera dell’essere) o con cui sembra cominciare (la dualità di essenziale ed inessenziale e la parvenza) viene ricostituito a partire dalla riflessione, che è un “automovimento” (*Selbstbewegung*), o

⁶⁰⁰WdL 6/220 (627).

⁶⁰¹A proposito di questo tipo molto peculiare di ‘assenza di resistenza’, si potrebbe osservare che essa perviene a piena esplicazione nell’Idea: “A causa della libertà, che il Concetto ha raggiunto in essa, l’Idea ha anche entro sé l’opposizione più dura; la sua quiete consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera ed eternamente la supera e si connette con se stessa in tale opposizione” (“die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht”) (WdL 6/468 (862) traduzione modificata).

“movimento che viene da sé” (*Bewegung, die aus sich kommt*)⁶⁰². Nel rapporto della sostanzialità, Hegel afferma che “il cominciare da se stesso è unicamente il porre di questo stesso, da cui è il cominciare”⁶⁰³. La fissazione di un cominciamento o punto di partenza nel movimento della sostanza, sia esso l’attuosità o il movimento degli accidenti, dà luogo ad un che di presupposto, ad una parvenza del cominciamento, che è destinata a diventare “la parvenza che sparisce” (*der verschwindende Schein*).

Come col concetto di contraccollo della riflessione ponente Hegel intendeva dire che l’immediato (il presupposto, il punto di partenza) in verità si costituisce attraverso una mediazione, così affermando che l’operare della sostanza è “il togliere di un che di *presupposto*” egli vuole affermare che tale attività non ha un punto di partenza, non procede da un presupposto che essa prima trova e poi sorpassa, poiché “soltanto nell’operare *che toglie* l’immediato questo immediato stesso diviene, ossia è quell’apparire”⁶⁰⁴. Il ‘presupporre’ non è altro che la necessità che l’immediato, inteso sia come ‘cominciare da sé’ sia come un accidente irriflesso, *divenga*, si generi nel corso di un movimento. Porre e presupporre sono entrambi aspetti necessari dell’operare (*Tun*) della sostanza. Il presupporre indica la necessità che l’operare si risolva ad un’immediatezza, capace di godere di una sua *Selbständigkeit* (autosussistenza), mentre il porre indica la necessità che l’immediatezza passi attraverso una mediazione e si costituisca come un ritornare (auto-mediazione). Le determinazioni formali in cui si presenta l’immediatezza in questione sono la possibilità e la realtà effettuale, la sostanzialità e l’accidentalità. In particolare, è all’accidentalità che Hegel sembra unicamente riferirsi nel terzo paragrafo, dove parla di “parvenza che sparisce”. Ma i paragrafi che seguono (in particolare il quarto ed il settimo) provvedono a completare il quadro dell’immediatezza.

Il quarto paragrafo fornisce la distinzione tra una forma vera o speculativa di sostanza (“l’intera sostanza stessa”) e la forma rappresentativa della sostanza, in cui propriamente si manifesta quella forma di immediatezza che Hegel, nel settimo

⁶⁰²WdL 6/28 (447).

⁶⁰³WdL 6/220 (627) (traduzione modificata). Si noti la scelta di presentare il cominciamento del movimento riflessivo nei termini di un’attività col verbo all’infinito: il cominciare da sé (*das Anfangen von sich selbst*).

⁶⁰⁴Non è chiaro se l’espressione “quell’apparire” (*jenes Scheinen*) si riferisca al precedente *der verschwindende Schein*, la parvenza di cominciamento dell’operare della sostanza, o si riferisca allo *Scheinen* del movimento dell’accidentalità, discusso nel secondo paragrafo ed identificato col quieto sorgere della sostanza all’inizio del terzo paragrafo.

paragrafo, denomina ‘sostanzialità’. La forma speculativa viene enunciata nella prima proposizione: “la sostanza come questa identità dell’apparire è la totalità dell’intero e comprende entro sé l’accidentalità, e l’accidentalità è l’intera sostanza stessa”. Il resto del paragrafo presenta la sostanza nella forma della sua parvenza, intesa qui come forma priva di verità: “la *sostanza* informe *del rappresentare*”. Quest’ultima è detta informe (*formlos*) per il fatto che la sostanza è nella forma astratta della “identità semplice dell’essere”, mentre le differenze (le determinazioni della forma) ed il movimento (l’avvicendamento o scambio degli accidenti) “cadono” (*fallen*) al di fuori della sostanzialità. La sostanza, così, essendo un’ “identità indeterminata”, non può spiegare lo scambio degli accidenti, e così si avvia a diventare una presupposizione dogmatica, esposta all’obiezione di essere una finzione rappresentativa che non serve al suo scopo.

Il quinto paragrafo si concentra sulla seconda delle determinazioni formali enunciate nel quarto paragrafo, lo “scambio degli accidenti” (*der Wechsel der Akzidenzen*), e dice tre cose: primo, lo scambio degli accidenti è “l’unità formale” (*Formeinheit*) che conferisce continuità al dominio dell’accidentalità; secondo, è lo scambio degli accidenti, e non la “semplice identità dell’essere”, il concetto mediante cui dobbiamo pensare l’unità, o meglio il processo di unificazione (*Vereinigung*) del movimento dell’accidentalità e del quieto sorgere della sostanza; terzo, se la sostanza viene pensata mediante questo concetto, essa si determina come “potenza assoluta (*absolute Macht*)”. Quindi il resto del paragrafo delucida il significato di questa “potenza” nei termini di un “creare” (*schaffen*) e “distruggere” (*zerstören*). Secondo le sue determinazioni formali, il creare viene definito come un trasporre (*übersetzen*) la possibilità nella realtà effettuale; il distruggere, invece, è un rientrare o ritornare (*zurückgehen*) di ciascun contenuto effettuale nel suo riflesso essere-in-sé o nella sua possibilità, vale a dire nell’essenza, il cui movimento riflessivo è ‘fondamento’ della ‘nullità’⁶⁰⁵ di tale contenuto in almeno due sensi: la “necessità sostanziale” dell’essenza

⁶⁰⁵Sulla caratterizzazione della possibilità come “riflesso essere in sé (*reflektiertes Ansichsein*)”, “fondamento” e “nulla”, si veda il secondo paragrafo della sezione in esame. Il ‘nulla’ espresso dalla possibilità non ha lo stesso significato del *puro* ed irrelativo nulla del primo movimento logico, ma ha il significato dinamico che il nulla acquisisce col concetto di riflessione come “movimento dal nulla al nulla e perciò il movimento di ritorno a se stesso” (“*Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*”, *WdL* 6/24 (444)), dove il doppio nulla concerne la dissoluzione della pretesa di immediatezza tanto dell’ autosufficienza della parvenza quanto dell’autosufficienza dell’essenza (il porre puro e semplice è un’ immediatezza come pura mediazione, mediazione *e nient’altro*). L’ accenno al ritorno a sé significa che la duplice dissoluzione dell’ immediatezza avviene entro un *unico* movimento che costantemente genera e toglie l’ immediatezza, cioè il movimento che Hegel chiama ‘negatività assoluta’.

si manifesta attraverso la contingenza dei contenuti accidentali, dunque attraverso la possibilità che il contenuto A esista o *non* esista (in quanto viene ad esserci il suo opposto non-A); ciò che *deve* accadere nell'avvicinarsi degli accidenti è che gli accidenti devono *sorgere*, avvicinarsi, e che ciascuno di essi, in quanto ha un'esistenza finita e contingente, deve *cessare* di esistere.

Circa la determinazione della sostanza come 'scambio' e come 'potenza', conviene mettere in rilievo due punti su cui Houlgate ha richiamato l'attenzione. Il primo punto è il riconoscimento della capacità di Hegel di apprezzare le sfumature e l'ambiguità del termine *Wechsel*, che può significare sia l'attività di *produrre* l'avvicendamento, di dare origine a ciò che accade, sia l'*accadere* dell'avvicendamento stesso. Houlgate osserva, a mio avviso giustamente, che noi possiamo concepire la sostanza come è richiesto che la concepiamo (secondo il criterio del pensare speculativo) solo se pensiamo la sostanza come un processo che si dispiega in entrambi questi modi "in una volta sola" (*at once*), cioè come "l'attivo produrre (e distruggere) le cose che è tutt'uno con il nascere (e perire) di quelle stesse cose"⁶⁰⁶.

Il secondo punto riguarda il concetto di 'potenza', intorno al quale Houlgate richiama alcune distinzioni importanti. (i) La potenza non va identificata con la 'forza' (*Kraft*), nella misura in cui quest'ultima è affetta dal permanere della differenza tra un interno ed un esterno (l'estrinsecazione della forza), differenza che costituisce il limite della figura del 'rapporto essenziale' e nel complesso il limite di realizzazione dell'unità di essenza ed esistenza da parte delle figure della sfera dell'*Erscheinung*; (ii) la potenza non è neanche una facoltà o capacità (*Vermögen*), non solo perché quest'ultima sembra attenere unicamente ad una sfera spirituale, ma anche perché la capacità, *potendo* o *non potendo* attuarsi, non è esente dal limite della 'forza', ed evoca per di più il carattere formalmente astratto (od al più 'reale') della possibilità; (iii) la potenza di cui parla Hegel è, in un certo senso, più vicina alla volontà di potenza di Nietzsche che non alla potenza della sostanza di Spinoza, poiché, anche se per tutti e tre i pensatori la sostanza è del tutto immanente al movimento delle cose, sia Hegel che Nietzsche mettono in enfasi la portata distruttiva della potenza, mentre "Spinoza nega che le cose finite siano destinate a perire ad opera di ciò che esse sono in se stesse"⁶⁰⁷. Riguardo a quest'ultimo

⁶⁰⁶Cfr. Houlgate, *Substance, Causality* (2000), p.236.

⁶⁰⁷Cfr. Houlgate, *Necessity and Contingency*, (1995), p.47. Il passo richiamato da Houlgate per documentare la sua tesi è la dimostrazione della proposizione 4 della terza parte dell'*Etica* – la

punto, si può aggiungere che il passo di Hegel oltre Spinoza consiste nell'aver affermato non tanto che la potenza è un creare e un distruggere, quanto che “entrambi sono identici, il creare è distruttivo, la distruzione è creativa” (“*beides ist identisch, das Schaffen zerstörend, die Zerstörung schaffend*”)⁶⁰⁸.

L'inseparabilità di creazione e distruzione, che viene approfondita nel sesto paragrafo, si manifesta in due modi strettamente connessi. Nella sostanza, il creare è distruttivo poiché comporta una produzione di differenze, e quest'ultima implica una finitizzazione che determina una scissione (*Entzweiung*) interna alla sostanza; la distruzione, d'altra parte, è creativa, nel senso che è una purificazione (*Reinigung*) e liberazione dall'unilateralità o dal predominio di una delle sue manifestazioni. Nel regno degli accidenti, il creare, come traduzione del possibile nell'effettuale, è distruttivo poiché consiste nell'attuazione di un contenuto *determinato*, in modo tale che altri contenuti vengono lasciati da parte, rimangono *solo* formalmente possibili e si trovano così destinati all'ineffettualità; il distruggere, come riconduzione dell'effettuale al possibile, è creativo non in quanto è il tramontare o l'andare a fondo di tutto ciò che di condizionato, finito o realmente possibile c'era in un contenuto effettuale (attraverso il venir meno della possibilità reale di esso), ma poiché questo andare a fondo è *ipso facto* il sospingere o cacciare via di un contenuto effettuale, mediante cui viene aperta la strada alla traduzione in atto di un *nuovo* contenuto possibile e di una nuova “totalità che appare”.

Se il quinto paragrafo ha introdotto il concetto di potenza ed ha indicato la necessità dell'unione dei suoi aspetti (il creare e il distruggere), il sesto paragrafo mostra il limite di questa *Vereinigung*: l'“ineguale valore” (*ungleicher Wert*) dei poli del rapporto assoluto (cioè, la sostanza e gli accidenti). Perché il rapporto assoluto genera un'ineguaglianza di valore? La risposta è duplice. Primo, vige l'ineguaglianza tra sostanza e accidenti perché gli accidenti non possono esprimere la *loro* potenza eccetto

proposizione sull'impossibilità dell'auto-distruzione. La dimostrazione, che eccezionalmente non contiene alcun riferimento ad altre proposizioni del trattato, si appoggia all'evidenza del fatto che “la definizione, infatti, di qualunque cosa afferma e non nega l'essenza della cosa stessa (...) Finché dunque poniamo mente soltanto alla cosa stessa e non alle cause esterne, non potremo trovare in essa nulla che possa distruggerla” (cfr. Spinoza, *Etica*, trad. di E.Giancotti, (1988), p.178). Per una discussione dei possibili ‘argomenti’ spinoziani a difesa dell'impossibilità dell'autodistruzione, rinvio al saggio di Martin Lin, *Spinoza's Metaphysics of Desire: The Demonstration of IIP6*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 86, (2004), pp.21-55. Sulla decisiva incongruenza tra il sistema di Spinoza e quello di Hegel circa il carattere negativo del concetto di essenza, si veda anche Y.Melamed, “*Omnis determinatio est negatio*”, in *Spinoza and German Idealism*, (2012), p.194.

⁶⁰⁸WdL 6/221 (628).

che nel loro togliimento o tramonto⁶⁰⁹. Secondo, c'è ineguaglianza tra le determinazioni di contenuto e di forma che costituiscono gli accidenti stessi, poiché l'uno si presenta come ciò che nasce, l'altro come ciò che perisce, l'uno è determinato come qualcosa che passa nella possibilità, l'altro come ciò che passa nell'effettualità. La seconda forma di ineguaglianza è radicata nella prima, poiché è la sostanza che *pone* un valore ineguale tra gli accidenti.

Il sesto paragrafo, inoltre, contiene tre importanti indicazioni sulla determinazione formale del contenuto accidentale e sul limite della *Vereinigung*. Primo, il concetto di accidente non va pensato esclusivamente attraverso i concetti di qualcosa, qualità e contenuto, considerati nel secondo paragrafo, poiché esso acquisisce o riprende in sé anche le determinazioni dell' 'esistenza' e del 'rapporto essenziale', che nel corso della scienza precedono il rapporto della sostanzialità: "Essi (*scil.* gli accidenti) sono il qualcosa che è o è per sé, le cose esistenti dalle molteplici proprietà, o gli interi che consistono di molte parti, parti autosussistenti, forze che hanno bisogno della sollecitazione reciproca ed hanno ciascuna l'altra come condizione"⁶¹⁰. Secondo, il

⁶⁰⁹Ciò viene detto all'inizio e alla fine del paragrafo: "gli *accidenti* come tali (...) non hanno *nessuna* potenza l'uno sull'altro"; "un accidente scaccia dunque un altro accidente solo perché il suo proprio sussistere è questa totalità della forma e del contenuto stesso, nella quale l'uno tramonta così come l'altro" ("Eine Akzidenz vertreibt also eine andere nur darum, weil ihr eigenes *Subsistieren* diese Totalität der Form und des Inhalts selbst ist, in der sie wie ihre andere ebenso sehr untergeht" (*WdL* 6/221 (628) traduzione modificata).

⁶¹⁰*WdL* 6/221 (628) (traduzione modificata): "Sie sind das seiende oder für sich seiende Etwas, existierende Dinge von mannigfaltigen Eigenschaften oder Ganze, die aus Teilen bestehen, selbständige Teile, Kräfte, die der Sollzitation durch einander bedürfen und einander zur Bedingung haben". Questa 'stratificazione' di determinazioni provvede ad incrementare progressivamente il contenuto concettuale di 'accidente'. Si noti, tuttavia, che cade al di fuori del pensare puro la questione della 'determinazione rilevante', cioè la questione di quale sia tra quelle proposte la determinazione rilevante od appropriata mediante cui un soggetto finito può giudicare una situazione accidentale in cui è coinvolto. La rilevanza del giudizio (inteso come attività spirituale) e la questione normativa (qual è la determinazione logica immanente che deve fornire il criterio con cui valutare una certa situazione reale, per es, un'opera d'arte, un caso morale, una certa situazione politica, un certo fenomeno naturale?) richiedono una modalità del *Nachdenken* che, fino ad un certo punto, appartiene alla filosofia reale, ma, nel campo della contingenza e dell'esperienza, si realizza in modalità non-filosofiche, come la saggezza pratica, l'intuizione dello scienziato, il sano intelletto comune, la formazione di un'opinione su una circostanza pubblica, la critica e/o l'ideazione di un'opera, la valutazione del contenuto pratico del *mio* dovere, la genialità dell'azione di un individuo storico-mondiale. La questione della determinazione del limite tra *Nachdenken* filosofico ed extra-filosofico equivale alla questione della distinzione (ma non separazione) tra *Vernunft* e *Verstand* (al quale Hegel, a giudicare dalla lunga aggiunta al paragrafo §80 dell'*Enciclopedia*, attribuisce di fatto anche le qualità che Kant attribuiva alla *Urteilskraft*). La questione mi pare essere stata sciolta in modo molto netto da Peperzak: "Hegel non ha una teoria della *phronesis*. Oltre al vero sapere filosofico, che comprende la razionalità universale e necessaria della realtà esistente, c'è un'applicazione imperfetta di questo sapere ad un materiale recalcitrante, dominato dalla contingenza e dall'arbitrio. La riflessione intellettuale media tra i due, ma né loro" – cioè, il sapere filosofico e l'applicazione imperfetta – "né la ragione stessa sono capaci di colmare completamente lo iato" (Peperzak, *Modern Freedom*, (2001), p.457). Ora, la soluzione di Peperzak (quando si esce dalla filosofia, la distinzione tra 'ragione' e

processo o la negatività della sostanza è “eterno” (*ewig*), e dunque l’ineguaglianza di valore è necessaria e costitutiva del rapporto sostanziale; non *capita* che ciò che nella sfera logico-reale ha titolo di sostanza acquisisca ad un certo punto del tempo il potere di generare l’ineguaglianza di valore tra sé e gli accidenti. Terzo, in forza dell’ineguaglianza di valore il processo della *Vereinigung* (presentato come una purificazione dall’unilateralità di una situazione di scissione o dalla parvenza del predominio di un accidente sugli altri) “è ricaduto nella determinazione e nella scissione”. Il sesto paragrafo permette, infine, di portare allo scoperto la contraddizione resa necessaria dal progressivo definirsi del concetto di sostanza: da un lato, gli accidenti sono differenti dalla sostanza, in quanto essi mancano di potere, mentre la sostanza è potenza; dall’altro, però, la potenza della sostanza è la potenza degli accidenti stessi, poiché la sostanza, come mostra la sua derivazione logica, significa necessità assoluta, l’essere in ogni essere determinato. La risoluzione di questa

‘intelletto’ diventa uno iato tra due domini) ha il pregio di voler far chiarezza su due punti fondamentali: (i) Se Hegel abbia una teoria della *phronesis* o saggezza pratica; (ii) La presenza ‘endogena’ nella ragione di un’impotenza che determina l’ineliminabilità della contingenza ed i limiti del *Nachdenken* (filosofico e non). Tralascio qui il motivo dell’impotenza della ragione ed il rapporto della riflessione con le altre forme della realtà effettuale (cfr. *supra*, capitoli II.6, VII.4), e mi concentro sul primo punto. È proprio vero che Hegel *non* ha una teoria della ‘saggezza’? (Che cos’è la saggezza? Attraverso quale processo la si acquisisce? Com’è che l’agente la esercita? In vista di quale fine?) Se anche fosse vero che Hegel non presenta una tale *teoria*, si tratterebbe di un difetto della sua filosofia, come le considerazioni di Peperzak sembrano suggerire, o di un’assenza del tutto necessaria, se non si vuole far torto né alla ‘teoria’ (o meglio, ‘scienza’) né alla saggezza? Circa la prima domanda, direi che è vero che Hegel non ha una teoria della saggezza solo a condizione che per ‘teoria della saggezza’ si intenda una scienza concreta (poniamo, la filosofia pratica) il cui unico oggetto o contenuto sia la saggezza o il processo che conduce ad essa. D’altra parte, non è vero che Hegel non ha una ‘teoria della saggezza’, se la sua filosofia contiene nel suo complesso una risposta alle domande relative alla saggezza - che cos’è, come si esercita, in vista di quale fine - e ritengo che la filosofia di Hegel elabori, nel complesso della filosofia dello spirito oggettivo, una trattazione del concetto di *Bildung* (formazione, educazione) che permette di rispondere a tali domande. Se poi si domanda se le risposte filosofiche di Hegel abbiano una capacità di orientamento pratico, direi questo: interrogare la rilevanza pratica di una risposta filosofica può voler dire o un’esigenza di applicazione della speculazione alla vita o una disponibilità a vedere quale specifica unione di ‘teoria’ e ‘prassi’ la riflessione filosofica metta in atto. Mi pare che la prospettiva di Hegel corrisponda alla seconda alternativa, mentre la prima alternativa (che sembra essere quella assunta da Peperzak) ha una presupposizione (l’idea moderna che la scienza sia una teoria da applicare al mondo per confermare la teoria o cambiare il mondo) che è in definitiva estranea al concetto hegeliano di scienza, sia per il suo carattere ‘tardivo’ rispetto al mutamento della realtà effettuale sia per il suo carattere autofinale e speculativo. Così vengo alla risposta alla domanda sul senso dell’‘assenza necessaria’ di una teoria della saggezza. Ideare una ‘teoria della saggezza’ significa per Hegel anzitutto *mettere in questione*, dall’interno del circolo sempre in atto di teoria e prassi, le presupposizioni che oppongono teoria e prassi (cfr. *supra*, le analisi del capitolo V.3). Non significa, invece, affermare che la teoria potrebbe aspirare ad essere così ‘perfetta’ da poter *prendere il posto* della saggezza o prescriverci che cosa dobbiamo fare ogni volta che un che di accidentale si presenta alla nostra attenzione. In questo senso, nell’affermare che ‘teoria’ o indagine sulla saggezza e saggezza non vanno confuse, Hegel condivide il punto di vista dei due massimi pensatori dell’autonomia della sfera pratica da quella teoretica: Aristotele e Kant.

contraddizione determina il limite dell'unificazione di essere ed essenza ad opera del rapporto della sostanzialità.

Il settimo paragrafo espone tale limite ed in esso la necessità del trapasso (*sic!*) ad un'unificazione successiva. Vorrei proporre l'analisi di quest'ultimo paragrafo nei termini di risposte ad alcune domande: (i) perché il rapporto della sostanzialità non è adeguato a se stesso e deve trapassare nel rapporto della causalità? (ii) qual è il criterio in base a cui si può affermare l'"inadeguatezza" del rapporto della sostanzialità? (iii) In che modo tale rapporto manifesta tale inadeguatezza o mancanza? (iv) cosa significa che non c'è "differenza reale" (*realer Unterschied*) tra le determinazioni formali (sostanzialità e accidentalità) della sostanza?

La risposta alla prima domanda (perché il rapporto della sostanzialità è un'espressione inadeguata della sostanza?) è che il *rapporto* della sostanzialità non manifesta la sostanza come "totalità della forma e del contenuto stesso" (sesto paragrafo), dunque non manifesta effettivamente l'unità di essere ed essenza, di divenire e riflessione (primo e secondo paragrafo), che la sostanza *deve* essere. La necessità in questione è appunto il *criterio* in base al quale il rapporto della sostanzialità deve venire valutato nel e dal corso della scienza. La risposta alla seconda domanda (qual è il criterio dell'adeguatezza?) è la seguente: il criterio è l'"intero concetto" della sostanza – cioè la totale immanenza o presenza (*Gegenwart*) della sostanza negli accidenti – e *insieme* la forma o configurazione di questo concetto ad opera della *sostanzialità*: "A causa dell'*immediata identità* e presenza della sostanza non è ancora presente nessuna differenza *reale*. In questa *prima* determinazione la sostanza non è ancora manifestata secondo il suo intero concetto"⁶¹¹. Lo scarto tra l'intero concetto e la sua configurazione determina il significato atemporale del 'non ancora' (*noch nicht*). Il prevalere della forma dell'identità o unità immediata costituisce la mancanza interna del rapporto della sostanzialità. Il passo sopra riportato enuncia anche il modo in cui questo rapporto manifesta la sua mancanza: esso non è ancora posto o sviluppato come differenza reale. Questa è la risposta alla terza domanda (come si manifesta l'inadeguatezza del rapporto di sostanzialità). La ragione per cui non c'è ancora differenza reale tra sostanza e accidenti è che le differenze della sostanza (le sue

⁶¹¹WdL 6/221 (629): "Um dieser *unmittelbaren Identität* und Gegenwart der Substanz in den Akzidenzen willen ist noch kein *realer Unterschied* vorhanden. In dieser *ersten* Bestimmung ist die Substanz noch nicht nach ihrem ganzen Begriffe manifestiert".

determinazioni di forma così come di contenuto) non sono esse stesse sostanziali; esse sono solo degli ‘estremi’ (*Extreme*) senza sussistenza, e perciò la sostanza non è veramente manifesta in quelle che dovrebbero essere le *sue* differenze.

La risposta alla quarta domanda (cosa significa la differenza reale tra i lati del rapporto di sostanzialità?) è la seguente: il fatto che le determinazioni di forma e contenuto non siano poste o sviluppate come sostanziali implica che tra le due determinazioni di forma (la sostanzialità e l'accidentalità) domina l'ineguaglianza di valore, per cui l'una è “nella *forma solo della sua identità*”, mentre l'altra è solo come parvenza che semplicemente *sparisce*, non come “parvenza identica con sé” o apparire (cioè quell'autoriferimento della parvenza che Hegel, nell'introduzione al ‘rapporto assoluto’ chiama “parvenza posta come parvenza”⁶¹²). In quel tipo di relazione che è il rapporto della sostanzialità manca l'integrazione o unificazione di identità e differenza, di relazione (nella forma dinamica del mettere in relazione o apparire) e *relata* (sostanza e accidenti). Il rapporto della sostanzialità esprime il rapporto assoluto “come l'unità immediata con sé della potenza nella *forma solo della sua identità*”.

Il concetto di ‘unità immediata’ va considerato come una hegeliana *Verfälschung* (falsificazione)⁶¹³ dell' ‘unità negativa’, discussa nel commento al primo paragrafo, e significa due cose connesse⁶¹⁴. Primo: l'unità immediata è un'unità di termini tali che sono al tempo stesso nella forma dell'essere (determinatezza che *sono*) e dunque sussistono come indifferenti alla relazione reciproca. Secondo: nell'unità immediata il venir meno dell'autosufficienza dei termini della relazione è ineguale,

⁶¹²WdL 6/217 (626).

⁶¹³Per ‘falsificazione’ è da intendere quell'arresto del movimento logico ad opera del pensare rappresentativo, che isola le determinazioni formali distinte dal pensare intellettuale e gli impedisce così di lasciarle svilupparsi in quel processo di fluidificazione delle determinazioni che è il pensare razionale. Nel rapporto della sostanzialità, la ‘falsificazione’ significa l'arresto del pensiero nella “informe sostanza del rappresentare”. Su questo concetto di falsificazione, si veda il seguente passo della logica dell'infinito: “La falsificazione che l'intelletto intraprende col finito e l'infinito, consistente nel tener ferma come una diversità qualitativa la relazione loro l'uno all'altro, nell'affermarli nella loro determinazione come separati, e precisamente come separati in maniera assoluta, si fonda sulla dimenticanza di quel che è per l'intelletto stesso il concetto di quei momenti” (“Die Verfälschung, die der Verstand mit dem Endlichen und Unendlichen vornimmt, ihre Beziehung aufeinander als qualitative Verschiedenheit festzuhalten, sie in ihrer Bestimmung als getrennt, und zwar absolut getrennt zu behaupten, gründet sich auf das Vergessen dessen, was für ihn selbst der Begriff dieser Momente ist”, WdL 5/160 (148-149)).

⁶¹⁴Il concetto di ‘unità immediata’ è uno di quei concetti metacategoriali che si affaccia nella *Scienza della logica* sin dalla logica dell'essere. Si veda, nella seconda versione della dottrina dell'essere, il riferimento alle unità immediate costituite dai momenti del divenire (nascere e perire), l'osservazione sulla differenza tra determinazioni qualitative e determinazioni riflessive al termine della sezione su ‘Qualcosa e un altro’, e l'introduzione al concetto di ‘Essere per sé’.

perché i termini rimangono ineguali. I termini della ‘relazione’ (o meglio, di quel processo di *Unterscheiden* e *Beziehen auf sich* che dovrebbe essere la sostanza) sono sia determinazioni di contenuto (la sostanza e gli accidenti) sia determinazioni di forma (sostanzialità e accidentalità, identità e differenza).

Il sesto paragrafo ha mostrato l’ineguaglianza delle determinazioni di contenuto come un’ineguaglianza di potenza: la sostanza è potenza assoluta; gli accidenti sono *per sé* privi di potenza. Al tempo stesso, questa ineguaglianza produce da sé la ‘parvenza’ (intesa non come illusione soggettiva, ma come forma inessenziale, o non vera) che alcuni accidenti esercitano una potenza sugli altri.

Dal punto di vista delle determinazioni formali, il settimo paragrafo rende esplicito che l’accidentalità è la sola determinazione del processo che scompare e la differenza è la sola determinazione formale che viene ‘tolta’ nel processo (secondo i movimenti esposti nei paragrafi secondo e terzo), mentre l’identità o la sostanzialità non attraversa la negatività o contraddizione che è propria dell’essenza (“si riferisce a sé non *come negativo*”⁶¹⁵). L’inadeguatezza del rapporto della sostanzialità, dunque, si manifesta nel mancato compimento dell’unificazione di forma e contenuto, di sostanza e accidenti, e questa mancanza significa *ipso facto* l’ineguale valore delle sue determinazioni e in definitiva l’incapacità del rapporto della sostanzialità di presentare la sostanza in modo esente dal dualismo che inficia l’ “informe sostanza del rappresentare” (quarto paragrafo), il dualismo tra la negatività o l’esser-posto⁶¹⁶ degli accidenti ed il loro positivo permanere “presso la sostanza” (*an der Substanz*)⁶¹⁷.

⁶¹⁵Si legga per esteso il passaggio del settimo paragrafo sull’unilateralità della sostanzialità: “Die Substantialität ist daher nur das Verhältnis als unmittelbar verschwindend, sie bezieht sich auf sich nicht als Negatives, ist als die unmittelbare Einheit der Macht mit sich selbst in der Form nur ihrer Identität, nicht ihres negativen Wesens; nur das eine Moment, nämlich das Negative oder der Unterschied, ist das schlechthin verschwindende, nicht aber das andere, das Identische” (*WdL* 6/221-222 (629)).

⁶¹⁶Si noti che l’espressione ‘esser-posto’ viene usata, nel settimo paragrafo e altrove, in modo ambiguo: in un significato ‘specifico’, essa designa ogni immediatezza riflessa, e dunque il venir meno dell’immediatezza conforme all’essere entro la sfera dell’essenza, dove ogni determinazione ha significato solo nella relazione alla sua altra ed alla loro unità negativa (l’essenza); in un significato ‘metodico’ più generale, esser-posto significa, per ogni determinazione, aver esplicito il suo intero concetto. Mentre il primo significato sembra limitato alla sfera dell’essenza, il secondo percorre *tutte* le sfere logiche e trova il suo compimento nella logica del Concetto. Il correlativo del primo è il porre, il correlativo del secondo è l’*in sé* (*an sich*). Come documentazione del primo significato, si veda il seguente passo del settimo paragrafo: “Diese ist die *Notwendigkeit*, das in der Negativität der Akzidenzen positive *Beharren* derselben und ihr bloßes *Gesetzsein* in ihrem Bestehen”. Come esempio del secondo, si veda invece dal medesimo paragrafo il seguente passo: “Der Schein oder die Akzidentalität ist *an sich* wohl Substanz durch die Macht, aber er ist nicht so *gesetzt* als dieser mit sich identische Schein; so hat die Substanz nur die Akzidentalität zu ihrer Gestalt oder Gesetzsein, nicht sich selbst, ist nicht Substanz als Substanz”. Naturalmente, Hegel non sfrutta quest’ambiguità per amore di un gioco di parole, ma per

Il risultato è che la parvenza degli accidenti non è “la parvenza identica con sé”, “la parvenza come accidentalità” non è *posta* o esplicita come “l’*esser-posto* identico con sé” o la “*totalità che appare*” di cui parla la definizione di sostanza nel primo paragrafo. Finché prevale la forma della *sostanzialità*, gli accidenti non manifestano la potenza della sostanza e la sostanza, essendo implicitamente attiva negli accidenti, ma non essendo “sostanza *come* sostanza”, è soltanto “come l’*interno* degli accidenti”⁶¹⁸. Affinché il rapporto della sostanzialità soddisfi il suo proprio criterio, il valore o la verità delle sue determinazioni (di forma e di contenuto) deve essere uguale. Ciò significa che sia la differenza sia l’identità devono essere *sostanziali*. Se le due forme dell’apparire (il quieto sorgere della sostanza e l’avvicinarsi degli accidenti) non sono integrate e di eguale valore, il movimento della sostanza non può essere una manifestazione o un “rivelare” (*offenbaren*). La determinazione in cui le differenze prodotte dalla potenza divengono sostanziali e l’identità della sostanza acquisisce *determinatezza* grazie al prodursi di queste differenze è il ‘rapporto di causalità’, in cui il rapporto della sostanzialità, spinto dal suo criterio, deve passare.

Per concludere, vorrei ritornare all’interpretazione di Houlgate relativamente a due punti: l’identificazione della contraddizione propria della sostanza e la natura del passo di Hegel oltre Spinoza. Riguardo al primo punto, Houlgate osserva che la sostanza, da un lato, è una potenza che non è riducibile al regno degli accidenti, ma, dall’altro, essa non possiede un’identità propria e determinata di contro agli accidenti che essa crea e distrugge. In questo senso la sostanza è una “potenza formale” (*formelle Macht*)⁶¹⁹, ma non una potenza reale. La contraddizione della sostanza si gioca dunque sullo statuto della differenza tra sostanza e accidenti: la sostanza è contraddittoria in quanto stabilisce una differenza (tra porre ed *esser-posto*, tra quieto sorgere e movimento dell’*accidentalità*) e al tempo stesso mina o disfa la differenza che essa stessa pone⁶²⁰.

A questo proposito vorrei esplicitare un punto che mi pare rimanga implicito nell’interpretazione che Houlgate dà della contraddizione. La contraddizione della

affermare un punto concettuale: il progressivo *esser-posto* (o *venir-determinato*) di ciascuna figura di pensiero realizza insieme una progressiva esplicitazione del suo significato o concetto.

⁶¹⁷Si noti che la preposizione *an* viene qui usata per significare l’estrinsecità della relazione tra accidenti e sostanza, di contro all’immanenza della sostanza *negli (in)* accidenti.

⁶¹⁸WdL 6/222 (629).

⁶¹⁹*Ibid.*

⁶²⁰Cfr. Houlgate (2000), p.237.

sostanza è in realtà duplice: (i) la contraddizione tra quiete e movimento (permanere e negatività); (ii) la contraddizione tra identità e differenza (tra sostanza e accidenti, tra essere e potenza). Prima, infatti, la contraddizione viene presentata come la tensione tra la sostanza come quieto sorgere di lei stessa e la sostanza come potenza che dà origine a ciò che accade nel mondo, e viene sostenuto che il concetto capace di sciogliere questa tensione⁶²¹ e pensare insieme le due determinazioni è il concetto di *Wechsel der Akzidenzen*. Poi i concetti di ‘movimento dell’accidentalità’, ‘quieto sorgere’ e ‘potenza’ vengono considerati da Houlgate come progressive specificazioni della sostanza, e la contraddizione nel senso più pregnante viene individuata nello stabilire una differenza che al tempo stesso scompare tra sostanza e accidentalità⁶²². La differenza in esame scompare, afferma Houlgate, perché la sostanza è stata compresa come l’essere negli enti stessi, la potenza immanente *nelle* cose finite, piuttosto che un loro fondamento logicamente distinto. Ma poiché la sostanza viene riconosciuta come un potere reale di porre e determinare solo se le cose stesse sono un tale potere, la risoluzione della seconda contraddizione (a differenza della prima) non può risolversi nell’ambito del rapporto della sostanzialità, ma nel rapporto di causalità, in cui il regno dell’accidentalità diventa il regno delle *cause*. Qui la potenza, da potenza *entro* le cose finite (sostanza), diventa potenza *delle* cose finite⁶²³.

Individuata così la contraddizione che rende necessario il passaggio alla causalità, posso precisare la prima contraddizione come segue: mentre per Houlgate i termini della contraddizione sono ‘quieto sorgere’ e ‘potenza’, e l’ ‘avvicendamento’ è il pensiero unificante, a mio parere i termini della contraddizione sono il movimento dell’accidentalità – secondo paragrafo – ed il quieto sorgere – terzo paragrafo. Il concetto di potenza, che il quinto paragrafo *identifica* col concetto di ‘scambio degli accidenti’, è il concetto unificante. Il significato unificante del concetto di potenza viene

⁶²¹Sciogliere la tensione in questione non vuol dire per Houlgate eliminare la contraddizione, ma riuscire a concepire insieme (*at once*) “il pensiero di una differenza o relazione tra la sostanza ed i suoi accidenti” e il pensiero che “la sostanza costituisce un solo essere ed un solo mondo – il mondo delle cose e dei processi finiti che vediamo intorno a noi, considerati come una singola unità che sorge o si dispiega” (Houlgate (2000), p.236). Sciogliere la tensione significa anche, in senso lato, dissolvere il crampo mentale od il blocco di pensiero indotto dal pregiudizio (fondazionalista) che la sostanza deve precedere ciò che accade nel mondo o giacere ‘al di là’ o ‘al di sotto’ di esso.

⁶²²Cfr. Houlgate (2000), p.237: “(T)he idea of substance necessarily *sustains* the very difference between substance and accidentality that it undermines. That is to say, the idea of substance establishes a difference between itself and its accidents that is in fact just as much determinate and irreducible as it is disappearing”.

⁶²³*Ibid.*, pp.238-39.

esplicitato nel settimo paragrafo, dove esso viene presentato ‘sillogisticamente’⁶²⁴ come “il mediatore” (*das Vermittelnde*) tra gli estremi della sostanzialità e dell’accidentalità. Poiché gli estremi, tuttavia, sono ineguali e la figura della sostanzialità (la semplice identità con sé della sostanza) presenta la sostanza in modo unilaterale, il concetto di potenza richiede una mediazione ulteriore, che verrà elaborata nel rapporto di causalità.

Proprio il passaggio al rapporto di causalità è il punto in cui Houlgate scorge il passo di Hegel oltre Spinoza. La necessità del passaggio alla causalità consiste nell’esigenza di rendere esplicito ciò che è implicito nel concetto di sostanza, cioè la sua determinazione come potenza. Il passo di Hegel oltre Spinoza, allora, è il seguente: se la sostanza deve essere effettivamente una potenza immanente, gli accidenti devono essere compresi come identici con tale potenza, e dunque ci deve essere una *pluralità di sostanze finite* che stanno in relazioni di causa ed effetto come sostanze attive e passive⁶²⁵. Sono d’accordo con Houlgate quando egli sostiene che il passaggio alla causalità va compreso come una riflessione interna alla sostanza, riflessione a cui

⁶²⁴Si noti che la forma sillogistica dell’unificazione di estremi tramite un medio verrà esplicitata *come tale* solo nella ‘logica soggettiva’. Vorrei indicare due ragioni per cui ritengo che l’accenno alla mediazione del sillogismo nel rapporto della sostanzialità non violi il criterio della derivazione immanente: (i) Hegel non ricorre alla figura del sillogismo per derivare il rapporto di causalità, ma solo per esporre in modo plastico un limite che è proprio del rapporto della sostanzialità: l’assenza di una differenza reale tra la sostanzialità e l’accidentalità (a causa dell’unilateralità della figura della sostanzialità); (ii) anche se la derivazione filosofica dei concetti è immanente, ciò non significa che essa obbedisca ad un metodo di costruzione lineare modellato sulla geometria, ma piuttosto essa diventa un tipo di ‘fondazione’ circolare ed autofinale in cui il fine della derivazione è rendere esplicito ciò all’inizio è implicito, secondo un movimento di implicazione del Concetto nell’essere – Concetto in sé - e di esplicazione dell’essere nel Concetto – Concetto per sé. L’accenno al medio e agli estremi nel rapporto della sostanzialità, quindi, non va considerato con sospetto come l’anticipazione indebita o incoerente (rispetto al criterio della *Voraussetzungslosigkeit*) di un vero e proprio ‘sillogismo’, poiché quest’ultimo è effettivamente *tale* solo quando il suo processo e le sue *Begriffsbestimmungen* sono resi *espliciti*. Circa la messa in questione dell’interpretazione della derivazione nei termini di un metodo lineare (nel senso che ogni passo è giustificato esclusivamente dal fatto di seguire di necessità da passi che lo precedono in una catena, senza richiedere il minimo coinvolgimento di passi o stadi successivi del pensare), trovo convincenti le critiche all’interpretazione costruttivista di Henrich in E. Beach, *Hegel’s Mediated Immediacies: A Reply to Dieter Henrich*, *The Owl of Minerva*, 42, (2010-11), pp.153-217, in part. pp.165,198-201.

⁶²⁵Cfr. Houlgate (2000), p.238. Il pluralizzarsi (o il dualizzarsi) della sostanza solleva la questione se Hegel voglia sostenere la concezione di un universo fatto di una pluralità aristotelica di sostanze o una concezione monista, in cui la razionalità dell’elemento logico o Idea costituisce l’*unica* sostanzialità del reale. Ritengo che i testi della filosofia di Hegel parlino a favore della seconda alternativa, anche se non dobbiamo dimenticare che l’Idea hegeliana non è un Uno che poi si moltiplica o che trova nel molteplice la sua veste illusoria, ma è un unico processo entro sé molteplice. Il concetto di monismo, se non viene meglio qualificato, rischia di essere fuorviante, o di confondere Hegel con Spinoza. Nella dottrina dell’essenza, la pluralità delle sostanze non è l’ultima parola, poiché Hegel vuole integrare il monismo di Spinoza con il pluralismo di Leibniz e alla fine della ‘realtà effettuale’ (nella sezione sulla *Wechselwirkung*) egli vede nella pluralità delle sostanze interagenti gli aspetti di un unico processo di *Wechsel*, che Hegel qualifica nei termini del punto di vista della *sostanza assoluta*. Perciò il passo oltre Spinoza non è da ultimo il passaggio dal rapporto della sostanzialità al rapporto di causalità, ma l’emergere della soggettività dalla sostanza.

accenna il settimo paragrafo del ‘rapporto della sostanzialità’, dove leggiamo che “l’accidentalità, che *in sé* è sostanza, è perciò anche *posta* come tale”. Houlgate interpreta questo passo come segue: “la sostanza è ora pensata come l’essere di tutti gli enti poiché viene riconosciuto che tutte le cose finite non sono nient’altro che istanze determinate *di* potenza sostanziale esplicita”⁶²⁶.

Il punto che desta maggiore perplessità è invece la tesi che il passaggio alla causalità determina *al contempo* il rafforzamento dell’accidentalità (cioè l’acutizzarsi della differenza tra sostanza e accidentalità) ed il rafforzamento dell’immanenza. A mio parere, invece, ciò che si rafforza nel passaggio alla causalità è unicamente l’immanenza della potenza. Per Houlgate, la sostanza rende esplicita la sua potenza quando essa non è solamente *presente entro* gli accidenti, ma *pone* le determinazioni (finite) e le *distingue da se stessa*. In questo modo, gli accidenti diventerebbero *effetti* in quanto venissero considerati come esplicitamente dipendenti e privi di ogni potenza interna o sostanzialità⁶²⁷. Ma poche righe dopo questa interpretazione (tra l’altro, a mio avviso, convincente, del concetto di effetto *quale* si presenta nella *prima* sezione del rapporto di causalità) l’autore afferma che il concetto di causalità ci permette di concepire non solo una differenza reale (irriducibile e determinata) tra la sostanza e l’accidentalità, ma anche una genuina *identità* tra di esse.

Il problema legato all’affermazione simultanea della vera e propria identità *ma anche* della differenza netta (*sharpen*) tra sostanza e accidentalità è radicato, a mio avviso, in una duplice mossa interpretativa di Houlgate. In primo luogo, per poter sostenere il rinforzarsi dell’accidentalità nel dominio della causalità l’autore ha bisogno di leggere l’intero rapporto di causalità alla luce del concetto di causalità *formale*, in cui l’accidente vale come qualcosa che è *soltanto* un che di *posto* (l’effetto come determinazione di qualcosa da parte di una causa esterna), mentre il senso in cui l’accidentalità deve essere *posta*, nel settimo paragrafo, è l’esplicitazione di ciò che essa è *in sé*, cioè potenza sostanziale. L’autore, inoltre, *non* intende interpretare l’intero rapporto di causalità alla luce della causalità formale e finita, perciò credo che sia

⁶²⁶*Ibid.*

⁶²⁷Cfr. Houlgate (2000), p.239: “When it is understood as the effect of a cause, therefore, "the accident is posited as this, that it is only something posited". Thus, just as a cause is substance conceived as a finite, determinate member of the world of things, so an effect is an accident that has been deprived of its inner power or substantiality”.

opportuno distinguere tra il rinforzarsi del senso dell'accidentalità (che sembra aver luogo nel primo affacciarsi del concetto di effetto) ed il rinforzarsi dell'esser-posto (l'esplicitazione della potenza di ciò che nel rapporto di sostanzialità costituisce l' 'accidentalità') e leggere pertanto l'uscita dal rapporto di sostanzialità come una transizione nel *complesso* del rapporto di causalità.

In secondo luogo, l'autore sembra interpretare il togliimento della sostanzialità come una mancanza o privazione di sostanzialità e quest'ultima come potenza interna. A mio parere, invece, il significato di questo togliimento è una dissoluzione interna della "sostanza del rappresentare" (quarto paragrafo), e quindi della 'sostanzialità' come quel lato del rapporto (il lato della semplice identità dell'essere) su cui si fissa la modalità rappresentativa del pensare. Il togliimento della *sostanzialità* è *ipso facto* il raggiungimento di un'autoriferimento negativo da parte della *sostanza*. Come afferma l'introduzione al rapporto di causalità, è la sostanza stessa che in virtù della propria negatività o potenza di auto-distinzione *fa di sé un esser-posto* e genera la determinazione dell'effetto⁶²⁸. Dunque il togliimento della sostanzialità è al tempo stesso l'affermazione della negatività della sostanza.

Per le stesse ragioni per cui sono perplesso circa l'opportunità di parlare di un rafforzamento dell'accidentalità, sono pienamente d'accordo con Houlgate nel sostenere che il passaggio alla causalità è un rafforzamento dell'immanenza, nel senso che pensare a fondo la sostanza finisce con il riconoscere che la sostanza non è altro che la causalità degli accidenti stessi, in quali, pertanto, acquisendo (nel corso logico) carattere sostanziale, richiedono di venir pensati in modo differente o ulteriore da come vengono pensati nel rapporto di sostanzialità. Da ciò, osserva Houlgate, segue il paradosso per il quale concepire l'essere come causalità significa pensare ciò che è richiesto dal concetto di sostanza in modo più appropriato di quanto venga fatto dal concetto della sostanza stessa⁶²⁹. Io direi che pensare l'essere come causalità significa far valere il criterio di verità interno alla sostanza più di quanto venga fatto nel 'rapporto della sostanzialità'.

⁶²⁸WdL 6/222 (629-30): "Als in ihrem Bestimmen sich auf sich selbst beziehend, ist *sie selbst* das, was sie als Negatives setzt oder zum *Gesetzsein* macht. Dieses ist somit überhaupt die aufgehobene Substantialität, das nur Gesetzte, *die Wirkung*; die für sich seiende Substanz aber ist die *Ursache*".

⁶²⁹Cfr. Houlgate (2000), pp.239-240.

3.La sostanza come concetto in corso di svolgimento

Per comprendere cosa questo ‘far valere in modo ulteriore’ significhi, dovremmo seguire il movimento logico nei suoi stadi processuali successivi, e, più specificamente, studiare in che modo il criterio della sostanza (l’unità di ‘essere’ e ‘riflessione’) trovi realizzazione nel ‘Concetto’ (inteso come il campo di esposizione vera e propria della soggettività). Ma qui interrompo il mio commento e mi limito ad indicare due punti salienti, emersi dalla ricostruzione logica del concetto di sostanza. (i) La sostanza non è per Hegel un macro-soggetto cosmologico che preesiste a tutti i dualismi (per esempio, tra sostanze mentali e naturali) e li fonda⁶³⁰, ma una modalità processuale (insieme particolare ed universale) *attraverso* cui il pensare oggettivo si manifesta. (ii) Come aspetto processuale di un processo (e non come grande entità irriducibile al pensare), la sostanza è ‘sempre’ (o, in termini hegeliani, ‘eternamente’) in corso di svolgimento, non soltanto in quanto la sostanza ha una portata più che *puramente* logica (la ‘sostanza’, come ‘sostanzialità delle cose’, è il *nous* passivo della natura e dello spirito finito), ma anche nel senso che la ‘sostanza’, entro il corso della scienza logica, non è ristretta al ‘rapporto della sostanzialità’ (così come la contraddizione non è solo una delle determinazioni pure della riflessione), ma possiede un’estensione e un’intensità di significato che va dall’implicito all’esplicito, dalla determinazione del ‘qualcosa’ (che ricostruisce il concetto aristotelico del *tode ti* o ‘qualcosa di questo’) alla ‘cosa dalle molte proprietà’ (che in qualche modo fa i conti con la dissoluzione dell’ontologia delle cose singole e delle molteplici sostanze aristoteliche ad opera delle scienze sperimentali moderne e dell’empirismo), dal rapporto di sostanzialità fino a quella “sostanzialità delle cose” (*Substantialität der Dinge*)⁶³¹ che è l’Idea assoluta nella sua modalità di universale oggettivo.

⁶³⁰Se la sostanza non è per Hegel nè una grande entità nè una super-mente che predispongono l’andamento dell’universo, viene meno l’opportunità stessa di caratterizzare in questi termini caricaturali l’oggetto di una ‘scienza *a priori* della sostanza’, in cui Pippin fa consistere il tipo di interpretazione *metafisica* o ‘pre-kantiana’ del progetto filosofico di Hegel.

⁶³¹Cfr. *WdL* 6/551-52 (938): “Sie ist darum die *Seele und Substanz*, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der *Methode vollkommen unterworfen* ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist. Dies ist auch der wahrhaftere Sinn ihrer *Allgemeinheit*; nach der Reflexionsallgemeinheit wird sie nur als die Methode für *alles* genommen; nach der Allgemeinheit der Idee aber ist sie sowohl die Art und Weise des Erkennens, des *subjektiv* sich wissenden Begriffs, als die *objektive* Art und Weise oder vielmehr die *Substantialität der Dinge*”. Ricordo che il passo riportato è tratto dal quarto paragrafo del capitolo sull’Idea assoluta, dove Hegel sta dando una caratterizzazione meta-sistematica del metodo e dell’Idea assoluta, e non ha ancora cominciato la ricapitolazione del metodo *puramente* logico.

4. Uno sguardo retrospettivo

Giunto al termine del presente lavoro, vorrei brevemente ritornare alle questioni sollevate nell'introduzione generale, per tentare di esplicitare, alla luce del percorso compiuto, se ed in che modo l'attraversamento della *Scienza della logica* abbia risposto alle questioni che hanno motivato la mia presentazione di tale attraversamento. Perciò il mio sguardo retrospettivo è orientato su tre aspetti: (i) quale sia la questione principale del lavoro; (ii) quali presupposizioni siano in gioco quando si caratterizza come 'ontologico' un progetto filosofico; (iii) perché ritenere che il progetto filosofico di Hegel sia (ancora) oggi rilevante per trattare il primo ed il secondo aspetto.

Anzitutto, la questione principale che ha mosso il presente lavoro è la formulazione del *problema* ontologico: qual è la Cosa, o il 'soggetto', o il 'tema', dell'ontologia? In che modo l'ontologia può e deve occuparsi del suo tema?.

La questione principale, ovvero la posizione del problema ontologico, risulta così articolata al suo interno in due domande: *Che cosa* significa il termine 'ontologia'? *Come è possibile* 'qualcosa' (Scienza? Dottrina? Attività? Tentativo? Indagine? Descrizione? Classificazione?) come l'ontologia?.

Nella misura in cui non consiste nella rassicurante *assunzione* di una visione ricevuta o 'canonica' del concetto di ontologia, la *posizione* del problema ontologico desta subito la questione ulteriore di quali specie di *presupposizioni* stiano implicitamente agendo quando qualificiamo come 'ontologica' un'occupazione o una disciplina filosofica. A quali presupposizioni sono da ricondurre le domande 'che cosa' e 'come è possibile'? Quale statuto ha il 'significato' di un concetto (nel nostro caso, il concetto di 'ontologia')? C'è qualcuno che stabilisca tale 'statuto'? C'è una o ci sono molteplici 'precondizioni' della relazione stessa di posizione e presupposizione? Mentre riflettiamo sulle presupposizioni del problema ontologico, siamo già coinvolti in quel 'qualcosa' che è l'ontologia oppure in un tentativo di esplicitazione *meta-ontologica* degli impegni presi e delle asserzioni fatte implicitamente dall'ontologia, come discorso relativo agli apparati sensoriali e agli schemi linguistico-concettuali di chi fa asserzioni su ciò che c'è? Dobbiamo accettare come il non *plus-ultra* della critica la distinzione tra meta-ontologia ed ontologia? In virtù di *quale* concetto di ontologia (e di filosofia) può sussistere tale distinzione di livelli? Perché non pensare piuttosto che il passaggio

attraverso una critica radicale possa essere proprio ciò di cui *oggi* l'ontologia necessita per aspirare a presentarsi come quella che Aristotele chiamava la 'filosofia prima'?

Demarcazione del concetto di ontologia rispetto a ciò che essa non è (e che eventualmente presume di stare o all'esterno di essa o ad un livello di interrogazione che è 'al di sotto' o 'al di sopra' di essa), *significato* del termine 'ontologia', necessità storica e 'teorica' (o filosofica) di passare attraverso la *critica* e dunque la delucidazione delle presupposizioni inerenti ai nostri più diversi modi di dare senso alle cose, sono i tre aspetti che nel complesso integrano la posizione del problema ontologico, e si riallacciano alle tre 'questioni orientative' considerate all'inizio dell'introduzione generale (la questione della definizione della metafisica, la questione della presunta distinzione tra ontologia e metafisica, la questione del senso della metafisica).

Perché, allora, il progetto della *Scienza della logica* ed il passaggio attraverso i dettagli e le 'stazioni' in cui tale progetto si realizza si sono dimostrati rilevanti, anzi indispensabili, per articolare le tre questioni orientative e determinare le presupposizioni che sono all'opera nella posizione del problema ontologico?

La risposta che credo di poter dare è la seguente. La rilevanza attuale del progetto della filosofia speculativa consiste nell'aver elaborato una stretta connessione tra il concetto di 'senso' ed il concetto di '(auto)critica'. Da ciò risulta che la *Logica* è insieme (o nello stesso processo di esposizione) una radicale messa in questione della pretesa veritativa dell'ontologia ed una (ri)costruzione od un rifacimento dell'ontologia. Questa *Umbildung* ha da mostrare, nel *corso* del suo svolgimento, il 'senso' del problema ontologico e le presupposizioni della tradizionale domanda 'che cos'è l'essere in quanto tale?'. L'ontologia messa in questione è, per Hegel, la disciplina razionale che costituiva la parte generale della metafisica dogmatica di una volta, mentre l'ontologia ricostruita intende essere una *scienza della verità* in cui la verità, nel *prodursi* come l'unico oggetto e contenuto della scienza, costituisce necessariamente il 'vero significato' dell'essere. Le questioni principali che articolano il problema dell'ontologia diventano dunque: (i) qual è il *vero significato* dell'essere?; (ii) attraverso quale processo noi *perveniamo a sapere* questo significato?; (iii) perché sapere il vero significato dell'essere deve realizzarsi nella forma della '*scienza*'?.

La risposta a queste domande è che (i) il 'vero significato' dell'essere non è quello di un dominio di enti già strutturati e pre-dati al pensare come tale, ma quello di

una forma (l'immediatezza) entro un processo (l'Idea), anzi di un unico processo di cui non si può fondatamente dire che esso è esterno al pensare per la sola ragione che è indipendente da quel processo psicologico che è il pensare soggettivo; (ii) il processo attraverso cui *noi* perveniamo a sapere il significato dell'essere è insieme il processo attraverso cui questo significato viene a *sapersi* attraverso di noi, e tale processo è, specificamente, il *metodo* della scienza; (iii) la 'scienza', o 'filosofia speculativa', è la modalità, insieme più necessaria e più libera, di venire a sapere il significato dell'essere, poiché la 'scienza' è quel sapere oggettivo che *non* presuppone l'oggetto del suo sapere e non assume né come noti né come primitivi il concetto o significato di 'verità', il significato di 'significato', il significato di 'pensare' (dunque nemmeno la necessità di prendere *una* posizione nell'*aut-aut* tra identità o differenza tra pensare ed essere).

Le presupposizioni a cui Hegel riconduce le domande relative all'ontologia (Come è *possibile* l'ontologia? *Che cosa* è l'essere? *Perché* comprendere l'essere come *implicito* in ogni altra concezione del '*reale*'? In *quali* e *quanti* modi si dice l'essere?) sono delle strutture costitutivamente processuali che egli chiama 'forme di pensiero' (*Denkformen*) o 'determinazioni di pensiero' (*Denkbestimmungen*). Quest'ultime hanno essenzialmente un carattere *genetico*, nel senso che il pensare non va assunto sin dall'inizio come 'determinato' né come un sostrato che soggiace alle 'determinazioni', ma va compreso 'scientificamente' (senza ipotesi o assunzioni) come un processo del determinare rispetto al quale è necessario chiedersi perché sorgono, da dove derivano, se e verso dove procedono le determinazioni. Quest'ultime, e soprattutto i loro processi, costituiscono il significato dei termini linguistici in cui la *Scienza della logica* espone simultaneamente la dissoluzione e la ricostruzione dell'ontologia.

La ragione principale della *rilevanza* attuale del tentativo qui proposto di interpretare il progetto logico di Hegel come una forma del tutto peculiare di 'ontologia' è dunque la *Voraussetzungslosigkeit* del concetto hegeliano di 'scienza'. La *Voraussetzungslosigkeit*, come abbiamo visto, contiene molte implicazioni, che possono venire riassunte come segue. (i) Il punto di vista del 'pensare oggettivo' è quel punto di vista che (storicamente) ha sperimentato e (teoricamente) riconosce la portata ed i limiti sia del punto di vista che assume ingenuamente una corrispondenza tra forme del pensiero e forme della realtà sia del punto di vista dell'epistemologia moderna, che in qualche modo ha l'effetto di scavare uno iato tra determinazioni della soggettività e

strutture dell'essere in sé delle cose. (ii) Il confronto della pretesa di conoscere la realtà attraverso la fissazione di categorie e il loro ordinamento in strutture universali e necessarie con le obiezioni dello scetticismo (arbitrarietà del ricorso al fattuale, regresso infinito delle ragioni, circolarità della giustificazione). (iii) L'elaborazione di una peculiare concezione 'idealista' del pensare, una concezione autocritica e genetica (o autoproduttiva) che sia capace di fare propria l'esigenza scettica (la libertà dal dato) in una maniera in cui non lo sono invece né il punto di vista 'ingenuo' né il punto di vista dell' 'intelletto riflettente'. (iv) La critica logica della metafisica è una metafisica (in altre parole, la logica coincide con la metafisica) poiché essa non può venire esercitata se non illusoriamente da un punto di vista post-metafisico o comunque esterno alla metafisica. La metafisica, infatti, lontano dall'essere una disciplina accademica astrattamente separata dalle altre e dall'esperienza umana, è l'occupazione del pensiero che rende l'esperienza dell'uomo più universale, più radicale, e più libera, perché non prigioniera di assunzioni dogmatiche, potenzialmente non soggetta ai pregiudizi dell'epoca, e meno astrattamente 'separata' dalla o 'inserita' nella concretezza di quella che Hegel chiama la 'realtà effettuale', ossia il processo in cui risulta prodotto e si produce costantemente "il mondo esterno ed interno della coscienza"⁶³².

Infine, l'attraversamento dei *dettagli* del movimento percorso dalla *Logica* non è meno importante della comprensione del progetto *generale* della 'scienza', per la semplice ragione che il metodo della scienza non è una metodologia che si possa imparare indipendentemente dai contenuti, ma è piuttosto (oggettivamente) un movimento e (soggettivamente) un atteggiamento (di chi scrive e di chi legge la *Logica*) che non presuppone la separazione tra forma e contenuto. L'assoluta originalità di Hegel consiste nel fatto che il contenuto logico non è fatto *soltanto* e prevalentemente da *strutture*, ma da *micro-processi* (le 'determinazioni') e da *macro-processi* (le 'sfere') che generano le strutture e le connettono tra di loro. L'idea che le 'strutture' del reale sono generate da e comprensibili come movimenti mostra la difficoltà a cui va incontro chiunque le comprenda solo come 'categorie', come 'strutture', o come 'schemi concettuali'. Questa 'difficoltà', cui Hegel accenna quando parla dell'impazienza del pensare rappresentativo, che scambia i significati delle determinazioni di pensiero con le rappresentazioni, e della mancanza di abitudine all'esercizio di muoversi nel pensare

⁶³²Enc. § 6 (TW 8/47).

puro, non è altro, da ultimo, che l'incapacità di una posizione di pensiero di resistere allo scetticismo, ed una mancanza di libertà nel rapporto con la 'realtà effettuale' da parte di chi si arresta ad una modalità di pensiero che procede per classificazione e fissazione di strutture (la modalità di chi pensa 'astrattamente', cioè è *dominato* dalle distinzioni del pensare intellettuale).

Se la *Voraussetzungslosigkeit* è effettivamente la ragione della rilevanza della *Logica* rispetto al dibattito attuale sui compiti dell'ontologia, e se la *Voraussetzungslosigkeit* comporta la disponibilità a rinunciare alla sclerotizzazione delle forme e dei concetti, allora essa richiede anche che l'interprete attuale della *Scienza della logica*, a dispetto dell'apparente pretesa di Hegel di avere con la *Logica* liquidato una volta per sempre l' 'ontologia', si proponga di assumere verso il concetto di 'ontologia' lo stesso comportamento che Hegel raccomanda di assumere verso ogni concetto della scienza: libertà da presupposizioni e plasticità. Solo essendo disponibile a vedere nel concetto stesso di ontologia non l'etichetta per una disciplina nota ma un movimento del pensiero, l'interprete può dissolvere il dubbio scettico circa l'arbitrarietà o l'infondatezza di ogni definizione del concetto in questione e fluidificare le rigide alternative che possono presentarsi relativamente alla sua storia ed alla sua delimitazione ('l'ontologia o vuol dire *questo* o non può essere ontologia'). Così facendo, l'interprete attuale della *Logica* può evitare di trincerarsi nel pregiudizio che l'ontologia è *solo* una cosa del passato e mettersi nella condizione di rispondere alla multiforme 'rinascita' post-hegeliana dell'ontologia. Prendere in considerazione la riaffermazione contemporanea dell'ontologia facendo proprio lo 'spirito', se non la 'lettera'⁶³³, della *Scienza della logica* significa compiere una decisa critica delle presupposizioni di volta in volta in esame ed essere capaci di operare, in situazioni storicamente mutevoli, un preciso confronto tra il modo in cui quelle *presupposizioni* vengono (implicitamente) fatte o (esplicitamente) accettate tra chi si occupa di ontologia ed il *movimento* a cui esse, secondo la *Logica*, devono appartenere per poter essere sentate.

⁶³³Lo 'spirito' è la *Voraussetzungslosigkeit* ('non possiamo assumere che già sappiamo, sulla base di una qualche autorità, sia essa della coscienza ordinaria, delle scienze positive, o della storia della filosofia, che cosa mai significhi l'essere'), mentre la 'lettera' è l'annuncio che la 'logica oggettiva' prende il posto dell'ontologia, e che dunque l'ontologia è confinata, come una cosa del passato, nel museo della storia della filosofia.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Scritti di Hegel

Dall'edizione G.W.F.Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Redaktion E.Moldenhauer und K.Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1969-1971, si sono impiegati i seguenti testi:

Wissenschaft der Logik, Bände V-VI (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. di A.Moni, rev. della trad. e nota introd. di C.Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1999).

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Bände VIII-X (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B.Croce, Laterza, Roma-Bari, 1967).

Phenomenologie des Geistes, Band III.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bände XVIII-XX.

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Band IV.

Studi critici su Hegel

AA.VV. *Hegel and Language*, ed. by J.Surber, State University of New York Press, 2006.

AA.VV. *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. by E.Hammer, Routledge, New York, 2007.

BEACH E., *Hegel's Mediated Immediacies: A Reply to Dieter Henrich*, "The Owl of Minerva", 42 (2010-11), pp.153-217.

BEIERWALTES W., *Platonismus und Idealismus*, V.Klostermann, Frankfurt a.M., 1972 (trad. it. *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna, 1987).

BEISER F., "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", in *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24.

ID., "Hegel, a Non-metaphysician? A Polemic.", in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 32 (1995), pp. 1-13.

ID., *Hegel*, Routledge, London-New York, 2005, in part. pp.53-79.

BIGNAMI L., *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento, 1990.

- BODEI R., *Sistema ed epoca*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- BOUTON C., *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, Paris, 2000.
- BOWMAN B., *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, 2013.
- BRANDON R., “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism”, in “European Journal of Philosophy”, 7 (1999), pp. 164–89 (raccolto in *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays on the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp.210-234).
- ID., “Holism and Idealism in Hegel’s Phenomenology”, in “Hegel-Studien”, 36 (2001), pp. 57–92 (raccolto in *Tales of the Mighty Dead*, 2002, pp.178-209).
- BRAUER O., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Problemata, 1982.
- BRINKMANN K., *Idealism Without Limits, Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Dordrecht-New York, 2010.
- BURBIDGE J., *Objektivität*, in *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, (hrsg. von A.F. Koch und F. Schick), Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 225-242.
- ID., *Hegel’s Systematic Contingency*, Palgrave, London, 2007, in part. pp.16-47.
- ID., *Contingent Categories: A Response to Prof.Lau*, “The Owl of Minerva”, 40:1 (2008-09), pp.115-131.
- CHIEREGHIN F., *Tempo e storia*, Il Poligrafo, 1998.
- ID., *Rileggere la ‘Scienza della logica’, Ricorsività, Retroazioni, Ologrammi*, Carocci, Roma, 2011.
- DAHLSTROHM D., *Hegel’s Science of Logic and the Idea of Truth*, in *Philosophical Legacies, Studies on the Thought of Kant, Hegel and their Contemporaries*, The Catholic University of America Press, Washington, 2008, pp.103-120.
- DE BOER K., *The Dissolving Force of the Concept: Hegel’s Ontological Logic*, in “Review of Metaphysics”, 57, 2004, 787-822.
- ID., *The Sway of the Negative*, Palgrave, London, 2010.
- DOZ A.; *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l’ontologie*, Vrin, Paris, 1987.
- DÜSING K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. in “Hegel-Studien”, Beiheft 15, Bonn: Felix Meiner, 1976, in part. pp.198-208; 289-346.

- ID., *Hegel e l'antichità classica*, Città del Sole, 1998, pp. 13-75.
- ID., *Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie*, in *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, hrsg.von H.C.Lucas, B.Tuschling, U.Vogel, Frommann-Holzboog, 2004, pp.443-458.
- ID. , *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*, in "Quaestio", 9 (2009), pp.311-324.
- FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001.
- ID., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in "Teoria", 7/1, (1987), pp.139-59.
- ID., *Logic, Thinking, and Language*, in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegelkongress 2005*, hrsg. v. R. Bubner u. G. Hindrichs, Stuttgart 2007, pp. 135-58.
- FULDA H.-F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1965.
- ID., *Ontologie nach Kant und Hegel*, in *Metaphysik nach Kant?* hrsg. von Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 45-80.
- ID., *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik" – Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. Von D.Pätzhold und A.Vanderjagt, Dinter, Köln 1991, pp.9-28.
- ID., *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*, in *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M., 2004, pp.78-137.
- FUSELLI S., *Forme del sillogismo e modelli della razionalità in Hegel*, Verifiche, Trento, 2000.
- GABRIEL M., *Transcendental Ontology, Essays on German Idealism*, London-New York, Continuum, 2011.
- GIUSPOLI P., *Le concret de la raison, Ontologie et perspective transcendentale dans l'élaboration de la 'Science de la logique'*, Archives de Philosophie 75 (2012), pp.217-234.
- ID., *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- GUYER P., *Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Hegel.*, ed. by F. Beiser, Cambridge University Press, 1993, pp. 171–210.

- HALBIG C., *Objektives Denken*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2002.
- HARTMANN K., “Hegel: a Non-metaphysical View.” *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Ed.A. MacIntyre. Notre Dame Press, Notre Dame, 1972, pp. 101–24.
- ID., *Hegels Logik*, hrsg. von O.Müller, De Gruyter, Berlin-New York, 1999.
- HENRICH D., *Anfang und Methode*, in *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971, pp.73-94.
- ID., *Hegels Theorie über den Zufall*, in *Hegel im Kontext*, (1971), pp.157-186.
- ID., *Formen der Negation in Hegels Logik*, “Hegel-Jahrbuch”, 1974, pp.245–256;
- ID., *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik*. in Ute Guzzoni et al. (Hrsg.): *Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marz zum 65. Geburtstag*. Hamburg, 1976, pp.208-230.
- ID., *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in “Hegel-Studien”, Beiheft 18, hrsg. von Dieter Henrich, Bonn, Bouvier, 1978, pp.203-324.
- ID., *Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System*, in “Revue Internationale de Philosophie”, 36, (1982), pp.139–162.
- ID., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, 1982.
- ID., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003.
- HORSTMANN R.-P., *Ontologie und Relationen*, Hain, Frankfurt a.M., 1984, in part. pp.39-105.
- ID. , *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. Main, Hain, 2004³, in part. pp.123-42;189-210.
- HOULGATE S., *Thought and Being in Kant and Hegel*, “The Owl of Minerva”, 21,2 (1991), pp.131-140.
- ID., *Vision, Reflection, Openness: The “Hegemony of Vision” from a Hegelian Point of View*, in “Modernity and the Hegemony of Vision”, ed. by D.M.Levin, University of California Press, 1993, pp.87-123.
- ID., *Review Article: Hegel, Fichte: Recognition, Otherness, and Absolute Knowing*, “The Owl of Minerva”, 26, (1994), pp.3-19.
- ID., *Necessity and Contingency in Hegel’s Science of Logic*, “The Owl of Minerva”, 27:1, (1995), pp.37-49.

- ID., *Schelling's Critique of Hegel's Science of Logic*, "Review of Metaphysics", 53 (1999), pp.99-128.
- ID., *Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic*, in Sedgwick, *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, 2000, pp.232-252.
- ID., *Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence*, in *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press, ed. A. O'Hear, (1999), pp.25-45.
- ID., *Logic and Nature in Hegel's Philosophy: A Response to John W. Burbidge*, "The Owl of Minerva", 34:1 (2002-03), pp.107-125.
- ID., *Why Hegel's Concept is Not the Essence of Things*, in *Hegel's Theory of the Subject*, ed. by D.G. Carlson, Palgrave, London, 2005, pp.19-29.
- ID., *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth, and History*, Wiley-Blackwell, 2005².
- ID., *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006.
- ID., *Hegel's Phenomenology of Spirit, A Reader's Guide*, Bloomsbury Academic, London-New York, 2013.
- HYPOLITE J., *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Vrin, Paris, 1953.
- INWOOD M., *Hegel*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1983.
- JAESCHKE W., *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in "The Independent Journal of Philosophy", 3, 1979, pp.23-37.
- ID., *Absolute Idee-Absolute Subjektivität*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35, (1981), pp. 385-416.
- KOLB D., *The Critique of Pure Modernity*, University of Chicago Press, 1986.
- ID., *Modernity's Self-Justification: The Thought of Robert B. Pippin*, in *The Owl of Minerva*, 30 (1999), pp.253-275.
- ID., *The Necessities of Hegel's Logic*, in *Hegel and the Analytic Tradition*, ed. by A. Nuzzo, Continuum, London-New York, 2010, pp.40-60.
- KOW P., *Hegel, Kolb and Flay: Foundationalism or Anti-foundationalism?*, "International Philosophical Quarterly", XXXIII, (1993), pp.203-218.
- KREINES J., *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, *Philosophy Compass* 1/5 (2006), pp. 466–480.

- ID., *Metaphysics Without Pre-Critical Monism: Hegel on Lower-Level Natural Kinds and the Structure of Reality*, "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", 57/58 (2008), pp.48-70.
- ID., *Learning From Hegel What Philosophy Is All About: For the Metaphysics of Reason and against the Priority of Semantics*, "Verifiche", 41, (2012), pp.129-173.
- LAU C-F., *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, Fink Verlag, München, 2004.
- ID., *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, in *Hegel and Language*, ed. by J.Surber, State University of New York Press, 2006, pp.54-74.
- LIVIERI P., *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, 2012.
- LONGUENESSE B., *Hegel and the Critique of Metaphysics*, transl. by Nicole J.Simek, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- ID., *Hegel on Kant on Judgment*, in *Hegel and the Critique of Metaphysics*, (2007), pp.192-217.
- LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Milano, Guerini Associati, 1998.
- MAKER W., *Philosophy Without Foundations*, State University of New York Press, 1994.
- MALABOU C., *The Future of Hegel*, Routledge, London-New York, 2005.
- MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1989, in part. pp.1-220.
- NUZZO A., *Logica e sistema nell'idea hegeliana della filosofia*, Pantograf, Genova, 1992, in part. pp. 136-142; pp.300-330.
- ID., *Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie*, in *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, hrsg.von H.C.Lucas, B.Tuschling, U.Vogel, Frommann-Holzboog, 2004, pp.459-480.
- ID., *History, Memory and Justice*, Palgrave, London, 2012.
- ORSINI F., *Review of Gabriel's Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*, "Verifiche", XLI, (2012), pp.275-282.

- ID., Recensione di Brinkmann, *Idealism Without Limits* (2010), per il sito *Universa* (rivista di recensioni on-line del corso di dottorato in filosofia dell'Università di Padova), <http://universa.filosofia.unipd.it/index.php/Universa/article/view/156/149>
- ID., Recensione di Trisokkas, *Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment*, (2012), per il sito *Universa*, <http://universa.filosofia.unipd.it/index.php/Universa/article/view/230/237>
- PEPERZAK A., *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1987 (trad.it. *Autoconoscenza dell'assoluto: Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli, 1988).
- ID., *Modern Freedom*, Kluwer Publisher, 2001.
- PINKARD T., *The Logic of Hegel's Logic*, "The Journal of the History of Philosophy", 17, (1979), pp.417-435.
- ID., *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- ID., *How Kantian was Hegel?*, "Review of Metaphysics", 43, (1990), pp.831-838.
- PIPPIN R., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge University Press, 1989.
- ID., *Hegel and Category Theory*, "Review of Metaphysics", 43, (1990), pp.839-848
- ID., *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Wiley-Blackwell, (1991, 1999²).
- ID., *Idealism as Modernism*, Cambridge University Press, 1997.
- ID., *A Response to David Kolb*, in "The Owl of Minerva", 30 (1999), pp.277-286.
- ID., *Brandom's Hegel*, in "European Journal of Philosophy", 13 (2005), pp. 381–408.
- PUNTEL L.B., *Darstellung, Methode, und Struktur*, "Hegel-Studien", Beiheft 10, Bouvier, Bonn, 1973.
- QUANTE M., *Absolutes Denken: Neuere Interpretationen der Hegelschen Logik*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 50 (1996), pp.624-640.
- ROSEN M., *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- REDDING P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 2007, in part. pp.223-236.

- ID., *Continental Idealism*, Routledge, London New York, 2009.
- RIEDEL M., *Theorie und Denken im Denken Hegels*, Kohlhammer, 1965.
- ID., *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, 1982².
- ROCKMORE T., *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- ID., *Foundationalism and Hegelian Logic*, "The Owl of Minerva", 21, (1989), pp.41-50.
- ID., *Hegel, German Idealism, and Antifoundationalism*, in *Antifoundationalism Old and New*, ed. by T.Rockmore and J.Singer, (1992), pp.105-125.
- ROHS P., *Form und Grund*, in *Hegel-Studien, Beiheft 6*, Bouvier Verlag, Bonn, 1969.
- SIEP L. *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, "Inquiry", 34 (1991), pp. 63–76.
- STERN R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge, London-New York, 1990.
- ID., *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, London-New York, 2009.
- TAYLOR C. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- THEUNISSEN M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.Main, 1980.
- TRISOKKAS I., *Pyrrhonian Skepticism and Hegel's Theory of Judgment, A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Brill, 2012.
- ID., *Truth, Judgment, and Speculative Logic*, Review of Lau's *Hegels Urteilkritik* (2004) in "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, 57-58, (2008), pp.154-172.
- WARTENBERG T., "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality", in *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. by F. Beiser, Cambridge University Press, 1992, pp. 102–29.
- WESTPHAL K. R., *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- ID., *Hegel, Idealism, and Robert Pippin*, "International Philosophical Quarterly", 33/3 (1993), pp.363-372.
- ID., "Hegel's Epistemology? Reflections on some Recent Expositions", "Clio", 28/3 (1999), pp.303-324.
- WINFIELD R.D., *Conceiving Reality Without Foundations: Hegel's Neglected Strategy for Realphilosophie*, in "The Owl of Minerva", 15, (1984), pp.183-198.

ID., *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, Columbia University Press, 1989.

ID., *Objectivity in Logic and Nature*, "The Owl of Minerva", 34 (2002-03), pp.77-89.

ID., *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

Altri testi

AA.VV. *Storia dell'ontologia*, a cura di M.Ferraris, Bompiani, Milano, 2008.

AA.VV., *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. by D.M. Levin, University of California Press, 1993.

AGAMBEN G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, 2006.

BARALE M., *Argomenti per un'ontologia filosofica non subalterna all'uno o all'altro di saperi diversi*, *Giornale di Metafisica*, XXIX (2007), pp.345-360.

BERTI E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977, ristampato nel 2004.

ID., *Teoria e prassi da Aristotele a Marx e...ritorno*, "Fenomenologia e società", 1, 1978, pp.277-289.

ID., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, 2006.

BRANDON R., *Between Saying and Doing*, Oxford University Press, London-New York, 2008, pp.201-235.

COCCHIARELLA N., *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Springer, Dordrecht-New York, 2007.

COURTINE J.F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1990.

CROWELL S.G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston, 2001.

D'AGOSTINI F., *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su 'ontologia' e 'metafisica'*, in "Aut-aut", 310-311, (2002), pp. 144-180.

ID., *Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche*, in: "Teoria", 22 (2002), pp.43-92.

DE BEISTEGUI M., *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, 2010, in part. pp.8-18.

DELLA ROCCA M., *Spinoza*, Routledge, New York, 2008.

- FALKENSTEIN L., *The Great Light of 1769 – A Humeian Awakening? Comments on Lothar Kreimendahl's account of Hume's Influence on Kant*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 77, (1995), pp.63-79.
- FORSTER M.N., *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, 2008.
- FRANK M., *What is Neostructuralism?*, transl. by S.Wilke and R.Gray, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- FRANKS P., *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*, Harvard University Press, 2005.
- FREUNDLIEB D., *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The Return to Subjectivity*, Ashgate, 2003, pp.70-124.
- GABRIEL M., *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Alber Verlag, München, 2008.
- ID., *Antike und Moderne Skepsis*, Junius Verlag, Hamburg, 2008.
- GAUKROGER S., *Cartesian Logic. An Essay on Descartes' Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- GLOCK H.J., *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge University Press, 2003
- GUEROULT M., *Spinoza, Dieu, (Ethique I)*, Aubier, 1968.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, GA (=Gesamtausgabe), Band 2, hrsg. von F.-W. von Hermann, V.Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.
- ID., *Wegmarken*, GA, Band 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.
- ID., *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, GA, Band 11, hrsg. von P.Jaeger, 1997.
- HONNEFELDER L., *Scientia transcendens, Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- JOYCE R., *Cartesian Memory*, "Journal of the History of Philosophy", 35, (1997), pp.375-393.
- LEE R., *The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as Causa sui*, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume 3, ed. D. Garber, S.Nadler, 2006, pp. 91-118.

- LIN M., *Spinoza's Metaphysics of Desire: The Demonstration of IIP6*, "Archiv für die Geschichte der Philosophie", 86, (2004), pp.21-55.
- LONGUENESSE B., *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, 1998.
- ID., *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- LOWE E.J., *The Four-Category Ontology, A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford University Press, London-New York, 2006.
- MACHEREY P., *Hegel or Spinoza*, transl. by Susan M. Ruddick, Minnesota University Press, Minneapolis, 2008.
- MELAMED Y., *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, "Journal of the History of Philosophy", 42, (2004), pp.67-96.
- ID., *Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication*, "Philosophy and Phenomenological Research", LXXVIII, (2009), pp.17-82.
- ID., *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, "Journal of the History of Philosophy", 44, (2010), pp.77-92.
- ID., "Omnis determinatio est negatio" – *Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in *Spinoza and German Idealism*, ed.by E.Förster and Y.Melamed, Cambridge University Press, 2012, pp.175-196.
- ID., *Spinoza on Inherence, Causation, and Conception*, "Journal of the History of Philosophy", 50, (2012), pp. 365-386.
- MOORE A., *The Evolution of Modern Metaphysics*, Cambridge University Press, 2013.
- PARKINSON G.H.R., *Philosophy and Logic*, in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. by N.Jolley, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 199-223.
- POSER H., *Zum Verhältnis von Beobachtung un Theorie bei Descartes, Spinoza und Leibniz*, in *Studia Leibnitiana, Sonderheft 9*, (1981), pp.114-146.
- PUNTEL L.B., *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, transl. by and in collaboration with A.White, Pennsylvania University Press, 2008.
- ID., *Metaphysics: A Traditional Mainstay of Philosophy in Need of Radical Rethinking*, in "Review of Metaphysics", 65, (2011), pp.299-319.
- RESCHER N., *Conceptual Idealism*, Oxford-Blackwell, 1973.

- ID., *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, University of Pittsburgh Press, 2000.
- ROCKMORE T., *On Foundationalism: A Strategy For Metaphysical Realism*, 2004.
- SPINOZA B., *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.
- STERN R., *Transcendental Arguments and Skepticism. Answering the Question of Justification*, Oxford University Press, London-New York, 2004.
- VAN INWAGEN P., *Meta-ontology*, "Erkenntnis", 48 (1998), pp.233-250.
- VAN INWAGEN P., *Metaphysics*, 2009³, Westview Press, USA.
- VINCO R., *Unterwegs zur ontologischen Wahrheit, Hegelsche Elemente in der Fundamentalontologie Heideggers in Bezug auf das Thema 'Wahrheit'*, Koenigshausen & Neuman, Würzburg, 2008.
- WILLASCHEK M., *Der mentale Zugang zur Welt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 2003.
- WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, ed. by E. Anscombe and R.Rhees, Blackwell, 1953.

Indice

Introduzione: Hegel e il problema della metafisica	p.5
1.Introduzioni ‘antiche’ e ‘moderne’	p.5
2.Tre questioni orientative	p.8
3.Rilevanza attuale della filosofia di Hegel	p.14
4.Corso dell’argomento	p.18
5.Tre classificazioni per uno <i>status quaestionis</i>	p.19
5.1 Considerazioni preliminari	p.19
5.2 ‘Trascendentale’ versus ‘Metafisico’	p.22
5.2.1 L’interpretazione trascendentale di Pippin	p.22
5.2.2 Brinkmann e l’idea di un’ontologia trascendentale	p.27
5.3 ‘Fondazionalismo’ versus ‘Non-fondazionalismo’	p.30
5.3.1 L’argomento ‘non-fondazionale’ di Winfield	p.30
5.3.2 La critica dell’ ‘anti-fondazionalismo’: l’argomento di Maker	p.35
5.4 ‘Ontologia’ versus ‘Metafisica’?	p.37
5.5 Lo Hegel metafisico di Houlgate	p.44
5.6 Alcuni rilievi critici intorno all’interpretazione di Houlgate	p.50
Prima parte	p.57
Capitolo primo: la <i>Voraussetzungslosigkeit</i> della filosofia	p.57
I.1 Il problema di porre problemi	p.57
I.2 Sui molteplici significati di ‘problema’	p.59
I.3 Il ruolo dello scetticismo nella motivazione della filosofia speculativa	p.67
I.3.1. Scetticismo antico e scetticismo moderno	p.67
I.3.2. La critica di Hegel al rapporto di Kant con lo scetticismo	p.70
I.3.2.a. Kant e lo scetticismo dello ‘schermo rappresentativo’	p.71
I.3.2.b. Kant e lo scetticismo humeano	p.79
I.3.2.c. Kant e lo scetticismo pirroniano	p.83
I.3.3. Tre forme di ‘scetticismo post-kantiano’	p.87
Capitolo secondo: La motivazione come punto di partenza del filosofo	p.98
II.1 Motivazione e forme del domandare	p.98

II.2 La domanda come messa in forma riflessiva della motivazione	p.104
II.3. Sulla genesi della domanda: l'atto libero di decidersi a filosofare	p.107
II.4. Atto libero e storicità dello spirito	p.118
II.5 Atto libero e riflessione (<i>Nachdenken</i>)	p.121
II.6 Il <i>Nachdenken</i> e il suo altro	p.124
II.7 Se scetticismo e motivazione siano uno e lo stesso	p.131
Capitolo terzo: La posizione del problema ontologico	p.134
III.1 Presupposizioni soggettive, oggettive, soggettivo-oggettive	p.134
III.2 La posizione del problema ontologico	p.154
III.3 Come interpretare il problema ontologico nella <i>Scienza della logica</i> ?	p.171
Seconda parte	p.187
Capitolo quarto:	
Concezione 'tradizionale' e concezione 'idealista' del pensare	p.187
IV.1 La concezione 'tradizionale' del pensare	p.187
IV.2 La concezione 'idealista' del pensare	p.192
Capitolo quinto:	
Il concetto di processo. Hegel e Aristotele a confronto	p.206
V.1 Il processo nel suo rapporto col fine	p.206
V.2 Il processo nel suo rapporto col tempo	p.209
V.3 Il processo e la triplice distinzione delle attività umane	p.212
Capitolo sesto:	
Il metodo di un'ontologia libera da presupposizioni	p.225
VI.1 Per una concezione non 'metodologica' del metodo	p.225
VI.2 Le presupposizioni dell'ontologia dogmatica	p.230
VI.3 Le domande del metodo di un'ontologia libera da presupposizioni	p.236
VI.4 Prima domanda del metodo: Perché cominciare col puro essere?	p.240
VI.5 Sette domande sul legame tra astrazione e <i>Voraussetzungslosigkeit</i>	p.256

Capitolo settimo:

Seconda domanda del metodo: Come avanzare 'oltre' il puro essere? p.281

VII.1 Avanzamento come problematizzazione immanente p.281

VII.2 Struttura e trasformazione della forma dell'immediatezza p.292

VII.3 Terza domanda del metodo: Come si compie il significato dell'essere?
p.311

VII.4 Quattro domande sul senso dell'avanzamento logico p.315

Conclusione: La trasformazione del concetto di sostanza p.346

1. Chiarimento sul 'cammino ontologico' della *Scienza della logica* p.346

2. Commento della sezione 'Il rapporto della sostanzialità' p.357

3. La sostanza come concetto 'in corso di svolgimento' p.383

4. Uno sguardo retrospettivo p.384

Nota bibliografica p.389

Indice p.400

