



TESI DI PERFEZIONAMENTO IN DISCIPLINE FILOSOFICHE

CICLO ACCADEMICO 2009/2012

**ONTOLOGIA E SAPERE IN HEGEL**

**SULLA GENESI DEL CONCETTO NEL SISTEMA HEGELIANO**

RELATORE: CHIAR.MO PROF. ALFREDO FERRARIN

CANDIDATA: ELISA MAGRÌ

PISA, 22 GENNAIO 2013

## INDICE GENERALE

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI E TRADUZIONI.....	5
INTRODUZIONE: CATEGORIE LOGICHE E ATTIVITÀ DI PENSIERO.....	8
§ 1. Aspetti dell'interpretazione ontologica delle categorie hegeliane.....	11
§ 2. Le categorie come movimento di pensiero.....	22
§ 3. Dalla teoria dello spazio logico al dominio dei domini.....	28
§ 4. Punti di partenza del presente lavoro.....	33
 <b>PRIMA PARTE</b>	
 <b>1. AUTO-AFFEZIONE E CAUSALITÀ.....</b>	
§ 1.1. Sintesi a priori e <i>Bestimmung</i> .....	46
§ 1.2 Causalità, reciprocità, sostanzialità.....	56
§ 1.3 La nozione di passività nella <i>Realphilosophie</i> (1803-4).....	65
§ 1.4 Passività senza movimento: la <i>Logica reflexionis</i> .....	71
§ 1.5 Causalità ed auto-riferimento nella <i>Realphilosophie</i> (1805-6).....	78
 <b>2. MEMORIA, LAVORO E RICONOSCIMENTO</b>	
§ 2.1 La scoperta della differenza del pensiero da se stesso.....	89
§ 2.2 Auto-riferimento e lavoro.....	98
§ 2.3 Fenomenologia e logica.....	116
§ 2.4 Dalla <i>Fenomenologia</i> alla Filosofia dello spirito soggettivo.....	124
 <b>3. L'ARCHITETTONICA DELLA LOGICA PURA.....</b>	
§ 3.1 Unità processuale e coerenza della logica oggettiva .....	131
§ 3.2 Il significato ontologico della logica oggettiva.....	140
§ 3.3 Alterità e negazione nella logica oggettiva.....	146
§ 3.4 <i>Übergang</i> e <i>Zurückgehen</i> : il riconoscimento nella WdL.....	153

## SECONDA PARTE

<b>4. LA DEDUZIONE ONTOLOGICA DELLE CATEGORIE.....</b>	
§ 4.1 L'essere o “il sistema a più entrate” .....	160
§ 4.2 «Dal concetto alla parola».....	174
§ 4.3 Dispersione e limite: la logica della qualità.....	182
§ 4.4. Finitezza e mancanza di senso: la logica della quantità.....	192
§ 4.5 Il trapasso dell'idealità nella realtà: la misura.....	201
<b>5. LA DEDUZIONE DELL'AUTOCOSCIENZA PURA .....</b>	
§ 5.1. La <i>Reflexion</i> hegeliana fra Fichte e Kant.....	208
§ 5.2 Sdoppiamento e opacità: la logica della parvenza.....	218
§ 5.3 Il mondo rovesciato, ovvero la logica dell'apparenza.....	231
§ 5.4 Causalità e memoria logica: l'assoluto.....	240
§ 5.5. Ontologia, autocoscienza, intersoggettività.....	255
<b>6. L'ISTINTO LOGICO DELLO SPIRITO TEORETICO</b>	
§ 6.1 Unità teleologica e pluralità cognitiva del <i>Geist</i> .....	265
§ 6.2 Contro lo psicologismo.....	271
§ 6.3 L'essere presso di sé nell'altro: abitudine, lavoro, memoria.....	275
§ 6.4 Il senso ultimo del “conosci te stesso” come “diventa ciò che sei” .....	288
BIBLIOGRAFIA.....	291



LISTA DELLE ABBREVIAZIONI E TRADUZIONI

EDIZIONI DI RIFERIMENTO

**GW** = *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968-

JSE I = *Jenaer Systementwürfe I*, herausgegeben von K. Düsing und H. Kimmerle (GW 6)

JSE II = *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* 1804/5, herausgegeben von R. P. Horstmann und J. H. Trede (GW7)

JSE III = *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* 1805/6, herausgegeben von R. P. Horstmann und J. H. Trede (GW 8)

WdL A = *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* 1812/13, herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke (GW 11)

Enz. A = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1817, unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil; herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch (GW 13)

Enz. B = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1827, herausgegeben von W. Bonsiepen and H. C. Lucas (GW 19)

Enz. C = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1830, herausgegeben von F. Nicolin and O. Pöggeler (GW 20)

**W** = *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer and K. M. Michel, eds., Frankfurt a. M. 1969-71

PhG = *Phänomenologie des Geistes* 1807 (W 3)

WdL I / II = *Wissenschaft der Logik I /II* 1832 (W 5-6)

VGPh = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (W 18–20)

**V = Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,**  
Hamburg 1983-

VLM = *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*, mitgeschrieben von F. A. Good/hrsrg. von Karen Gloy unter Mitarbeit von Manuel Bachmann, Reinhard Heckmann und Rainer Lambrecht, in *Vorlesungen; [Band 11](#)*, Hamburg 1992

VPS = *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*, herausgegeben von F. Hesse und B. Tuschling, in *Vorlesungen*, Band 13, Hamburg 1994

Reden = *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816*, hrsrg vn J. Hoffmeister

Briefe = *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1952-60

#### TRADUZIONI DI RIFERIMENTO

*Filosofia dello spirito jenese*, traduzione a cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984 (raccolte testi del 1803-4 e del 1804-5)

*Logica e metafisica di Jena (1804-5)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Trento 1982

*Scienza della logica*, traduzione di A. Moni rivista da C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari 2008

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione di B. Croce con un'introduzione di C. Cesa, Roma-Bari 2002

*Fenomenologia dello spirito*, traduzione di E. De Negri, Firenze 1960

*Prefazione alla Fenomenologia*, traduzione di E. De Negri, in *I principî*, Firenze 1997, pp. 75-150

*Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo, Berlino. Semestre invernale 1827/28, secondo il manoscritto di J. E. Erdmann, aggiunte trascritte da F. Walter, a cura di R. Bonito Oliva, Milano 2000*

## INTRODUZIONE

### CATEGORIE LOGICHE E ATTIVITÀ DI PENSIERO

L'idealismo, per opposto che sia al realismo e per inaccettabile che sia nei suoi risultati, vanta un primato fondamentale, sempre però che non si mistifichi in idealismo psicologico. Quando l'idealismo osserva che l'essere e la realtà esistono solo «nella coscienza», esso esprime in tal modo il principio che l'essere non può essere spiegato mediante l'ente. Ma, poiché non chiarisce ontologicamente questa comprensione dell'essere, come sia possibile e come appartenga alla costituzione dell'essere dell'esserci, l'idealismo costruisce nel suo vuoto la sua interpretazione della realtà. Affermare che l'essere non è spiegabile mediante l'ente e che la realtà è possibile solo nella comprensione dell'essere, non esonera dalla determinazione dell'essere della coscienza, dalla *res cogitans* stessa.

(...)Se il termine idealismo sta a significare che l'essere non è esplicabile mediante l'ente, ma che, rispetto ad ogni ente, è il “trascendentale”, allora nell'idealismo è riposta l'unica possibilità adeguata ad una problematica filosofica. Ma in tal caso Aristotele è non meno idealista di Kant<sup>1</sup>.

Si potrebbe prendere le mosse da *Essere e tempo*, se si volesse tentare la strada di una sintesi dei contrasti interpretativi relativi alla *Scienza della Logica* (d'ora in poi, semplicemente: WdL) negli ultimi decenni. Non perché Heidegger abbia fornito gli strumenti per una comprensione adeguata della filosofia hegeliana, ma perché, al contrario, ha posto le premesse delle successive divergenze ermeneutiche. Quando Heidegger, nella citazione che ho riportato, si riferisce alla posizione idealistica in generale (incluso, evidentemente, in essa anche l'idealismo classico tedesco), egli nota due aspetti: (1) l'irriducibilità dell'idealismo al realismo e (2) la necessità di una spiegazione *ontologica* della coscienza.

L'idealismo, inteso come teoria che assegni alla razionalità o alla coscienza la determinazione della realtà, diverge dal realismo perché contravviene al requisito dell'indipendenza dell'oggetto o degli stati di cose dal pensiero. D'altra parte secondo Heidegger l'idealismo non è banale ed è da distinguere dall'idealismo psicologico qualora sia in grado di tematizzare ontologicamente la coscienza. Se la giustificazione dell'essere non deve essere ridotta alla realtà di ciò che si trova nel mondo come ente determinato, ma dipende invece dalla

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2: 275; trad. it.: 258.

comprensione o dalla capacità teoretica del soggetto, allora – argomenta Heidegger- bisogna integrare la coscienza nello sfondo ontologico dell'essere, altrimenti l'idealismo significherebbe soltanto la riduzione di ogni ente al soggetto. In altri termini, il “vero” idealismo dovrebbe essere in grado di fondare l'essere in base a principi ontologici, senza ricorrere al potere unificante della coscienza teoretica, pena la ricaduta nelle istanze del più triviale idealismo psicologico. La via trascendentale cui Heidegger fa riferimento non è, quindi, quella kantiana, ma quella ontologica che assicura l'indipendenza dell'essere dall'ente. La possibilità dell'idealismo di rappresentare una posizione realista è così rimessa non nella capacità del pensiero di essere adeguato alla realtà, in quanto ad essa identico, bensì nell'irriducibilità dell'essere alla coscienza. A questo si ricollega, peraltro, la critica heideggeriana alla conoscenza psicologica e la tesi del giudizio come contenuto ideale e non psichico, poiché solo del primo si può dire che «è vero». Non è difficile ravvisare nella distinzione netta che Heidegger istituisce fra processo psichico e contenuto logico un'eco della polemica husserliana e heideggeriana verso lo psicologismo che tanta risonanza avrà nella logica e nella filosofia del Novecento<sup>2</sup>.

Quel che mi preme notare è che le tesi avanzate da Heidegger in *Essere e tempo* hanno in larga parte condizionato il dibattito su idealismo e realismo a proposito della filosofia hegeliana nel mondo tedesco e anglosassone degli ultimi decenni. Spiegare in quale senso l'idealismo hegeliano sia una forma di realismo ed in cosa differisca da un idealismo psicologico ha significato, in molti casi, opporre fra loro logica e *Realphilosophie* e queste ultime, a loro volta, alla filosofia trascendentale. Il risultato di tale tendenza, reso evidente dal più recente ed animato dibattito relativo alle interpretazioni in chiave pragmatica ed anti-naturalistica della filosofia hegeliana, è stata la perdita di interesse per la funzione sistematica del pensiero, istanza solitamente sostituita dal prevalere di questioni più isolate e ristrette, come la questione

---

<sup>2</sup> A proposito dei limiti dell'interpretazione di Heidegger dell'idealismo tedesco, con particolare riferimento alla riduzione della metafisica in ontologia, si veda: D. CARR (1999).

del riferimento, dell'inferenza e della normatività<sup>3</sup>. Più profondamente sviluppare tali questioni nella logica hegeliana ha comportato la rinuncia ad interrogare la *processualità* del pensiero (il costante “movimento” delle categorie) in relazione al problema del significato del pensiero puro. D'accordo con Kant Hegel sostiene che nella logica non si può separare l'oggetto dall'essenza della ragione o dell'intelletto e che un'autentica logica debba indagare i concetti nel loro puro uso. Contro Kant, però, Hegel non ritiene che le regole di tale uso possano essere considerate separatamente dall'attività di pensiero che le genera.

Il sistema hegeliano è la totalità delle forme sotto cui si manifesta il concetto; di queste forme la logica rappresenta la scienza che espone il movimento puro del razionale, considerato non semplicemente come modalità astratta dei rapporti di pensiero, bensì come metodo per l'intelligibilità di tutte le forme dell'essere. Non si tratta, però, dell'intelligibilità epistemologica, che identifica il pensiero con una specifica dimensione cognitiva o con una facoltà del soggetto per studiarne l'interazione con la realtà, assumendo così l'eternità del pensiero rispetto al mondo. Si tratta, al contrario, di una intelligibilità eidetica, in quanto finalizzata alla deduzione ed adeguata determinazione di tutti i momenti che compongono lo sviluppo dell'essere in quanto natura e soggettività universale. Tenere conto di queste istanze (*processualità* ed *intelligibilità non epistemologica*) significa discostarsi dai filoni interpretativi più recenti ispirati al pragmatismo<sup>4</sup> o all'anti-naturalismo<sup>5</sup> per concentrarsi sulla funzione delle categorie e sul modalità della loro generazione. L'obiettivo è capire in base a quali argomenti la logica sia identificabile con l'ontologia, come quest'ultima si distingua

---

<sup>3</sup> Si veda a questo proposito la critica formulata da T. ROCKMORE (2005: 104-138; 139-156) a Brandom ed a McDowell. In particolare Rockmore difende un approccio epistemologico alla lettura di Hegel contro la riduzione del problema della conoscenza in chiave realista (McDowell) o semantica (Brandom). Sebbene Rockmore argomenti a favore di “cognitive relations”, che risultano inappropriate per la logica, ritengo tuttavia che egli abbia posto giustamente in risalto le difficoltà della riduzione della filosofia hegeliana ad una semantica. A proposito dell'interpretazione di Brandom si veda anche la critica di S. HOULGATE (2007).

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio: R. BRANDOM (2003).

<sup>5</sup> Si veda McDOWELL (1994; 2003).

dall'impianto trascendentale e in quale senso la logica differisca dalla *Realphilosophie*.

A tale scopo ritengo fondamentale ricapitolare, in via preliminare, i termini della discussione della logica hegeliana, mostrando gli aspetti inesplorati di alcune delle interpretazioni più significative avanzate sulla filosofia hegeliana, ma anche i motivi che meriterebbero di essere tenuti in considerazione come punti fermi. Pertanto quella che segue non vuole essere una ricostruzione dettagliata ed esaustiva di un dibattito tanto vasto quanto quanto complesso, bensì una panoramica generale utile ad identificare le coordinate ed i punti di riferimento che hanno orientato il presente lavoro. Mi soffermerò sui principali filoni interpretativi che si sono affermati nel dibattito filosofico sulla logica hegeliana seguendo il filo rosso dell'uniformità delle tesi presentate, piuttosto che attenermi alla presentazione cronologica degli interpreti.

### § 1. *Aspetti dell'interpretazione ontologica delle categorie hegeliane*

Parlare di ontologia a proposito della logica di Hegel è ormai usuale, al punto che è divenuto superfluo specificare i limiti di questa nozione in opposizione a quella di metafisica. In linea di massima l'opposizione fra ontologia e metafisica nel dibattito hegeliano verte sullo statuto delle categorie e più specificamente pone in questione se queste siano o meno istanze di enti reali. L'interpretazione in chiave ontologica esclude radicalmente tale possibilità, cercando di ricostruire un collegamento critico fra la logica hegeliana e la filosofia trascendentale. Un caso emblematico, in questo senso, è senz'altro quello di Klaus Hartmann, che nel suo fondamentale saggio del 1976, intitolato *Die ontologische Option*, avanza la necessità di intendere la logica come ricostruzione di una teoria delle categorie dell'essere. Quella di Hartmann è un'opzione ontologica-trascendentale, dichiarata

esplicitamente in contrasto con quella metafisica. Nell'appellarsi alla dimensione ontologica Hartmann rinvia brevemente all'originario significato aristotelico: «per Aristotele le categorie erano concetti, che appartenevano al dominio della filosofia prima, di una dimensione filosofica che tratta i principi presupposti in ogni singola scienza (o di ogni filosofia regionale). Le categorie sono intese allora in termini di principi generali dell'essere, così come di principi delle scienze regionali»<sup>6</sup>. Analogamente per Hegel le categorie sarebbero, a giudizio di Hartmann, concetti, di cui è possibile dimostrare l'unità, da esse sottintesa, dell'essere e del concetto. In altre parole, le categorie hegeliane sarebbero fondamenti della razionalità dell'essere e la categorialità sarebbe la cifra dell'intero sistema. Nello specifico la logica esporrebbe i principi della categorialità che caratterizza l'intero sistema, in contrapposizione alla categorialità relativa della natura e quella assoluta della filosofia dello spirito<sup>7</sup>. In particolare la categorialità della logica sarebbe caratterizzata da una progressione interna trans-sferica, tale che le categorie non si succedono semplicemente l'una all'altra, ma danno luogo ad un ordinamento generale di tipo verticale<sup>8</sup>. Se ciò fornisce un quadro architettonico del sistema hegeliano, nondimeno manca di spiegare il significato del rapporto logica-natura-spirito, ovvero non giustifica il metodo della deduzione categoriale e il motivo della sua necessità. Su tale punto Hartmann non si sofferma, così come non si sofferma sul significato della partizione fra logica oggettiva e soggettiva.

L'interpretazione di Hartmann ha avuto indubbiamente il vantaggio di mostrare in che modo il paradigma kantiano dell'applicazione della categoria alle rappresentazioni sia sostituito in Hegel dalla forma aristotelica del rapporto principio-principiato, in una prospettiva tanto ontologica quanto teoretico-trascendentale. Hegel avrebbe ampliato l'ambito tradizionale

<sup>6</sup> Cfr. K. HARTMANN (1976: 2): «Für Aristoteles waren Kategorien Begriffe, die der Ersten Philosophie angehörten, einer philosophischen Dimension, die Prinzipien behandelt, die in den Einzelwissenschaften (oder regionalen Philosophien) vorausgesetzt werden. Sie stehen also unter dem Gesichtspunkt, sowohl allgemeine Seinsprinzipien wie Prinzipien für regionale Wissenschaften zu sein».

<sup>7</sup> Cfr. K. HARTMANN (1976: 24).

<sup>8</sup> Cfr. K. HARTMANN (1976: 16).

dell'ontologia, estendendola all'ambito della natura e dello spirito. Secondo tale punto di vista Hegel rappresenta la via ontologica al paradigma aristotelico dell'essere, in contrapposizione a quello fenomenologico intrapreso in seguito da Brentano<sup>9</sup>. L'unità di essere e pensiero può essere infatti esplorata alla luce della moderna fenomenologia, mentre Hegel avrebbe scelto la via della risoluzione concettuale. Si tratta di un aspetto di un'estrema rilevanza per il presente lavoro, benché lo stesso Hartmann lo discuta in modo parentetico ed occasionale. In effetti lo studioso tedesco in nessun punto spiega *come* l'unità categoriale di essere e pensiero ricostruisca un fatto di portata trascendentale. Posto che la logica hegeliana è una ricostruzione dell'unità categoriale di essere e pensiero, *perché* Hegel adotterebbe la distinzione essere-essenza-concetto e in quale rapporto stanno tali suddivisioni con la svolta trascendentale, che pure Hartmann ammette nella WdL?

In un articolo del 1966, a tale proposito, Hartmann scriveva:

In Hegel the question is only whether we can find a suitable procedure to provide a guiding thread, an ordering, an architectonic, which lets us comprehend the real as principled by the ontological logic. Such an ordering would simply establish further relationships of principle and principiate (e. g. quantity as the principle of externality)<sup>10</sup>.

Tuttavia Hartmann non sviluppa oltre questa tesi metodologica e non argomenta estesamente il significato del rapporto esternalità/quantità in relazione, ad es., alla forma pura dell'intuizione. Perché, altrimenti, l'esternalità dovrebbe precedere l'interiorità dell'essenza? Qual è il principio che conduce, effettivamente, dall'essere all'essenza e da questa al concetto? È sufficiente parlare in Hegel di una forma oggettiva dell'apriori trascendentale, senza mostrare in che modo e perché tale forma conduca ad uno sviluppo a posteriori, come dovrebbe essere l'avanzamento della WdL secondo Hartmann?

Persino nella polemica con Findlay del 1957, sostenendo la via ontologica

---

<sup>9</sup> Cfr. K. HARTMANN (1973: 239).

<sup>10</sup> Cfr. K. HARTMANN (1966: 239).

in opposizione a quella metafisica, Hartmann argomenta a favore di «a philosophy devoid of existence claims and innocent of a reductionism opting for certain existences to the detriment of others. The only claim is that the categories granted for reconstruction be not empty or without instantiation»<sup>11</sup>. Ma, se l'unità sistematica della filosofia hegeliana preserva dal problema di ritrovare un'istanza per una forma, su cosa riposa la giustificazione dell'interna “tenuta” del sistema?

L'anti-realismo di Hartmann non risolve, quindi, le aporie generate dal metodo dialettico, anche se profila aspetti di grande rilevanza, come la conversione oggettiva da parte di Hegel della svolta trascendentale. È singolare che su quest'ultimo aspetto si siano in seguito concentrati soprattutto interpreti attivi negli Stati Uniti piuttosto che in Germania. Infatti nel mondo tedesco studiosi della statura di Henrich e Fulda hanno ripreso l'impianto anti-realista di Hartmann senza più valorizzare l'istanza trascendentale che vi era contenuta, per attingervi solo la rivendicazione di un'ontologia priva di “existence claims”. In particolare Henrich ha approfondito la struttura della doppia negazione hegeliana, individuando nella forma dell'auto-riferimento la specificità della progressione dialettica<sup>12</sup>; mentre Fulda ha dedicato numerosi studi alla trasformazione hegeliana della metafisica in un'ontologia non tradizionale. L'operazione di Fulda è stata, sostanzialmente, quella di privare l'ontologia hegeliana di un riferimento positivo alla filosofia trascendentale, assumendo piuttosto che la critica di Hegel a Kant non produca implicazioni per i contenuti della logica.

Secondo Fulda già Kant aveva assegnato all'ontologia un significato, al tempo stesso, ristretto alle possibilità dell'intelletto e generalizzato come *Fragstellung* a temi inaccessibili al soggetto. Hegel avrebbe fatto propria la possibilità di una generalizzazione della domanda ontologica kantiana e per questo motivo la filosofia hegeliana del pensare puro non si riferisce a ciò che è, ovvero agli oggetti del giudizio, ma a tutti i contenuti razionali che sono

---

<sup>11</sup> Cfr. K. HARTMANN (1957: 110).

<sup>12</sup> Si veda al riguardo il paragrafo 3.3 del presente lavoro.

propri del pensiero<sup>13</sup>. Da ciò discende ancora che la filosofia prima di Hegel non sia più, in senso proprio, un'ontologia e neppure un'analitica dell'intelletto umano, bensì un'auto-ricerca ed un'auto-conoscenza del pensiero nel suo elemento proprio. Al tempo stesso, secondo Fulda, la logica esercita nei riguardi delle altre discipline una funzione conoscitiva (*Erkenntnisfunktion*), senza però ricadere nella critica della ragione di tipo kantiano. Fulda esclude che tale funzione riduca la WdL alla stregua del formalismo logico o della semantica, dichiarando espressamente che ciò «in cui consiste la funzione conoscitiva di una logica del tipo hegeliano è naturalmente un'altra domanda»<sup>14</sup>. In quale modo la logica assolve un'istanza conoscitiva non solo in rapporto al puro pensiero, ma anche a quello “reale”, è questione che Fulda sembra affidare allo studio dei complessi rapporti fra introduzione al sistema e sistema<sup>15</sup>. Anche in quest'ultima ricerca, però, Fulda molto spesso lascia la questione al livello aporetico, ammettendo domande senza risposta. Pur evitando sempre di appiattare la logica sul versante formale-oggettivo, come su quello teoretico-soggettivo, la tesi di Fulda è piuttosto un invito ad indagare la teoria hegeliana a partire dall'insieme, dal quadro sistematico totale e non avanza istanze metodologiche definitive.

Fra gli interpreti hegeliani che hanno fatto propria la distinzione di Hartmann fra ontologia e metafisica senza penalizzare l'istanza trascendentale della WdL figura sicuramente Jaeschke, che in un saggio del 1993, curato in italiano da Angelica Nuzzo, ha fornito la seguente riformulazione del problema:

L'intenzione hegeliana di una fondazione della metafisica come scienza- pienamente giustificata e non internamente contraddetta, data l'insufficienza della critica kantiana alla metafisica- doveva perciò abbandonare i limiti di una teoria dell'io puro non a favore di una nuova ontologia, che avrebbe ripetuto l'errore della *metaphysica generalis* in forma più raffinata, ma di una teoria del pensiero oggettivo in cui le pretese unilaterali della

---

<sup>13</sup> Cfr. H. F. FULDA (1999: 468). Si veda anche FULDA (1973).

<sup>14</sup> Cfr. H. F. FULDA (1990: 472): «In neuen Versuchen der Ontologie ist dies weder durch Beschränkung aufs formale an Gegenständen noch durch Bindung an die moderne Semantik gewährleistet. Worin die Erkenntnisfunktion einer “Logik” vom Typus der hegelischen besteht, ist freilich eine andere Frage».

<sup>15</sup> Cfr. FULDA (1965; 1984).

teoria della soggettività e dell'ontologia fossero del pari superate. La questione della possibilità di una metafisica scientifica va posta così, precisamente, come problema della possibilità di una scienza del pensiero oggettivo. A questo riguardo non basta fornire una enumerazione completa delle determinazioni di pensiero, né fondare l'unità della soggettività attraverso uno svolgimento sistematico di esse, se non viene assicurato lo statuto ontologico di tali concetti<sup>16</sup>.

Jaeschke ha messo bene in evidenza la continuità Kant-Hegel dal punto di vista del progetto di una metafisica scientifica. In particolare egli ascrive a Hegel un'argomentazione sistematica della connessione di intelletto ed intuizione, ma su basi differenti da quelle kantiane. Lo statuto ontologico delle categorie deriverebbe proprio da tale connessione, in senso oggettivo, delle facoltà conoscitive, ma a proposito di ciò Jaeschke non si diffonde ulteriormente. La sua posizione, molto vicina a quella di Hartmann, tende a collegare la logica di Hegel con la prima critica kantiana senza, però, approfondire il *come* della transizione dalla logica trascendentale a quella oggettiva.

Sotto questo punto di vista l'interpretazione di Theunissen colpisce, per contrasto, per il modo radicale in cui questi ha analizzato la logica hegeliana in un quadro non corrispondentista, ma attento alla sfera dei processi in essa coinvolti. In un saggio del 1993 (all'interno della stessa antologia curata da Nuzzo) Theunissen scrive:

Dato che ogni discorso che verta sulla corrispondenza (non solo quello hegeliano) oscilla tra processo e risultato, con il richiamo a tale ambivalenza non si è detto ancora nulla del suo carattere specificamente "dialettico". Questo è però già riscontrabile nel fatto che in essa concetto e realtà si riferiscono l'uno all'altra: dialettica è così una tale corrispondenza di concetto e realtà. Il senso di questa "dialettica" si ricava qui dalla tradizione platonica: alla corrispondenza di concetto e realtà appartiene infatti in modo essenziale un momento dialogico. La realtà corrisponde al concetto in quanto, essendo posta qui sotto l'istanza del concetto, vi deve *corrispondere*: la corrispondenza dialettica è quindi dialogica perché in essa si deve corrispondere ad un'istanza. Il tratto dialogico connota anche il concetto del concetto in essa implicato, che indica sempre qualcosa come una «determinazione/destinazione» (*Bestimmung*) dell'intelletto (di cui tratta lo scritto omonimo di Fichte): la realtà è portata a corrispondere al concetto perché essa deve compiere la propria destinazione<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. W. JAESCHKE (1993: 46).

<sup>17</sup> M. THEUNISSEN (1993: 125).

In base a questa prospettiva Theunissen interpreta la logica hegeliana come una fenomenologia trascendentale in senso husserliano, intendendo il rapporto concetto/realtà nella WdL al pari di un processo di graduale compimento delle condizioni di perfetta *adaequatio* fra oggetto ed intelletto. Pur valorizzando la sfera processuale, Theunissen ricade tuttavia nel paradigma corrispondentista, in quanto non mette debitamente in rilievo una serie di aspetti. (1) Egli non si accorge di applicare all'intera WdL la metodologia propria soltanto della logica dell'essere, dal momento che la dimensione della determinazione come destinazione riguarda la sfera del *Dasein* e non certamente quella del *Begriff*. Nell'essenza e nel concetto la forma logica non è più quella del dover-essere di tipo orizzontale e transitivo, poiché la determinazione è specificata per mezzo dell'opposizione ad un altro relativo. In questo caso non sussiste nessun *Sollen*, ma una *Reflexion* che consente lo sdoppiamento interno dell'essere. (2) Inoltre, il concetto non compie la propria destinazione rispetto ad una realtà che gli sia altra ed opposta, ma il concetto è la realtà in quanto risultato del processo dialettico dell'essenza. (3) Di conseguenza Theunissen fraintende la dimensione stessa del concetto, intendendo erroneamente quest'ultimo come il potere di sottomettere a sé la realtà, invece che come principio e forma pura del sapere non immediato. Senza avvedersene Theunissen argomenta a favore di un modello corrispondentista nella WdL, mentre era proprio questa la tesi che in principio si era proposto di decostruire.

Forse è a cause di fraintendimenti come quelli di Theunissen che la maggior parte dei lettori ed interpreti di Hegel si guarda bene dall'individuare nella WdL istanze fenomenologico-conoscitive o dall'approfondire il nesso della logica oggettiva con la critica kantiana. Caratterizzare i processi interni alla WdL come qualcosa di più e di altro rispetto alla semplice unità di essere e pensiero, cercando in aggiunta di dare ragione del carattere delle diverse transizioni e della partizione generale dell'opera, è un problema che molti hanno preferito trascurare come irrilevante o semplicemente ritenuto

irrisolto da parte di Hegel<sup>18</sup>. In questo senso l'opposizione ontologia/metafisica, del tipo proposto da Hartmann, è servita meno a proporre metodologie positive di lettura, che a generare dualismi rimasti irrisolti.

Per contrasto, negli Stati Uniti, l'approccio anti-realista è stato sviluppato con esiti molto differenti, animando contrasti e dibattiti specificamente connessi alla funzione della filosofia trascendentale nel contesto della WdL. Mi riferisco, ad esempio, alle tesi di Pinkard e Pippin, due autori che hanno sostenuto la dimensione dell'a-priori nella logica hegeliana secondo differenti e quasi opposte strategie. Pinkard ha esplicitamente sostenuto una terza via rispetto alle interpretazioni di tipo metafisico e trascendentale/categoriale, in quanto egli intende la WdL anzitutto come filosofia speculativa. L'argomento speculativo è simile a quello trascendentale, in quanto si interroga sulla possibilità del pensiero in relazione a specifiche categorie, e tuttavia ne differisce perché non fornisce una soluzione unica e necessaria. Secondo Pinkard Hegel risponderebbe alla domanda «come è possibile pensare l'essere in modo vero?» non con un argomento metafisico, ovvero basandosi sull'esperienza dello spirito che si auto-conosce in un processo di graduale auto-determinazione, bensì ricostruendo i diversi ordini categoriali del

---

<sup>18</sup> Si veda ad esempio, nella medesima antologia curata da A. Nuzzo, il saggio di M. WOLFF (1993: 168-9): «Il problema filosofico che si presenta a questo punto e che Hegel, da quanto ne so, non si pone mai esplicitamente, è contenuto nella questione semantica seguente: come approdano tali concetti logici (le categorie) al loro significato? Hegel, di fronte a Kant, sottolinea solo che l'applicazione delle categorie logiche non può fornire il loro significato, in quanto concetti in sé completamente vuoti non sarebbero distinguibili, e pertanto nemmeno applicabili- un'osservazione corretta, ma non abbastanza esplicativa. (...)Kant parte dall'assunto che le categorie non sono ottenute dall'esperienza ma con essa. Hegel non ha negato tale rapporto all'esperienza, ma lo ha efficacemente occultato facendo sì che la logica non solo deducesse la validità delle categorie, ma fornisse anche il loro contenuto di significazione». Wolff applica così alla WdL la distinzione kantiana fra validità e significato, come se la WdL fosse tenuta a difendere la sola validità o possibilità logica delle categorie, mentre il significato sarebbe loro procurato dalla *Realphilosophie*; distinzione che Hegel "occulterebbe" nella WdL, generando l'indebita confusione fra validità formale e contenuto semantico. Così, da un lato, si ascrivono alla WdL intenti trascendentali che non le appartengono (come l'istanza della validità delle categorie, propria di Kant, che assume le rappresentazioni e le categorie come date, e non di Hegel, che muove dall'assoluto indeterminato come da ciò che dev'essere esplicito in se stesso e che perciò non occorre giustificare *de iure*); dall'altro la si accusa di non aver debitamente soddisfatto quelle stesse premesse che le sono estranee.

pensiero<sup>19</sup>. Più specificamente Pinkard applica, nella lettura della WdL, un paradigma costruttivista: dal suo punto di vista, Hegel costruirebbe tutte le nostre nozioni categoriali nei termini dei movimenti necessari ad evitare il sorgere delle contraddizioni ad un certo livello del discorso. Pinkard analizza così essere, essenza e concetto come differenti ricostruzioni categoriali di una strategia anti-fondazionalista, in cui il livello più immediato è vuoto di senso finché non è ricompreso da quello superiore.

Questa lettura ha il pregio di non trascurare le articolazioni interne della logica oggettiva, ma di svilupparle come base e fondamento dell'ipotesi interpretativa avanzata. Nell'analisi di Pinkard la logica è un'ontologia generale nella misura in cui rappresenta un trattamento delle determinazioni a priori dell'essere. La differenza fra Kant e Hegel dipenderebbe dal diverso valore che essi assegnano a quello che Pinkard chiama «principle of conceptuality»<sup>20</sup>. Si tratta del principio che rende possibile la costituzione del *framework* logico per la ricostruzione dell'intenzionalità della mente. A differenza di Kant, Hegel non confonderebbe il *framework* con la mente soggettiva, poiché di quest'ultima non si può dare giustificazione all'interno della logica. Nondimeno nella WdL il concetto sarebbe *intenzionalmente* il concetto dell'essere come pensiero *dell'oggetto*. In questo modo Pinkard ribadisce una tesi ormai condivisa, quella secondo cui la logica hegeliana è una ricostruzione oggettiva delle categorie sviluppate da Kant in modo soggettivo/trascendentale. Tuttavia egli non fornisce una giustificazione di come, esattamente, le categorie hegeliane riproducano in modo alternativo la logica trascendentale kantiana. La distinzione fra struttura e sovrastruttura, fra soggettivo ed oggettivo diventa molto spesso un paradigma ermeneutico che non dà risposta al significato di tale distinzione. Inoltre attribuire alla WdL un a-priori genera molte più controversie rispetto alle interpretazioni di Hartmann e Jaeschke. Se c'è costruttivismo nella WdL, allora ci sono anche dei processi e sono questi ultimi a dover essere esplicitamente caratterizzati nella

---

<sup>19</sup> Si veda T. PINKARD (1988: 15 sgg).

<sup>20</sup> Cfr. T. PINKARD (1979: 430).

specificità del loro svolgimento.

A questo proposito Pippin ha contestato a Pinkard di non aver debitamente tenuto conto della funzione della *Fenomenologia dello spirito* nello studio della WdL e di non aver affrontato in Hegel il problema kantiano del rapporto intuizione/concetto<sup>21</sup>. L'impostazione di Pippin è non costruttivista<sup>22</sup>, anzi, egli muove dall'idea che la stessa appercezione kantiana sia un fatto puramente riflessivo e non assegna alla partizione generale della WdL in logica oggettiva e soggettiva una particolare rilevanza, giudicando il percorso della WdL privo di soluzione di continuità. In particolare la logica dell'essere illustrerebbe la possibilità a priori dell'intuizione, dunque egli intende la logica hegeliana sulla falsariga di un'intenzionalità proiettata sul mondo<sup>23</sup>. Tuttavia, mentre Pinkard salvava la distinzione fra intenzionalità oggettiva ed intenzionalità soggettiva, questa medesima distinzione viene meno nella lettura di Pippin, il quale, conseguentemente, ascrive a Hegel una problematica distinzione fra intuizione e concetto in quanto valorizza in termini di atti soggettivi la funzione della logica oggettiva.

In breve tutte le interpretazioni anti-realiste fin qui brevemente richiamate rivelano la difficoltà di fondo di rendere ragione dell'unità oggettiva di essere e pensiero facendo a meno della spiegazione dei processi implicati dalle transizioni categoriali. Nello sforzo di non introdurre nella logica nessun elemento soggettivo/psichico/fenomenologico e di produrre una versione ontologica del pensiero (pena la riduzione all'idealismo psicologico paventata da Heidegger) questi interpreti hanno enfatizzato la funzione critica della WdL a scapito di quella positiva e processuale. Quel che, soprattutto, questi autori hanno escluso è l'idea che la logica hegeliana rappresenti l'auto-movimento di conoscenza del pensiero. Benché alcuni, come Fulda, abbiano sostenuto questa tesi a proposito del pensiero nel suo elemento proprio, essi hanno però evitato di ancorarla ad uno sfondo unitario

<sup>21</sup> Si veda R. PIPPIN (1990). A proposito del problematico rapporto fra intuizione e concetto, si veda anche la polemica Pippin-Wildenauer in R. PIPPIN (2005a).

<sup>22</sup> Si veda R. PIPPIN (1989).

<sup>23</sup> Su questo aspetto si veda, in particolare, L. SIEP (1991), che ha condotto un'accurata critica dell'interpretazione di Pippin.

di interpretazione della logica. D'altra parte due recenti interpreti hanno di recente proposto nuovi approcci per rinnovare il paradigma ermeneutico di tipo ontologico. Mi riferisco a De Boer e Brinkmann, i quali, hanno riaperto il dibattito sul realismo della logica hegeliana in termini decisamente originali. In particolare De Boer ha sostenuto la tesi di differenti “prospettive ontologiche” all'interno della WdL, ma senza valorizzare tanto in queste la continuità di un flusso di pensiero, quanto invece la critica alla tradizione metafisica<sup>24</sup>. Brinkmann, invece, nel suo ultimo saggio ha argomentato contro una lettura metafisica della logica in favore di un approccio «quasi-trascendentale»<sup>25</sup>. Già allievo di Hartmann, Brinkmann ha sostenuto che una lettura realista delle categorie hegeliane incontrerebbe le stesse aporie incontrate da Platone e Aristotele nel giustificare la possibilità dell'universale di inerire alle cose. Anche se Brinkmann non esplicita tali aporie, è chiaro che la sua interpretazione è orientata a giustificare un tipo di immanentismo radicalmente differente da quello classico, perché sorto come “reazione” al modello trascendentale kantiano. La lettura ontologica che egli propone mette, pertanto, in evidenza l'elemento a priori della logica, declinandolo, però, come una questione di intelligibilità contrapposta all'istanza della referenzialità. Hegel avrebbe elaborato nel suo sistema, attraverso il cammino che porta dalla *Fenomenologia* alla *Logica*, un metodo scientifico alternativo alla sintesi a priori perché non più basato sul dualismo kantiano di intuizione e concetto. Nella fattispecie nella dialettica hegeliana il contenuto dell'intuizione non crea problemi perché è escluso fin dall'origine dalla deduzione categoriale. La sequenza delle categorie regolata dalla negazione della negazione permetterebbe, quindi, a Hegel di evadere dalle difficoltà della filosofia trascendentale e di specificare il contenuto concettuale secondo il ritmo di immediatezza-opposizione-integrazione retrospettiva. In ultima analisi si tratta anche per Brinkmann, come già per Hartmann, di ricostruire le

<sup>24</sup> Si veda K. DE BOER (2010). Per una discussione della posizione di De Boer si veda *infra* § 3.3.

<sup>25</sup> Cfr. K. BRINKMANN (2011: 245). D'altra parte l'analisi di Brinkmann è molto attenta ed egli ammette pertanto che istanze di natura metafisica sarebbero rintracciabili nell'esposizione orale del sistema, ovvero nelle *Vorlesungen* e negli *Zusätze* dell'*Enciclopedia*. Cfr. BRINKMANN (2011: 249).

determinazioni a priori dell'esperienza, in modo da rendere quest'ultima intelligibile in un sistema coerente del sapere. Invece di interrogarsi sul modo in cui la realtà sarebbe costituita o istanziata dal pensiero, la logica hegeliana elaborerebbe una complessa traduzione delle rappresentazioni ordinarie in concetti<sup>26</sup>. Pertanto, rispetto a Hartmann, il lavoro di Brinkmann suggerisce una strada più precisa: la ricostruzione dell'a-priori è assegnata ad un lavoro di traduzione che pone specificamente in risalto la funzione del linguaggio, poiché l'immanenza del pensiero nella realtà è in ultima istanza consegnata al medium della lingua e al metodo della traduzione intra-sistematica del sapere. Ma in quale modo le categorie, che sono formazioni di senso mediate dalle rappresentazioni e dall'esperienza, possono conservare ancora uno statuto a priori? Le osservazioni su Brinkmann sulla trasformazione operata da Hegel del problema della forma concettuale nel problema del *metodo* dell'esplicazione del concetto<sup>27</sup> lasciano intendere che la traduzione delle rappresentazioni in concetti sia un fatto acquisito all'inizio della WdL, dal quale il pensiero procederebbe spontaneamente in direzione della propria determinazione, avventurandosi nel processo della generazione delle pure forme di pensiero. Ritengo che la traduzione delle rappresentazioni in concetti e dei concetti in determinazioni pure costituisca un aspetto essenziale che meriterebbe di essere approfondito prendendo in esame il modo in cui ciò concretamente avviene tanto livello sistematico quanto all'interno della WdL.

## § 2. *Le categorie come movimento di pensiero*

Su tutt'altro versante interpretativo (che si potrebbe definire realista),

---

<sup>26</sup> Cfr. K. BRINKMANN (2011: 234): «Rather than show how consciousness must constitute or construct reality or “nature” in accordance with universal and necessary rules, we should show how thinking is able to *reconstruct* the *a priori* determinations already existing in our experience and to bring these structures of intelligibility into a coherent system of *a priori* knowledge. This is Hegel’s program».

<sup>27</sup> Cfr. K. BRINKMANN (2011: 228-9).

Düsing è stato colui che ha fortemente sostenuto l'istanza di una soggettività logica nella WdL, dedicando numerosi saggi a questo tema. Dal punto di vista di Düsing non c'è uno iato assoluto fra fenomenologia e logica: «La *Fenomenologia* conduce come introduzione sistematica, secondo Hegel, alla caratterizzazione generale dell'auto-conoscenza dello spirito nella scienza: ma in quest'ultima si esibiscono i momenti del movimento dello spirito non più come distinte manifestazioni della coscienza, bensì, nella misura in cui la differenza di quella stessa coscienza è tornata indietro nel Sé, come concetti distinti e come il movimento organico in se stesso fondato dello spirito»<sup>28</sup>. Nella WdL le categorie sono quindi modi del riferimento intellettuale del Sé verso se stesso, ovvero sono modi dell'unità dello spirito nel pensiero di se stesso.

In particolare Düsing ha valorizzato la critica hegeliana all'io-penso all'interno della WdL, mostrando in che modo Hegel accolga specifici motivi kantiani nel contesto della teoria della soggettività pura. In tal caso non si tratta di supporre un io psicologico o soggettivo nella scienza del pensiero puro, poiché, nel pensiero che pensa se stesso, non occorre che l'io si ponga sempre di fronte a se stesso. Al contrario «vi sono determinazioni meno complesse che precedono l'auto-riferimento del pensiero; le determinazioni ontologiche in sé semplici sviluppano in se stesse, con crescente complessità ed arricchimento di contenuto, delle relazioni che vengono a loro volta sviluppate fino all'auto-riferimento pensante. Un tale auto-riferimento risulta quindi non un auto-riferimento pensante in questo stesso senso, ma da più semplici determinazioni dell'essere e dell'essenza e dal loro nesso»<sup>29</sup>. Le categorie della logica oggettiva non sono intese semplicemente come principi dell'essere e fondamenti di ontologie regionale, al modo teorizzato da Hartmann, bensì come stadi unitari di un medesimo svolgimento, quello della

---

<sup>28</sup> Cfr. K. DÜSING (1976: 206): «Die Phänomenologie führt als systematische Einleitung nach Hegel bis zur allgemeinen Charakterisierung der Selbsterkenntnis des Geistes in der Wissenschaft: in dieser aber stellen sich "die Momente seiner Bewegung" nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseins dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben».

<sup>29</sup> Cfr. K. DÜSING (1988: 63). Ma si veda anche: DÜSING (1976; 1979; 1988; 1991; 1992; 1997b).

soggettività pura che pensa se stessa, benché mai al modo di una sostanza spirituale o di un'universalità concreta.

Benché la tesi del pensiero che pensa se stesso sia specifico riferimento al *nous* aristotelico e Düsing stesso abbia indagato le matrici classiche del pensiero hegeliano, egli ha privilegiato in modo particolare la corrispondenza fra Hegel e Platone in alcuni saggi volti ad approfondire il significato metafisico e non predicativo della contraddizione hegeliana<sup>30</sup>. Quella individuata da Düsing nella filosofia di Hegel è sostanzialmente una metafisica della soggettività priva di ricadute sul lato onto-teologico o mistico. La soggettività indagata da Düsing è infatti un principio di razionalità immanente alla realtà di chiara matrice spinoziana<sup>31</sup> e non mistica. Proprio il privilegiamento di tale principio ha, tuttavia, indotto lo studioso a trascurare le interrelazioni del sistema hegeliano, al punto che egli riafferma la tesi di una soggettività persino là dove sarebbe forse opportuno mettere in rilievo aspetti differenti, se non opposti, a quelli della pura soggettività<sup>32</sup>.

Il limite di quest'interpretazione è quello di intendere l'intera logica come il sistema delle determinazioni di una soggettività che pensa se stessa, piuttosto che riferire lo sviluppo delle categorie all'elaborazione di un sistema del sapere puro. Nell'indagine svolta da Düsing la logica oggettiva tratta delle categorie come delle pure forme che esprimono l'unità dello spirito nel pensiero di se stesso, tuttavia prima della deduzione del concetto, la forma dello spirito autocosciente non è intelligibile nella WdL. In un certo senso, la logica oggettiva richiede di esercitare una *epoché* trascendentale al fine di rendere trasparente il movimento delle determinazioni di pensiero, le quali esprimono inizialmente il pensiero inconscio. Occorre, in altri termini, distinguere e specificare l'oggettività dalla soggettività, per non perdere di

---

<sup>30</sup> Si veda DÜSING (1980; 1984; 1997a; 2001; 2002b ).

<sup>31</sup> Cfr. ancora DÜSING (1991). Sul carattere non teologico della WdL si veda anche: A. WHITE (1983).

<sup>32</sup> Mi riferisco a DÜSING (1986), in cui si discute l'idea della vita nella WdL, concetto inteso dall'autore alla stregua di una «Vorform von Subjektivität», ovvero ricondotto alla nozione di soggettività universale auto-pensantesi, malgrado sia molto più vasta la complessità sottesa dal *Leben*. A proposito di ciò si vedano, ad esempio, L. ILLETTERATI (1995; 2005; 2010: 187-222); A. FERRARIN (1998; 2001: 201-234 ).

vista quella specifica passività che è preliminare alla genesi ed alla *Entwicklung* della ragione. Pertanto, la struttura di auto-riferimento del pensiero, che si manifesta già nell'essere per sé, non va intesa automaticamente come momento di mediazione e riconoscimento del pensiero con se stesso, ma come prima e fondamentale forma di organizzazione del pensiero astratto. Si tratta, dunque, di contestualizzare l'auto-riferimento delle categorie in ciascuna sfera logica, cercando di non confondere fra loro i diversi livelli di appropriazione teoretica che la semantica della negazione, da sola, è incapace di rendere trasparente.

Di una metafisica come teoria dell'*Erkenntnisprozess* ha parlato anche Horstmann a proposito di Hegel, sia pure con accenti meno forti di quelli di Düsing. Più che di teoria della soggettività Horstmann argomenta a favore di una teoria del concetto, sia che lo si voglia intendere come esibizione del concetto della ragione, sia come elemento strutturale dell'intera WdL. L'elemento chiave sarebbe data dalla relazione di dipendenza necessaria e costitutiva fra i concetti di infinità, sostanzialità e soggettività, ciascuno dei quali è, in verità, assunto da Horstmann, piuttosto che giustificato in se stesso<sup>33</sup>. Della reciproca interrelazione fra tali concetti Horstmann ha infatti caratterizzato soprattutto la componente relazionale al fine di provare che l'unità del concetto non può mai essere spiegata come terzo termine separabile dai suoi *relata*. Horstmann ha, d'altra parte, rivendicato il carattere non ontologico della relazione logica, intendendo la soggettività come concetto dei rapporti o come relazione fra stati di cose che sono essi stessi rapporti determinati o relazioni fra elementi<sup>34</sup>. Pur non caratterizzando i rapporti logici della WdL sulla sola base della struttura della doppia negazione, al modo di Henrich, Horstmann ha tuttavia privilegiato la figura dell'auto-riferimento come chiave di interpretazione della relazionalità interna alla logica, così che la riproduzione di tale struttura in ogni passaggio logico finisce con il diventare monotona e priva di carattere specifico nelle diverse

---

<sup>33</sup> Cfr. R. P. HORSTMANN (2006).

<sup>34</sup> Cfr. R. P. HORSTMANN (1984).

transizioni che caratterizzano la genesi dell'infinito, della sostanza e dell'idea.

Il problema che si presenta alle interpretazioni realiste è quello di giustificare adeguatamente l'unitarietà del processo logico con la struttura che lo rende intelligibile e distinto ad ogni stadio di sviluppo<sup>35</sup>. Se le nozioni di soggettività e di relazionalità rischiano di essere troppo pervasive e generiche, al modo di quelle di categorialità e di auto-riferimento del filone anti-realista, occorre rinvenire una procedura esplicativa non riduzionistica che sia capace di giustificare la progressività del movimento logico. Si può dire che sia stata questa la strategia di un autore come Rosen, secondo il quale la doppia negazione identifica l'attività negativa dell'Uno, che si differenzia in un continuum di luoghi onto-noetici per contenuto<sup>36</sup>. Secondo Rosen Hegel non proporrebbe un modello metafisico basato sulla riflessività o sull'intuizione di sé come di una forma, essendo piuttosto, quello hegeliano, il paradigma di un'attività noetica non platonica e ciò soprattutto nella WdL, e non nella PhG. Per potersi riconoscere nell'altro di se stesso occorre, infatti, che si sia già consci di sé e la WdL costituisce, per l'appunto, il tentativo di trasformare il discorso logico in un'attività di pensiero che verte su se stesso in un modo immune da qualsivoglia regresso all'infinito. D'altra parte questa attività non fa nulla per rendere intelligibile l'ordine necessario del suo sviluppo, poiché si tratta di una totalità organica irriducibile alla deduzione logica; diversamente si ritornerebbe alla distinzione di forma e contenuto e di qui alle aporie della riflessività. La metafisica individuata da Rosen in Hegel è sicuramente da intendersi nel senso classico-aristotelico del termine, nella quale non figurano istanze di soggettività o relazionalità, perché prevale il carattere dialettico delle forme ontologiche. Nondimeno va notato che i riferimenti di Rosen all'attività di pensiero interna alla logica hegeliana sono spesso allusivi e non sempre argomentati.

La compiuta interpretazione dell'attività di pensiero del sistema hegeliano come originale rivisitazione della nozione aristotelica di attività

---

<sup>35</sup> Una difficoltà di questo genere contraddistingue anche l'interpretazione, in chiave metafisica, di F. BEISER (1993).

<sup>36</sup> Cfr. S. ROSEN (1974a; 1974b).

(*energeia*) è stata realizzata da Ferrarin<sup>37</sup> in esplicito contrasto con la riduzione heideggeriana della nozione di attività a *poiesis*. Secondo Ferrarin l'attività di pensiero si dispiega nel sistema hegeliano secondo diverse modalità riconducibili, in ultima istanza, al processo di adeguazione del pensiero con se stesso. Più in particolare, intendendo le essenze aristoteliche come *cause* della loro attualità e non come principi di intelligibilità dei composti, al modo cosiddetto platonico<sup>38</sup>, Hegel è in grado di elaborare nella WdL una compiuta "prima filosofia" (*prote philosophia*), che differisce da quella classica perché assegna al pensiero la capacità di auto-determinarsi e di innervare l'intera realtà. In altri termini la capacità del pensiero di essere causa di se stesso è la manifestazione del pensiero come svolgimento ed attualizzazione della propria potenza, il cui scopo non è in nessun modo esterno all'attività, ma consiste, anzi, nella stessa realizzazione di quest'ultima. Discende da questa tesi la dualità di sensi della nozione di passività: l'essere passivo come patire o subire (*paschein*) e l'essere passivo come capacità di riattivazione a partire da una condizione di latenza implicita. Hegel è interessato a delucidare il secondo senso per giustificare la possibilità del pensiero di essere, al contempo, realtà e principio incondizionato di se stesso. Alla luce di ciò, nell'interpretazione di Ferrarin, la *Realphilosophie*, lungi dal rappresentare il completamento della logica, è piuttosto una «logica applicata»<sup>39</sup>, necessaria a rivelare la concreta esistenza del concetto nella sua «pelle esteriore».

Tuttavia, proprio in quanto le forme elaborate nella logica sono le stesse che animano la natura e lo spirito finito, si pone il problema di determinare ulteriormente lo specifico della logica hegeliana. Ossia ci si chiede (1) se lo svolgimento categoriale nella WdL sia finalizzato a mostrare gli specifici passaggi che sottendono l'attualizzarsi del pensiero nella natura e nello spirito e, conseguentemente, (2) se logica definisca una speciale forma di passività

<sup>37</sup> Cfr. A. FERRARIN (2001a; 2001b; 2006; 2011).

<sup>38</sup> Cfr. A. FERRARIN (2001a: 27). Ciò non toglie che, su determinati livelli, Hegel sia più vicino a Platone che ad Aristotele, come nel caso dell'analisi della certezza sensibile nella PhG (FERRARIN 2001a: 185) o a proposito della concezione del ricordo (FERRARIN 2001a: 306).

<sup>39</sup> Cfr. A. FERRARIN (2001a: 68): «Hegel's *Realphilosophie* is applied logic in that it shows how the development of logical categories in growing completeness is exactly what lies behind the principles and concepts that sciences use unreflectively».

rispetto all'esistenza concreta del pensiero in quanto garantisce l'*intelligibilità non epistemologica* dei processi in atto nella natura e nello spirito. È l'idea secondo cui il razionale si esprima attraverso il reale e che la logica sia il termine medio di tale rapporto. Ciò che attraverso la logica diventa evidente sono le transizioni che rendono possibile il sorgere di una nuova categoria come unità di una specifica forma ontologica (proprietà, materia, forza, sostanza, individuo) e di un'altrettanto specifica forma di sapere (intuizione, intelletto, ragione). In questa maniera la logica tratta dell'essere come del pensiero puro, ovvero lo iato fra pensiero ed oggetto è superato fin dal principio e la successione delle categorie dischiude una *fenomenologia pura dell'esperienza del sapere* nella misura in cui l'attenzione è rivolta anzitutto alla generazione di una nuova forma.

Sotto questo punto di vista si può ammettere la possibilità di una logica che tratti, per esprimersi in un modo caro a Merleau-Ponty, dell'*intelligibilità allo stato nascente*, in quanto il pensiero non è identificato *tout court* con uno stato di cose, ma è invece la *metodologia* necessaria ad individuare l'oggettività dell'essere. In tal modo sono diversi e molteplici i modelli offerti dalla logica come congiunzioni di pensiero ed essere che danno luogo al senso, costellando la lingua di una fitta rete di significati. Rintracciare tali paradigmi e giustificarli sarà lo scopo del presente lavoro, ma prima di avviarlo è necessario ancora soffermarsi su un terzo filone di ricerca, che per comodità in questa sede chiamerò “realismo logico”, benché si tratti soltanto della denominazione adottata da chi scrive.

### § 3. Dalla teoria dello spazio logico al dominio dei domini

Se l'approccio anti-realista ammette in modo complesso il recupero del trascendentale kantiano, una trasformazione alternativa del trascendentale è

quella avanzata da Falk, che ha identificato la negatività assoluta della WdL con una forma di trascendentalità logica<sup>40</sup>. Intendendo la relazione di autoriferimento della negatività come condizione di possibilità delle categorie ontologiche, Falk considera la categorialità come l'*Erscheinungsform* della negatività assoluta, la quale, in quanto assoluta, non è a sua volta determinabile secondo una categoria. L'attributo "logico" aggiunto alla nozione di "trascendentalità" serve, dunque, esplicitamente ad indebolire il senso kantiano del trascendentale, ma lascia al tempo stesso indeterminata la natura fungente della negatività assoluta quale condizione categoriale. Quello che emergerebbe, in buona sostanza, dalla WdL sarebbe anzitutto una radicale critica all'ontologia determinata.

A questo proposito Koch ha sostenuto che la WdL conduce non soltanto ad una critica dell'ontologia, ma, al contempo, ad una critica della stessa attività di ontologizzazione (*Ontologiesierung*). Se la struttura del reale è spiegata dalla fisica, la struttura logica è priva, invece, di «feste Struktur». Per questo motivo, in luogo del trascendentale, Koch ha argomentato a favore di una *Evolutionstheorie des logischen Raumes*<sup>41</sup>, interpretazione che valorizza la processualità interna alla logica in uno sfondo pre-temporale<sup>42</sup>. Secondo Koch la WdL è l'esibizione del processo di auto-correzione del pensiero attraverso il progressivo compimento della norma dell'assenza di presupposti. Sotto questo punto di vista Koch esclude che il concetto hegeliano possa avere una funzione analoga o comunque confrontabile con un atto di schematizzazione, trattandosi piuttosto di una totalità che non si caratterizza proposizionalmente, ma è invece la stessa proposizionalità nella sua pura forma logica. In altri termini Koch legge la WdL alla luce della sua funzione meta-logica come una critica del reale, dove gli individui reali valgono da «schlechte Metaphysik» o «Scheitern des Absolutes»<sup>43</sup>, e come tali sono superati (*aufgehoben*) dal processo logico. Come per Aristotele, così anche per

<sup>40</sup> Cfr. H-P. FALK (1983).

<sup>41</sup> Cfr. A. KOCH (2003; 2007).

<sup>42</sup> Sulle difficoltà di questa interpretazione in relazione al compimento temporale cfr. *infra* § 3.4.

<sup>43</sup> Cfr. A. KOCH (2006: 214-215).

Hegel gli individui non sono oggetto di definizione; ma – si potrebbe obiettare –, se ciò vale per la WdL, non è detto che l'essere individuale non trovi una specifica ridefinizione nella nozione di soggettività pensante elaborata dalla filosofia dello spirito soggettivo.

L'interpretazione della WdL come movimento dello spazio logico si ritrova nei recenti lavori di Gabriel, il quale tuttavia enfatizza in grado minore l'aspetto della processualità del pensiero a favore del riferimento. Identificando la verità della WdL con il “dominio di tutti i domini”, ovvero con un oggetto logico che racchiuderebbe in sé la totalità delle condizioni del riferimento ontologico, Gabriel ritiene che la trasparenza guadagnata dal concetto nella WdL coincida con l'assoluta intelligibilità delle strutture ontologiche che rendono possibile il riferimento. Le categorie della logica oggettiva sarebbero, nella prospettiva di Gabriel, i presupposti di tipo rappresentazionale e riflessivo che mediano l'instaurazione del concetto come oggetto assoluto e trasparente. Ma, poiché Gabriel non assegna nessuna rilevanza all'attività di pensiero interna alla WdL, sfugge all'autore la differenza fra essere e riflessione, al punto da dichiarare, d'accordo con Manfred Frank, che:

whereas Hegel claims that being is an aspect (*Moment*) of reflection which eventually becomes fully transparent within the root-and-branch self-referential Notion, Schelling maintains that reflection depends on and is thus necessarily secondary to what he calls 'unprethinkable being' (*unvordenkliches Seyn*)<sup>44</sup>.

In realtà il movimento delle categorie della WdL mostra precisamente il contrario, ovvero che la riflessione è un momento dell'essere e non viceversa, in quanto la *Reflexion* è il modo mediante cui l'essere si distingue da se stesso e tale momento è *logicamente successivo* all'immediatezza originaria dell'*unsagbares Sein*. L'essere non diventa intelligibile per tramite della riflessione, ma mediante le categorie di qualità, quantità e misura che articolano l'originaria ineffabilità dell'essere secondo logiche specificamente distinte e conseguenti. Di conseguenza (1) l'essere si esprime in forme

<sup>44</sup> Cfr. M. GABRIEL (2009: 20).

autonome e non riflesive di intelligibilità, come rivela l'analisi delle categorie della *Dottrina dell'essere*; (2) lungi dall'identificare una regola, la riflessione è nell'essenza lo svolgimento dell'essere come sdoppiamento e bilateralità, necessari a mediare la relazione di auto-riferimento del pensiero. La *Reflexion* non è lo sforzo di *ridurre* l'essere alle coordinate della rappresentazione<sup>45</sup>, ma è precisamente la *critica* radicale dello sdoppiamento riflessivo in funzione del superamento di quest'ultimo nel concetto.

Più in generale bisogna notare che la dialettica non è la formula per l'elaborazione (o abbreviazione) del vero, ma il percorso che la filosofia descrive come scienza dell'essere dopo essersi immersa nella realtà concreta della natura e dello spirito. Il filosofo che scrive la logica conosce le scienze naturali e dello spirito ed è alla luce di questo sapere che è in grado di formulare l'intelaiatura pura di ciò che è. Come tale la logica si presta ad essere riveduta, ampliata e corretta, poiché essa si arricchisce ed evolve insieme al sapere concreto. In questo senso l'obiettivo della logica non è la formulazione della verità come forma priva di oggettività, ovvero come funzione incompleta della variabile procurata dalla *Realphilosophie*<sup>46</sup>, poiché è

---

<sup>45</sup> Cfr. M. GABRIEL (2009: 22): «For Hegel, being is thus never unexplainable; if you think you cannot understand reality, it is because you are not reflecting properly! Surprises are only the result of a false reflection. Reflection attempts to take possession of its own preconditions by constantly appropriating them. Reflection in Hegel, therefore, radicalizes the project of modern subjectivity to include being within the limits of representation. Like in Kant, Reinhold, and the early Fichte, being is reduced to being posited within the coordinates of representation». Sotto molti punti di vista la trasparenza adamantina che Gabriel assegna all'instaurarsi del concetto nella *WdL* ricorda la completezza ideale e la padronanza assoluta del linguaggio di Humpty Dumpty, l'omonimo personaggio di *Alice in Wonderland* adoperato da Paul Auster in *City of Glass* quale simbolo della ricerca di un linguaggio puro ed universale, anteriore all'incarnazione nel mondo (non a caso Humpty Dumpty è un uovo, pieno e perfetto, ma anche necessariamente immobile).

<sup>46</sup> Cfr. M. GABRIEL (2011: 116): «The crucial point of Hegel's dialectic of the absolute is that metaphysical reflection must not be external reflection. We cannot determine the absolute as absolute substance ontologically anteceding our conceptualization of it. Otherwise we would fall victim to the dialectic of the absolute in the *Doctrine of Essence*. Therefore, reflection has to become absolute, that is, self-referential. Only in the mode of self-reference can we determine the act of determination as self-constitution. For this reason, the relation between the *Logic* and the *Realphilosophie* has to be a conceptual relation, namely the relation of judgment captured by the notorious German wordplay on "Urteil," which Hegel famously "translates" as "the original division of the original unity». Ma in quale modo il giudizio esprimerebbe tale relazione concettuale fra *Logik* e *Realphilosophie*? Si tratta del giudizio come atto di uno schematismo linguistico, che traduce l'orizzonte

la stessa logica ad esibire e giustificare l'oggettività delle forme che costellano la vita della natura e dello spirito. Ciò significa che il movimento logico non è un progresso che spinga verso l'Idea come verso lo stadio ultimo di massima e completa realizzazione, ma è invece uno svolgimento in fieri, che muta passando attraverso *diversi livelli* ontologici. Sotto questo punto di vista l'interpretazione da parte di Gabriel della verità nella WdL è condizionata dall'assunto di origine heideggeriana secondo cui i movimenti logici sarebbero produzioni poietiche, caratterizzate da un forte principio antropico<sup>47</sup>. A rimanere oscura è, in questo modo, la nozione hegeliana di oggettività logica e la sua indipendenza relativa dal principio della soggettività.

Alla luce di ciò si può notare che gli argomenti del realismo logico escludono la possibilità che il pensiero possa valere nella WdL quale attività (*energeia*) o principio della realtà. Si può dire, pertanto, che il realismo logico sia più interessato ad esplicitare la dimensione dell'*intelligibilità non epistemologica* delle categorie, ma in senso formale e meta-logico e non come ricostruzione delle categorie trascendentali. D'altra parte il realismo logico si riferisce al trascendentale solo come teoria dei giudizi sintetici a priori, senza tener conto dell'attività e dei processi di pensiero che sono alla base dello schematismo e che si riveleranno decisivi per la stessa elaborazione della dialettica hegeliana. Le posizioni che ho richiamato si distinguono, tuttavia, perché attestano l'impossibilità di escludere o di prescindere, nell'interpretazione della logica hegeliana, dal movimento e dalla processualità del pensiero ed è nel tentativo di fare i conti con questo elemento che il realismo logico ha procurato modelli alternativi, come la teoria del movimento dello spazio logico di Koch. Si tratta, a questo punto, di

---

della realtà nei concetti veicolati dalla lingua; oppure del giudizio nel senso di Frege, basato sulla distinzione fra funzione e variabile? Posto che Gabriel non prende mai in considerazione lo schematismo come attività sintetica e non formale, è possibile che l'accezione di giudizio che egli ha qui in mente sia proprio quella di Frege.

<sup>47</sup> Cfr. M. GABRIEL (2011: 136): «Hegel endorses a *strong anthropic principle*, as it were, which states that of necessity something and thus logical space is given and that therein reflection came to be. Hegel has it that finite thinkers qua the place of reflection could not not have taken place. The necessity of reflection follows, in Hegel's eyes, from the structure of belated necessity, and entails that the actual can be completely conceptually penetrated, for all presence can be revealed as posited».

andare a fondo nell'esplicitazione di questa istanza, quella della processualità, e di individuare le coordinate per un approfondimento autonomo dell'intelligibilità in gioco nella WdL.

#### § 4. Punti di partenza del presente lavoro

Nelle sue lezioni su Platone ed Aristotele Hegel trova spesso il modo di indicare l'inconsistenza dell'opposizione fra realismo e idealismo<sup>48</sup>. Se il pensiero è in potenza tutta la realtà, l'idealismo non è assolutamente altro dal realismo<sup>49</sup>. Il problema, però, è che un realismo di questo genere si presta ad essere interpretato in modi divergenti e talora persino opposti, come ho cercato di mostrare nei paragrafi precedenti. Si tratta di un realismo ontologico, metafisico o logico?

Rispetto ai filoni interpretativi sommariamente richiamati la mia ricerca è una sorta di passo indietro. Lo scopo di questo lavoro non è quello di ricostruire nella logica di Hegel una teoria di stampo realista della verità, né di riaffermarvi istanze universalistiche dello spirito o del soggetto. Il mio proposito è invece quello di indagare la "tenuta" interna del sistema non dal punto di vista della sua consistenza formale, bensì della sua coerenza processuale. Se la logica esibisce le categorie oggettive del pensiero, bisogna anche valutare *come* queste siano dedotte e *perché* siano valide nel sistema. A tale scopo la prima parte del presente lavoro è dedicata alla ricostruzione del significato e dell'obiettivo di una logica pura. Qual è la novità della logica hegeliana e perché Hegel avverte l'esigenza di una nuova logica *ontologica*, nettamente distinta da quella trascendentale ed idealistica? Il primo capitolo

<sup>48</sup> Si veda ad esempio: W 19: 217: «"Mit Recht hat man gesagt, die Seele sei der Ort der Ideen (*topos eidôn*); aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende", nur die denkende noch enthält die Ideen. "Und sie ist" (als Form der Formen) "nicht der Entelechie nach, sondern nur *dynamei* die Ideen (*ta eidê*)" (III, 4), d. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Tätigkeiten. *Aristoteles ist so nicht Realist*». Corsivo mio.

<sup>49</sup> Riguardo ai limiti dell'interpretazione hegeliana del *nous*, si veda: A. FERRARIN (2001: 308-324).

ritorna sulla nota critica hegeliana della filosofia kantiana e fichtiana, così come essa viene esposta nei primi scritti jenesi, individuando l'insoddisfazione hegeliana in un motivo specifico, quello dell'auto-affezione dell'intelletto puro (Kant) o della determinazione causale dei rapporti fra intelletto e sensibilità (Fichte). Si mostra, quindi, in quale modo gli scritti jenesi di Filosofia dello spirito e di logica cerchino di elaborare una diversa nozione di passività, di tipo non meccanico. Significativamente tale concezione emerge attraverso le figure della memoria e del lavoro, mentre è assente nella Logica di Jena, caratterizzata dal dualismo fra ontologia e metafisica.

Il secondo capitolo indaga il mutamento impresso al sistema jenesi dalla *Fenomenologia dello spirito*, insistendo particolarmente sulla valenza teoretica della lotta per il riconoscimento. È in tale passaggio cruciale che viene finalmente esibita la possibilità del pensiero di esercitare un'azione causale su se stesso di tipo non meccanico, bensì come attualizzazione di una potenzialità naturale. Si mostra che, proprio a seguito della *Fenomenologia*, il sistema subisce una svolta significativa, modellata sulla logica del riconoscimento dei rapporti fra natura, pensiero e spirito. Soprattutto la nuova elaborazione della *Scienza della Logica* risente degli studi in ambito fenomenologico, in quanto la struttura della filosofia speculativa è integrata da una nuova mediazione interna, l'essenza, mentre scompare la distinzione jenesi fra ontologia e metafisica. Conseguentemente il terzo capitolo ricostruisce l'architettura del sapere puro, esaminando il significato delle partizioni interne della *Scienza della Logica*, divisa, come è nota, in una prima (Logica oggettiva) ed in una seconda parte (Logica soggettiva). La tesi cui si perviene nella prima parte del lavoro è che la logica, lungi dal rappresentare una componente distinta ed isolata del sistema, rappresenti piuttosto il metodo dell'intero sistema. Più precisamente si cerca di spiegare in quale senso la logica esponga una *fenomenologia pura* del sapere, che procede dall'oggettività alla soggettività mediante un processo di attualizzazione che culmina nella genesi del concetto, collocato non a caso quale discriminine e passaggio fra le due partizioni.

La seconda parte si concentra, nei capitoli terzo e quarto, sulla genesi del

concetto, ricostruendo la deduzione ontologica delle categorie come un itinerario caratterizzato da una valenza sia oggettiva (l'attualizzazione della natura inorganica nel vivente), sia soggettiva (la transizione dialettica dall'intelletto alla ragione). L'analisi dei momenti salienti in cui si articolano la *Dottrina dell'essere* e la *Dottrina dell'essenza* individua l'omogeneità e la tenuta unitaria della deduzione delle categorie nell'identità strutturale fra il percorso di oggettivazione dell'intelletto puro e l'esposizione dell'intelligibilità pura della natura. In altri termini si mostra in quale senso la logica oggettiva esponga la genesi del pensiero come attualizzazione di una capacità che innerva l'intelligibilità della sfera inorganica. Il concetto esprime, quindi, la forma pura del pensiero che permea ogni essere vivente e come tale viene elaborato, nella Filosofia dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia* (trattata nel sesto ed ultimo capitolo), quale autentico istinto teoretico.

In una prospettiva generale ritengo che la logica oggettiva illustri la *genesì passiva del concetto*, ovvero esibisce il modo in cui l'attività di pensiero si manifesta a se stessa procedendo dalla sua immediata astrazione. Non si tratta, tuttavia, del pensiero considerato come atto intenzionale, ma del pensiero sviluppato alla fine della *Fenomenologia* come *sapere* assoluto, inteso come l'identità di *Sein* e *Denken* che si svolge nella WdL per generare la totalità delle sue forme oggettive e soggettive. A differenza del pensiero in generale, il sapere assoluto è l'autentico pensiero puro che, astraendo da se stesso, non si annulla, ma *lascia emergere* le determinazioni categoriali che innervano l'intera realtà, dalla natura allo spirito. Benché sia Heidegger il filosofo che ha fatto della *Gelassenheit* una nozione centrale della propria filosofia, interpreti come Houlgate hanno opportunamente fatto notare la presenza di tale metodo nella logica hegeliana:

Our role as philosophers, therefore, is predominantly passive: we simply look on as the categories emerge immanently from the very 'simplicity' of thought. Yet we are not completely passive observers of this process. First of all, we are the ones who think through thought's immanent development: that development does not occur outside of us, like a film or a play, but takes place *in our thinking of it*. Second, although each category is made necessary by the one that precedes it and does not owe its emergence simply to our own astute insight,

we nonetheless have to render explicit the categories that are implicit in thought at any particular point in its logical development<sup>50</sup>.

Houlgate mette in evidenza come la *Gelassenheit* comporti una passività non meccanica da parte del filosofo, suggerendo il contrasto con la visione di un film. In luogo di assistere ad una visione, che si svolge indipendentemente dallo spettatore, le categorie si generano nella misura in cui pensiamo il pensiero ed esplicitiamo quanto pensato. Ma *chi* pensa nella WdL? Di seguito Houlgate sostiene che, nel caso della logica oggettiva, le categorie

are thus derived not from a realm of being beyond nature, but from being that proves logically to be nothing less than nature itself. It is nature, therefore, as much as human thought, that requires us to think in term of dialectical categories such 'something', 'limit' and 'finitude'. Accordingly, it is nature that commits us to inferences such as the one from the judgment 'this is a tree' to the further judgment 'this tree is something limited and finite'<sup>51</sup>.

Tuttavia le due diverse attitudini logiche indicate da Houlgate corrispondono alla partizione fra logica oggettiva e soggettiva della WdL. In un caso si ha a che fare con categorie e con relazioni finite, nell'altro con giudizi, inferenze e sillogismi. La distinzione non è banale, perché l'oggettività della WdL è specificamente quella della natura che si fa soggetto ed è in tal senso distinta dai processi di pensiero che presuppongono l'esercizio della razionalità cosciente. Di conseguenza non si tratta in entrambi i casi della stessa "natura", ma di due stadi connessi l'uno all'altro nella misura in cui l'essere si fa soggetto capace di determinazione universale. Il passaggio dall'oggettività alla soggettività segna, in tal senso, la transizione dalla natura inorganica all'essere organico e dotato di auto-riferimento. Ciò comporta, riprendendo la domanda su *chi* pensi nella WdL, che non si dà nessun *noi* all'interno della logica: le categorie ed i giudizi non sorgono in *noi*, come se si fosse ancora nella *Fenomenologia*, ma nel pensiero stesso, considerato nella sua massima astrazione come pura forma. Nella WdL è la stessa attività di pensiero a determinarsi e manifestarsi come forma della razionalità inconscia (natura)

---

<sup>50</sup> Si veda S. HOULGATE (2007: 148).

<sup>51</sup> Cfr. S. HOULGATE (2007: 150).

e della razionalità autocosciente (spirito).

Propriamente, allora, la passività è quella delle determinazioni di pensiero che conducono al concetto e non quella dei giudizi, che presuppongono invece il concetto come universale o soggettività suscettibile di specificazione. La genesi del concetto non è, infatti, l'auto-determinazione consapevole dell'universale, ma il percorso della sua oggettivazione inconscia, che culmina nella forma dell'organismo vivente. Tale processo è presentato nella WdL non alla stregua di una teoria evoluzionistica o naturalistica, bensì come una *fenomenologia pura dell'esperienza del sapere*. Significa che il pensiero lascia emergere le forme del sapere relativo alla natura come *metodi di attualizzazione* dell'intelligibilità della natura. Il pensiero della logica non riproduce passivamente il contenuto concreto della natura, ma esplicita il metodo in base al quale contenuto oggettivo ed attività soggettiva non sono assolutamente distinguibili. Per questo motivo nella logica oggettiva i paradigmi della geometria, della matematica e della fisica sono elaborati in maniera critica contestualmente a forme di pensiero quali l'intuizione, il ricordo e l'immagine. Queste ultime non valgono da modelli mentali o psicologici, bensì rappresentano il lato soggettivo che è costitutivo delle categorie, unitamente al lato oggettivo, espresso da una data forma del sapere della natura. Le categorie non sono, pertanto, *Gestalten* o apparenze contrapposte ad un soggetto che ne faccia esperienza, bensì totalità organiche di sapere ed essere che si sviluppano consequenzialmente in quanto *si trasformano* le une nelle altre. La deduzione delle categorie mostra quale sia la genesi dell'unità di soggettivo ed oggettivo e come avvenga la sua trasformazione, ovvero quali siano le diverse forme in cui si attualizza il pensiero inconscio, privo di auto-riferimento e perciò "oggettivo" nel senso della natura contrapposta allo spirito.

Alla luce di ciò si comprende perché la *Realphilosophie* non sia opposta alla logica, pur essendo da essa differente. Se le categorie hanno un significato non solo oggettivo, ma anche concreto, è perché esse si *manifestano* senza applicarsi alla realtà. A livello sistematico logica, natura e spirito sono

fluidificazioni differenti di uno stesso principio: il pensiero. A questo proposito Maker ha giustamente parlato di trasformazione del pensiero nel suo altro<sup>52</sup>, anche se sarebbe più opportuno parlare, come ha fatto Illetterati, di una diversità di elementi «nei quali il pensiero non si presenta con la medesima fluidità in quanto in essi entra in gioco una qualche forma di contrasto con il quale il pensiero deve fare i conti»<sup>53</sup>. Le categorie logiche innervano l'intelligibilità della natura e dello spirito, ma non stanno con queste nel rapporto di causa-effetto o di principio e principiato, poiché è uno stesso principio, il pensiero, ad esistere come altro da sé ed a incarnarsi nella materia e nel tempo. Se nella logica le categorie valgono da *eidê*, nella *Realphilosophie* esse diventano *dynameis* concrete, condizionate dalla materia e dal tempo e per questo soggette ad un diverso tipo di sviluppo rispetto a quello della logica.

Questo aspetto è fondamentale per impedire il collasso del sistema sulla corrispondenza biunivoca forma/contenuto, intelligibilità/referenzialità. Infatti il punto non è che ad ogni forma eidetica corrisponda un'esistenza reale, ma che la forma eidetica è il metodo scientifico per ricondurre la totalità dei rapporti di natura e spirito ad una unità pura ed assoluta. In virtù di tale sistematicità le rappresentazioni possono a ragione essere definite metafore dei concetti (Enz. C, § 3, Zus.), poiché esse conducono (*metapherein*), se elaborate dialetticamente, al concetto come al loro principio di intelligibilità. Sempre per questo motivo la metamorfosi spetta solo al concetto (Enz. C, § 249), poiché è proprio del movimento concettuale (e non della natura) la continuità con il suo altro<sup>54</sup>. In altri termini la dialettica hegeliana è la configurazione più matura dell'attività di pensiero come “forma di forme”, ovvero come apertura<sup>55</sup> e capacità di lasciarsi trasformare nella

---

<sup>52</sup> Cfr. W. MAKER (1994: 120): «(...)what is required in order for philosophy to think the real is, first, a self-consideration by thought, which does not already presuppose the contrast of thought and reality or their identity, and, second, that the thought comes to transform itself, and to thereby think what is other than itself».

<sup>53</sup> Cfr. L. ILLETTERATI (2005: 260 n. 46).

<sup>54</sup> Si veda in proposito: ILLETTERATI/GIUSPOLI/MENDOLA (2010: 207).

<sup>55</sup> Cfr. in proposito l'intervento di S. ROSEN (1992: 51): «In breve, pensare è essere aperti al tutto. Ma essere aperti al tutto significa non essere strutturalmente chiusi o definiti. Ecco

mediazione con l'altro. Con le parole di Rosen si potrebbe quindi dire, della logica hegeliana, che:

la questione non è semplicemente quella della differenza fra il “fenomenologico” o empirico flusso di coscienza da un lato e, dall'altro, l'analisi scientifica o filosofica della struttura soggiacente al flusso di coscienza. Innanzi tutto, pensare non è un flusso di coscienza, o non è solamente un flusso di coscienza, ma è l'intelligibile e intelligente considerazione di tutto ciò che sta sotto il sole; in secondo luogo l'analisi strutturale non è la scoperta della struttura della considerazione intelligente di tutto ciò che sta sotto il sole, perché il considerare non ha struttura<sup>56</sup>.

Benché Rosen non si riferisca qui esplicitamente alla logica hegeliana, egli nota due aspetti essenziali della WdL: l'irriducibilità a regole prefissate e l'assenza di strutture determinate. Poiché le categorie sono la ricostruzione pura dell'unità di soggettività ed oggettività, il metodo della loro deduzione non segue una regola esterna, ma espone il metodo secondo cui si genera un paradigma del sapere e del conoscere. Pertanto nella WdL non vi sono strutture che debbano essere descritte, ma soltanto processi che mettono capo al concetto come al loro fondamento ultimo. Conseguentemente, nel ricostruire la deduzione delle categorie ho cercato di focalizzare l'attenzione sul sorgere del concetto quale principio generato da una specifica metodologia dialettica, quella della reciprocità che fa seguito e supera dialetticamente la causalità meccanica. Il mio intento è di approfondire la natura dei processi implicati nelle transizioni logiche, assegnando speciale rilevanza alla deduzione del concetto come sfondo di intelligibilità di tutti i rapporti reali ed ideali. L'interpretazione ulteriore avanzata dal presente lavoro è che il passaggio della WdL culminante con il concetto definisca un paradigma mnemonico, non nel senso che sia analogo ad una capacità della mente, quanto in ragione del carattere di permanenza ed organizzazione strutturale interna del *Begriff*. Si tratta di un modello che Hegel aveva elaborato a Jena, prima che nella sfera logica, nella dimensione della soggettività,

---

perché non vi può essere un modello del pensare: non vi è un modello dell'apertura. (...)Il pensare è privo di strutture: non vi è niente da modellare. Il pensare come totalità, se si può usare questa espressione, non segue alcuna regola, ma oltrepassa ed abolisce le regole a piacere».

<sup>56</sup> Cfr. S. ROSEN (1992: 53).

specificamente approfondendo la funzione della memoria e del lavoro. L'importanza di questo paradigma sta nel fatto che esso procura una totalità organica all'unità di soggettivo ed oggettivo, intuizione e concetto, coincidendo con il principio stesso della soggettività. Analizzando il significato della memoria e del lavoro come modelli chiave per la transizione dalla logica jenesa alla *Fenomenologia* ho cercato di profilare la funzione del riconoscimento in senso logico nel contesto della deduzione delle categorie. Lo scopo è mostrare che la genesi del concetto nella WdL non è il risultato di una produzione a priori, ma consiste nel riconoscimento da parte del pensiero di se stesso come principio non causale dell'intelligibilità della natura e come punto di partenza della propria auto-determinazione in senso universale.

Sotto questo punto di vista l'affinità fra il concetto e la memoria è tutt'altro che casuale, poiché Hegel non assegna mai alla memoria una funzione di deposito di immagini e neppure la identifica con il ricordo o la rievocazione del passato. Hegel sembra avere della memoria una concezione in linea con quella che oggi definiremmo “memoria implicita”. A differenza della memoria episodica (o esplicita), la memoria implicita non dipende dalla percezione di eventi particolari e spesso unici, bensì si basa su ricordi procedurali o “moduli fissi di attività”, ovvero sulla continua ripetizione di atti e movimenti che vengono incorporati automaticamente e, una volta attualizzati, si riproducono “da soli”, senza che vi sia alcuno sforzo cosciente o di riflessione da parte del soggetto. Eseguendo l'attività incorporata dalla memoria procedurale, non ci si sovviene di sé, come nel caso delle *madeleine* di Proust; al contrario l'identità con sé consiste unicamente nello svolgimento di tale attività e dura finché dura quella<sup>57</sup>. Per Hegel la memoria, insieme al

---

<sup>57</sup> Si veda il caso, narrato dal neurologo O. SACKS (2007: 160-1; trad. it. 2009: 269), del musicista colpito da una grave compromissione del lobo temporale (con conseguente cancellazione della memoria episodica), il quale, tuttavia, conserva intatte le sue capacità musicali, incorporate nella sua memoria procedurale, che spesso sopravvive e persiste a quella episodica. La musica per il musicista è, in questo senso, l'*analogon* del concetto hegeliano o del pensare allo stato puro: «quando “ricordiamo una melodia, essa suona nella nostra mente; ridiventa viva. Qui non si tratta di un processo in cui ricordiamo, immaginiamo, assembliamo, ricategorizziamo, ri-creiamo, come quando cerchiamo di ricostruire o ricordare un evento o una scena del passato. Qui, richiamiamo una nota alla volta, e sebbene ogni nota riempi interamente la nostra coscienza, simultaneamente

lavoro ed all'abitudine, è il modello più concreto dell'*energeia* o dell'attività fine a se stessa. La specificità di questa memoria pura consiste nel fatto che essa non “ritiene” semplicemente i contenuti, ovvero non li conserva fissati in una forma prestabilita ed esteriore, ma è lo spazio puro in cui il pensare, piuttosto che riflettersi, vi si *esplica*, eternamente dividendo l'identico dal differente e, insieme, percorrendo le sue produzioni per potersi attuare come unità di essere e pensiero. Non si tratta di ricordare o ricreare un evento passato, ma di una condizione del pensiero come un tutto bene organizzato, privo di intenzionalità. Nella memoria l'io non si ricorda di se stesso come individuo particolare, bensì in quanto principio di un'attività, in quanto abituato ad esprimersi in un movimento.

Alla luce di questo modello è possibile reinterpretare la famosa circolarità della verità logica: il concetto non è presupposto fin dall'inizio, ma si genera progressivamente fino a saldare la totalità del suo movimento in una totalità organizzata, che è condizione dell'intelligibilità dell'unitarietà del suo svolgimento. Al tempo stesso la permanenza conseguita nella forma del concetto è condizione per l'ulteriore svolgimento del concetto attraverso le forme della logica soggettiva, la quale presuppone un fondamento universale quale principio non più implicito, ma ancora potenziale, di sviluppo. In altri termini lo scopo di Hegel nella logica e nella filosofia dello spirito soggettivo è quello di mostrare in quale senso il concetto definisca la caratteristica essenziale e permanente della soggettività<sup>58</sup>.

entra in rapporto con il tutto. È come quando camminiamo o corriamo o nuotiamo – lo facciamo compiendo un passo o una bracciata alla volta; eppure ogni passo e ogni bracciata è parte integrante di un tutto, la melodia cinetica del correre o del nuotare».

<sup>58</sup> L'importanza assegnata dal presente lavoro alla funzione della memoria differisce per alcuni riguardi fondamentali dal modo in cui la medesima funzione è stata di recente analizzata da A. NUZZO (2012) nel contesto della filosofia hegeliana. Nuzzo considera la specificità della memoria nella sua interrelazione con la storia, esaminando il progressivo iato che sorge fra queste due nozioni man mano che Hegel si allontana dal modello della memoria collettiva, sviluppato nella *Fenomenologia*, per elaborare la possibilità di una memoria assoluta, capace di fondare l'interpretazione critica della storia. La logica svolge in tale quadro una funzione decisiva, perché è precisamente all'interno della WdL che matura il paradigma di una memoria svincolata dalla concretezza storica, ovvero di una memoria logica. Quest'ultima è, tuttavia, esaminata da Nuzzo solo relativamente alla transizione immediata dell'essere in essenza, senza prendere in considerazione le categorie di relazione sviluppate alla fine dell'essenza. Per questo motivo Nuzzo non istituisce una netta distinzione fra ricordo e memoria, come si tenta invece di fare nel

A partire da tale impostazione intendo argomentare l'impossibilità di ridurre l'attività di pensiero alla dimensione della coscienza empirica, come se il pensiero puro fosse una successione di deduzioni e il costante riferimento di Hegel al "movimento" di pensiero all'interno della logica fosse una mera opzione retorica. In realtà la partizione logica oggettiva/spirito soggettivo non corrisponde alla distinzione che siamo oggi abituati a porre fra costruzione psicologica del concetto e significato oggettivo di esso. Sia la logica che la psicologia sono trattate da Hegel come processi autonomi ed indipendenti, eppure sistematicamente connessi dal concetto. Rovesciando Hartmann, direi allora che la psicologia è la *ricostruzione* delle forme attraverso cui il concetto si incarna nel soggetto, mentre la logica è l'*esperienza* che il pensiero fa di se stesso in senso puro come principio e forma. Attraverso questo modello Hegel è in grado di contestare a Kant la tesi che il pensiero eserciti una funzione soltanto trascendentale, poiché il pensiero è piuttosto lo sfondo razionale di tutto ciò che è e di tutto ciò di cui si parla in quanto reciprocità di pensante e pensato. Ciò significa che le strutture logiche che è possibile rinvenire non sono specifiche della mente, ma costellano la realtà ed il linguaggio.

Pertanto, distinguendo logica e psicologia, Hegel non soltanto non intendeva separarle al modo di Heidegger, ma mirava piuttosto a riconfigurare l'apertura del pensiero sul mondo. Il concetto diventa la chiave di volta del sistema come totalità razionale, un punto di accesso sul mondo e sull'io non immediatamente dato, ma conseguibile unicamente per tappe e momenti mediati.

\* \* \* \* \*

Alla maturazione di questa ricerca hanno contribuito diverse persone, con le quali ho avuto il piacere e l'onore di scambiare vedute, idee e anche interventi critici. Mi riferisco, in primo luogo, al Prof. Illetterati ed alla Prof.ssa Menegoni, che mi hanno ospitato in più occasioni a Padova nell'ambito del seminario per dottorandi dedicato alla Logica di Hegel.

---

presente lavoro.

L'attenzione che ho ricevuto da loro mi è sempre valsa da incoraggiamento nei momenti di smarrimento e si è rivelata essenziale. Sono grata ai dottorandi e dottori di Padova per avermi sempre accolta con affetto e stima (e soprattutto Michela Bordignon, Federico Sanguinetti ed Elisa Bello per essersi prodigati per me in diverse occasioni).

Ringrazio il Prof. Cesa per aver avuto la bontà di valutare il mio studio in qualità di referee insieme al Prof. Koch. La borsa della Scuola Normale mi ha permesso di esporre gli sviluppi della mia tesi in diverse sedi internazionali, facendo esperienza degli attuali orientamenti di studio sull'Idealismo tedesco. Senza questi incontri non avrei potuto definire con sicurezza la mia personale interpretazione. Sono grata al Prof. Krijnen ed al Prof. Cobben per essersi interessati al mio lavoro in più occasioni e alla Prof.ssa De Boer per aver criticamente valutato la mia prima presentazione all'estero, critiche che mi hanno insegnato ad impostare correttamente tutte le successive. Grazie al Prof. Koch, al Dr. Pierini e al Prof. Gabriel ho approfondito il significato del realismo logico, approccio che mi ha indotta a ricercare autonomamente una strada alternativa, ma con una più profonda consapevolezza dello scopo da raggiungere. Sotto questo punto di vista la conoscenza del Prof. Brinkmann ha rappresentato un importante punto di riferimento.

Ringrazio la Società di studi Brasiliani e i dottorandi hegeliani del Brasile per aver mediato la mia conoscenza di una terra e di una cultura straordinarie; il gruppo di ricerca in Storia di Filosofia dell'Università di Tilburg e il gruppo di studio dell'Idealismo tedesco del Prof. Asmuth a Berlino. Ringrazio, inoltre, di cuore Danilo Manca e tutti i partecipanti dell'ultimo congresso organizzato ad Istanbul dalla Hegel-Gesellschaft per aver condiviso con me le loro impressioni sulla mia presentazione (e soprattutto Sevgi Dogan per il suo preziosissimo appoggio). In un periodo in cui lo studio della filosofia gode meno che in passato di buoni auspici, l'appoggio incondizionato della mia famiglia è stato il baluardo più grande per non arrendermi. A Samuele, che non si è ancora stancato né di Hegel né di me, va tutto il mio affetto.

Ciascun capitolo di questa tesi è stato scritto e rivisto almeno tre volte

(prima in se stesso, poi rispetto al progetto globale e infine in relazione a se stesso ed al tutto) ed ogni singola volta è stato letto, valutato e commentato con infinita pazienza e profonda attenzione dal Prof. Alfredo Ferrarin, il quale ha anche visionato e corretto tutti gli scritti delle mie presentazioni. L'evoluzione del mio percorso nella sua totalità, con tutti i suoi alti e bassi, è nota soltanto a lui e non sarebbe mai neppure proseguita se non fosse stato il mio *Doktorvater*. Al Prof. Ferrarin devo l'ispirazione più bella e duratura che un professore possa suscitare nello studente, quella di incarnare la forma più autentica di pensiero libero ed attivo.

*A tutti i soggetti liberi*

*L'irrealità è l'oppio dei popoli.  
Per una disintossicazione generale  
la cura è un esercizio di eroica difficoltà.*

Elsa Morante

## CAPITOLO PRIMO

### AUTO-AFFEZIONE E CAUSALITÀ

*Non cercare la "verità", ma cerca di sviluppare  
quelle forze che fanno e disfanno la verità.  
P. Valery, Quaderni*

#### § 1.1. Sintesi a priori e Bestimmung

Fin dai suoi primi scritti, Hegel polemizza duramente con Kant e, in più specificamente, con la sintesi a priori esposta nella *Critica della ragion pura*. L'accusa è che Kant abbia fatto della psicologia<sup>59</sup>, fermandosi ad una critica delle facoltà conoscitive. Da un lato, egli avrebbe isolato le forme del pensare senza mostrarne il collegamento con l'unità sintetica dell'appercezione; dall'altro lato, il molteplice empirico verrebbe mantenuto come un elemento indipendente dal conoscere ed esistente per sé. Il mio intento è approfondire in questo paragrafo il significato della critica hegeliana a Kant per mettere a fuoco la trasformazione, operata da Hegel, del metodo della deduzione delle categorie. A tale scopo desidero soffermarmi non tanto sul problema del dualismo intuizione/concetto<sup>60</sup>, quanto invece sul significato dell'estrinsecità del collegamento procurato, secondo Hegel, dalla teoria kantiana dello schematismo.

In uno dei suoi primi scritti dati alle stampe, *Fede e sapere*, Hegel ascrive la debolezza dell'argomentazione kantiana all'insufficiente spiegazione della deduzione delle categorie. La critica hegeliana investe il metodo sviluppato da

---

<sup>59</sup> Si tratta di una valutazione che rimane sostanzialmente invariata negli anni, se ancora nella WdL, trattando del concetto, Hegel giudica la filosofia kantiana alla stregua di «idealismo psicologico», cfr. WdL II: 261; trad. it.: 665.

<sup>60</sup> Su tale aspetto si è, invece, di recente concentrato K. BRINKMANN nel trattare del rapporto fra Kant e Hegel. Cfr. K. BRINKMANN (2011: 41-78).

Kant nel dedurre, nella seconda edizione della KrV, la categorie o concetti puri. Come è noto, la genesi delle categorie viene sviluppata da Kant con significative differenze passando attraverso le due edizioni della KrV. Una delle variazioni più notevoli è senz'altro l'abbandono, nell'edizione del 1787, dell'ordinamento orizzontale della triplice sintesi che necessariamente si presenta in ogni conoscenza, vale a dire la sintesi dell'*apprensione* delle rappresentazioni nell'intuizione; la sintesi della *riproduzione* di esse nell'immaginazione e la sintesi della loro *ricognizione* nel concetto (KrV A 97). Nel 1781 queste tre sintesi sono connesse fra loro in modo indissolubile per mezzo dell'immaginazione, in quanto questa raccoglie ed unifica il molteplice delle intuizioni; rende possibile la riproduzione delle rappresentazioni come immagini e, infine, ordina i fenomeni secondo le categorie nella ricognizione delle rappresentazioni.

L'immaginazione è, quindi, la facoltà attiva di sintesi che rende possibili gli oggetti dell'esperienza, ma collabora strettamente ad ogni livello con l'appercezione trascendentale. Senza l'unità procurata dall'appercezione non sarebbe, infatti, possibile nessuna apprensione e conoscenza. L'io della pura appercezione è l'unità della coscienza «che precede tutti i *data* dell'intuizione e in relazione alla quale soltanto sono possibili tutte le rappresentazioni degli oggetti»<sup>61</sup>. La specificità dell'appercezione è quella di procurare l'unità fondamentale alla sintesi determinata dall'immaginazione. Nello specifico l'appercezione «deve aggiungersi alla pura facoltà dell'immaginazione per rendere intellettuale la propria funzione»<sup>62</sup>. Sotto questo punto di vista non è sempre chiaro se la priorità spetti all'immaginazione o all'appercezione, o se queste siano sempre reciprocamente dipendenti, dato che Kant scrive: «il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) della facoltà di immaginazione, *prima dell'appercezione*, costituisce il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, in particolare dell'esperienza»<sup>63</sup>. Si direbbe, in realtà, che per mezzo dell'immaginazione le rappresentazioni siano collegate,

---

<sup>61</sup> KrV A 107, trad. it.: 1217.

<sup>62</sup> KrV A 123, trad. it. : 1237.

<sup>63</sup> KrV A 118, trad. it.: 1231. Corsivo mio.

nei diversi livelli della loro sintesi, all'appercezione, la quale definisce l'identità dell'io che si conserva stabile e permanente (a differenza della coscienza empirica del senso interno) nella differente molteplicità del flusso dei fenomeni<sup>64</sup>.

Questo approccio conduce Kant a dichiarazioni molto più radicali e nette di quelle che si ritrovano nella seconda edizione. In un passo, ad esempio, Kant scrive che «l'animo non potrebbe giammai pensare, e per giunta a priori, l'identità di se stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, *se non avesse davanti agli occhi* l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) ad una unità trascendentale e rende innanzitutto possibile a priori la connessione delle rappresentazioni secondo regole»<sup>65</sup>. L'«avere davanti agli occhi»<sup>66</sup> l'intelligibilità delle operazioni dell'autocoscienza trascendentale significa che l'identità con sé dipende costitutivamente dal movimento di pensiero della stessa intelligibilità. L'identità trascendentale non è la permanenza rigida e immutabile di un sostrato, ma un'attualità che si realizza e si conferma nel suo stesso ripetersi. L'iterazione delle operazioni trascendentali assicura l'uniformità e la regolarità dell'intelligibilità dei fenomeni, perciò la sintesi acquista un carattere necessario, quasi ontologico. Più oltre, infatti, Kant dichiara che «dunque, l'intelletto non è soltanto una facoltà per darsi delle regole tramite il confronto dei fenomeni; ma è esso stesso la legislazione per la natura, nel senso che senza intelletto non si darebbe affatto natura»<sup>67</sup>. L'intelletto non è semplicemente la facoltà che ricopre l'ambito della natura, ma è ciò per mezzo del quale la natura stessa ha significato come totalità dei fenomeni dell'esperienza. Ben diversa suona questa dichiarazione nella seconda

---

<sup>64</sup> Così W. CARL (1992: 65) giustamente descrive l'appercezione: «Die reine Apperzeption, als ein Bewußtsein des "Ich der Reflexion", ist also kein Bewußtsein eines Wesens, das denkt, sondern ein Bewußtsein der Form, in der Gedanken gedacht werden. Sie ist ein Bewußtsein von etwas, das selber, im Unterschied zu den Gedanken, die gedacht werden, ohne jeden Inhalt ist».

<sup>65</sup> KrV A 108, trad. it.: 1219. Corsivo mio.

<sup>66</sup> Singolarmente la stessa espressione si trova nel *De anima* (450 a 4) di Aristotele a proposito del nesso fra pensiero ed immagine.

<sup>67</sup> KrV A 126, trad. it.: 1241.

edizione: «La natura (considerata semplicemente come natura in generale) dipende dalle categorie, come dal fondamento originario della sua necessaria conformità alle leggi (in quanto *natura formaliter spectata*)»<sup>68</sup>. Se nella prima edizione l'accento era posto sulla reciprocità essenziale di intelletto e natura, nella seconda si tratta della natura che ha il suo fondamento nell'intelletto, vale a dire che la reciprocità iniziale trapassa nel rapporto di fondamento-fondato.

Si tratta di piccole variazioni apportate evidentemente per sfuggire a derive idealistiche, eppure permettono di trovare già configurata nella prima edizione della KrV, e precisamente nell'ambito della deduzione trascendentale delle categorie, quell'unità dell'identico (l'appercezione) del diverso (il molteplice empirico) così decisiva per gli idealisti post-kantiani. Poiché il *trait d'union* è l'immaginazione, non stupisce che anche Hegel attribuisca grande merito a tale operazione. Questa sola è in grado di giustificare perché le forme del pensare non debbano essere intese come facoltà particolari, reciprocamente isolate e contrapposte, bensì come originaria *unità di opposti*. D'altra parte, nella prima edizione della KrV, non viene precisato in che modo siano generati i fondamenti della ricognizione del molteplice, ovvero le categorie, ed è proprio questo l'aspetto, approfondito nella seconda edizione, che suscita le critiche di Hegel. Se dalle categorie dipende ogni unità formale della sintesi dell'immaginazione, Kant non spiega però nel 1781 come esse operino in concreto. Il collegamento delle rappresentazioni con le categorie è affidato all'immaginazione in modo indeterminato al livello di relazione o mediazione:

Noi, dunque, possediamo un'immaginazione pura, la quale, come una facoltà fondamentale dell'anima umana, sta alla base di ogni conoscenza a priori. Tramite essa noi congiungiamo il molteplice dell'intuizione, da un lato, con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura, dall'altro. Entrambi gli estremi – cioè la sensibilità e l'intelletto – devono risultare necessariamente connessi [*zusammenhängen*] tramite questa funzione fondamentale della facoltà di immaginazione; in caso contrario, infatti, la sensibilità fornirebbe fenomeni, ma nessun oggetto di un'esperienza empirica, quindi nessuna esperienza<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> KrV B 164, trad. it.: 285.

<sup>69</sup> KrV A 124, trad. it.: 1239.

Al di là della difficoltà di comprendere l'interazione delle operazioni trascendentali nella prima edizione della KrV, è un fatto che tali rapporti si configurano come relazioni o collegamenti, e non come applicazioni. Nella seconda edizione l'immaginazione ha una funzione altrettanto decisiva nel determinare le condizioni a priori di ogni unità sintetica, ma Kant sottolinea la differenza fra sensibilità ed intelletto, dalle quali l'immaginazione dipende, rispettivamente, per rendere possibile la sintesi dell'apprensione dell'intuizione e quella intellettuale delle categorie<sup>70</sup>. Nello specifico, nella nuova configurazione dei rapporti delle facoltà trascendentali, muta la disposizione delle stesse, che si ordinano verticalmente stante la relazione di causalità fra intelletto e sensibilità. Mentre nella prima edizione la triplice sintesi dell'unità delle rappresentazioni si prestava ad un ordinamento orizzontale, ripercorrendo le tappe che sono condizioni a priori di ogni esperienza possibile; nella seconda edizione lo sforzo di indagare e precisare la struttura dell'a priori comporta la trasformazione dell'attività dell'immaginazione come risultato della causalità esercitata dall'intelletto sulla sensibilità. Scrive, infatti, Kant:

La facoltà di immaginazione sarà dunque la capacità di determinare a priori la sensibilità; e la sintesi delle intuizioni, quale essa realizza *in conformità alle categorie*, dovrà essere la sintesi trascendentale della *facoltà di immaginazione*: il che è un effetto [*Wirkung*] dell'intelletto sulla sensibilità, ed è la prima applicazione [*Anwendung*] dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione possibile per noi (un'applicazione che è al tempo stesso il fondamento di tutte le altre applicazioni) [*zugleich der Grund aller übrigen*]<sup>71</sup>.

Non solo l'intelletto condiziona causalmente la sensibilità nel generare le forme a priori dell'intuizione, ma ogni sintesi delle rappresentazioni rinvia all'applicazione dell'intelletto al molteplice dell'esperienza. A tal punto la causalità definisce l'operare dell'attività sintetica a priori da qualificare come

---

<sup>70</sup> KrV B 164, trad. it.: 285: «Ora, ciò che connette il molteplice dell'intuizione sensibile è la facoltà di immaginazione, la quale dipende dall'intelletto per quanto riguarda l'unità della sua sintesi intellettuale, e dalla sensibilità per quanto riguarda la molteplicità dell'apprensione».

<sup>71</sup> KrV B 152, trad. it.: 269.

“passivo” rispetto ad essa il soggetto dell'esperienza: «Dunque sotto il nome di *sintesi trascendentale della facoltà di immaginazione*, l'intelletto esercita sul soggetto *passivo* - di cui essa è appunto una facoltà - quell'operazione a proposito della quale noi possiamo dire a buon diritto che da essa viene affetto il senso interno»<sup>72</sup>. In questa maniera Kant pone in risalto il fatto che l'unificazione del molteplice non è trovata dall'intelletto nella coscienza empirica, ma è prodotta dall'intelletto esercitando un'affezione sul senso interno. L'approfondimento delle categorie, carente nella prima versione della KrV, conduce quindi Kant a caratterizzare in senso causale l'immaginazione, la cui oggettività è ancorata, nella prima parte della deduzione trascendentale delle categorie (KrV B, § 19), alla forma del giudizio. La copula, infatti, designa il rapporto delle rappresentazioni con l'appercezione originaria e la loro unità necessaria. Per mezzo dell' “è”- spiega Kant nella seconda edizione - si può distinguere l'unità oggettiva di rappresentazioni date da quella soggettiva, in quanto nel giudizio congiungo necessariamente due rappresentazioni che si trovano nell'oggetto (“il corpo è pesante”), a prescindere da quale sia lo stato del soggetto (“se porto un corpo, lo sento grave”).

A giudizio di Hegel ciò costituisce un grave limite dell'impianto trascendentale. Invece di rappresentare «l'identità bilaterale (*zweyseitige*)»<sup>73</sup> che è originariamente soggetto ed oggetto, l'immaginazione è appiattita sulla copula e non procede dal giudizio al sillogismo, ovvero non passa dal riconoscimento «che questo giudizio è fenomeno dell'in sé alla conoscenza dell'in sé»<sup>74</sup>. Il problema della forma del giudizio è che questa non lascia apparire l'identità dell'identico nel differente, ovvero la connessione dell'unità a priori con il molteplice empirico. Se, infatti, l'unità espressa dalla copula è l'identità trascendentale dell'appercezione, allora quest'ultima si manifesta necessariamente nel giudizio nell'eterogeneità procurata dalla differenza di soggetto e predicato. Ma la forma del giudizio come tale non è in grado di esibire la propria auto-justificazione: per spiegare che l'unità del

<sup>72</sup> KrV B 154, trad. it.: 271.

<sup>73</sup> W 2 : 308, trad. it.: 142.

<sup>74</sup> W 2 : 307, trad. it.: 142.

principio è declinata nell'unità dei differenti occorre un'inferenza, diversamente il giudizio non fa che rimandare dal soggetto al predicato e viceversa. Da ciò segue che «una medesima cosa viene considerata una volta come rappresentazione, un'altra come cosa esistente, l'albero come mia rappresentazione e come cosa, e il calore, la luce, il rosso, il dolce come mia sensazione e come proprietà di una cosa, così come la categoria è posta ora come relazione del mio pensare, ora come relazione delle cose»<sup>75</sup>. Invece di esaminare, a partire dall'indagine dell'immaginazione, in che modo una medesima forma sia pensiero e fenomeno, ovvero in che modo pensiero ed essere siano speculativamente identici, Kant rimette ogni differenza alla posizione che soggetto e oggetto volta a volta occupano nel giudizio.

In questo modo soggetto e oggetto diventano formule vuote suscettibili di essere riempite da qualsivoglia contenuto, mentre il reale dell'esperienza diventa un regno «abbandonato dalle categorie», dunque «un ammasso informe» irriducibile alla comprensione razionale. Bisogna notare che la critica hegeliana non consiste semplicemente nell'ascrivere a Kant l'istanza del soggettivismo, ma, più profondamente, nell'accusa, mossa a Kant, di aver snaturato l'asse portante della filosofia trascendentale, ovvero l'identità processuale di intelletto e natura. Lo iato segnalato da Hegel fra pensiero ed oggetto nella forma del giudizio dipende dalla priorità assegnata da Kant all'intelletto nella seconda edizione della critica e, più precisamente, dalla riconfigurazione in senso causale dei rapporti fra intelletto ed immaginazione. La trasformazione formale delle categorie avviene, infatti, «dopo che la deduzione delle categorie *dall'idea organica dell'immaginazione produttiva si è smarrita nella relazione meccanica di un'unità dell'autocoscienza*, unità che è in contrasto con la molteplicità empirica, sia che la determini per sé, sia che su di essa rifletta»<sup>76</sup>. Analogamente nelle successive *Vorlesungen* dedicate a Kant Hegel paragona la giustificazione kantiana dell'unità dell'autocoscienza al collegamento estrinseco della gamba con un pezzo di legno<sup>77</sup>. L'universale

<sup>75</sup> W 2 : 312, trad. it.: 146.

<sup>76</sup> W 2 : 328, trad. it.: 160. Corsivo mio.

<sup>77</sup> *VGPh*, Bd 20: 348: «Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes,

prodotto dall'io penso kantiano è destinato ad essere soggettivo, poiché il momento della sua relazione al particolare è presentato come un'*applicazione*, ovvero quale unità meccanica (esprimibile come addizione dell'identità al differente), e non come identità del pensiero con il suo altro. L'applicazione discende dal rapporto causale con cui Kant descrive, nella seconda edizione della *KrV*, l'operare dell'immaginazione come auto-affezione. In ciò l'immaginazione è resa analoga all'intelletto, il quale, come facoltà delle regole, esprime le regole a cui si conformano i fenomeni. È, dunque, la causalità a produrre lo iato fra mente e mondo ed a confinare l'immaginazione trascendentale alla sfera del soggetto. Se, infatti, si rimane nell'ottica kantiana, si assiste al momento della *esibizione (Darstellung) mentale* delle forme del conoscere, ma non si *determina* la verità della loro unità, in quanto il conoscere manifesto è effetto di un rapporto causale che non lascia trasparire l'unità organica dell'immaginazione e dell'essere.

Sotto questo punto di vista la distinzione kantiana fra immaginazione, intelletto e ragione costituisce la sola via di accesso allo speculativo, poiché consente di evadere dalla rigidità del giudizio mostrando come la conoscenza si sviluppi in momenti distinti, ma reciprocamente dipendenti, secondo lo sviluppo reso noto dalla forma del sillogismo. In quest'ultimo l'a priori vale da premessa, e quindi da presupposto, che si media nella relazione con il suo opposto per togliersi, come assolutamente indipendente, nella conclusione. Ma a Kant la soluzione del sillogismo rimase ignota, secondo Hegel, perché la ragione, ovvero la forma del pensiero che avrebbe dovuto procurare questa fondamentale mediazione al conoscere, rimane condizionata dall'intelletto «e non giunge al punto di poter produrre (*hervorbringen*) un'idea»<sup>78</sup>. Poiché la ragione è per Kant strutturalmente incapace di generare la conoscenza o la determinazione dell'in sé, non viene fornita nessuna mediazione dell'a priori con l'essere. È l'aspetto che Hegel ritrova nella trattazione kantiana delle antinomie, in cui il conflitto fra libertà e necessità, mondo intelligibile e

---

die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick».

<sup>78</sup> W 2 : 318, trad. it.: 151.

sensibile producono un'opposizione che la ragione lascia sussistere, piuttosto che risolvere:

Kant può servirsi dell'idealismo trascendentale solo come di una chiave negativa per la soluzione dell'antinomia, in quanto nega che i due aspetti dell'antinomia esistano come qualcosa in sé; ma il positivo di queste antinomie, il loro medio, non è perciò conosciuto (...) <sup>79</sup>.

La critica hegeliana non nega che le opposizioni interne a ciascuna antinomia debbano essere rigorosamente isolate e negate nella loro indipendenza al fine di essere adeguatamente confutate, così come aveva fatto Kant nella *Dialettica trascendentale*; tuttavia tale separazione dovrebbe poi mostrare il *medio comune* dei termini opposti, e non soltanto l'inconsistenza del contrasto. Per questo motivo la trattazione kantiana rappresenta solo una «chiave negativa», poiché non risale alla condizione dell'opposizione e perciò non la risolve compiutamente. La ragione rimane affetta dall'operare dell'intelletto, senza mostrare l'unità dell'intelligenza nella differenza delle sue determinazioni. Eppure proprio l'opposizione delle antinomie avrebbe potuto costituire una prova della complessità della ragione: l'opposizione è sempre per Hegel la forma speculativa nella quale l'identico è posto in relazione con il diverso e da questo procede per togliere assolutamente il contrasto in una totalità più complessa. L'intento di Hegel è quello di rifondare la deduzione delle categorie come forme comuni all'essere ed al pensiero, ovvero quali determinazioni oggettive del pensiero puro. Esse non si applicano ai fenomeni e neppure sono ricavabili dalla forma dei giudizi, in quanto sono totalità distinte dotate di un principio di determinazione interno mediante il quale trapassano in successione necessaria le une nelle altre.

In questo senso Hegel modifica alle radici l'impianto kantiano, poiché lo traduce in una forma logica basata sull'identità e sulla negazione in cui l'atto cognitivo in quanto tale, ovvero la sintesi delle rappresentazioni, non ha più un ruolo fondamentale, non solo perché confinata alla dimensione dell'intelletto soggettivo, ma soprattutto perché si tratta di un'operazione

---

<sup>79</sup> W 2 : 320 , trad. it.: 152.

nella quale l'unità si aggiunge meccanicamente, come risultato di una giustapposizione e non di un'unificazione organica. La posizione hegeliana non è semplicemente una variante, né una prosecuzione della teoria kantiana della sintesi a priori: Hegel non si limita a tradurre lo schematismo in una forma logica adeguata, ma ne modifica anche i termini e le regole, al fine di togliere la causalità dei rapporti trascendentali all'interno di un impianto metafisico completamente rinnovato. Per questo motivo la kantiana sintesi delle rappresentazioni è sostituita dall'attività logica del determinare (*Bestimmung*), dove per determinazione non si intende l'attribuzione di un predicato ad un soggetto, ma la specifica unità di pensiero e oggetto secondo differenti livelli di individuazione ontologica. Le categorie non si limitano a predicare un attributo ad un essere, ma esprimono *il fatto che* l'essere è pensato attraverso una determinazione. In questa maniera, se ci si concentra sul livello di pensabilità dell'oggetto logico, le forme di determinazione si ampliano e non sono più concepite come esclusive proprietà della cosa, bensì come unità determinata dell'oggetto e della sua specificazione.

Ma come è possibile l'unità nella molteplicità dei rapporti possibili fra soggetto e oggetto? In *Fede e sapere* Hegel insiste sull'unità del rapporto fra soggettività e oggettività e, conseguentemente, sull'unità concettuale dell'intelligenza, che conosce propriamente nella forma del sillogismo; tuttavia Hegel non espone la forma logica che il sillogismo dovrebbe avere e confuta il sistema kantiano attenendosi alla forma degli enunciati astratti. Benché lo scritto risenta dell'influsso di Schelling (come attesta il ripetuto riferimento alla dimensione della "potenza" ontologica) e sembri talora avanzare la possibilità di un intelletto intuitivo, non è l'individuazione di una facoltà alternativa a guidare l'indagine hegeliana nella sua presa di distanza da Kant. Al contrario, la critica di Kant in *Fede e sapere* stabilisce le premesse da cui dovrebbe procedere la trattazione coerente di una ragion pura da determinare secondo una logica pura non formale. Comprendere la specificità di tale logica nelle sue diverse implicazioni è lo scopo dei paragrafi che seguono.

## § 1.2 Causalità, reciprocità e sostanzialità

La critica hegeliana dell'impianto della seconda edizione della KrV è degna di nota perché costituisce un utile termine di confronto per la polemica che Hegel imbastisce con l'idealismo di Fichte. Anche in questo caso il nodo problematico è dato dalla causalità che Hegel ritrova nei rapporti fra soggettivo ed oggettivo delineati dall'autore della *Missione del dotto*. Occorre soffermarsi su questo aspetto per mettere a fuoco l'operazione che Hegel realizza in alternativa tanto al criticismo kantiano quanto all'idealismo fichtiano. Già nello scritto inedito sulla *Differenza fra il sistema di Fichte e Schelling* Hegel polemizza sia con la coscienza teoretica sia con quella pratica trattate da Fichte, rispettivamente, nei *Principi fondamentali di tutta la dottrina della scienza* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794] e nel *Sistema di etica* [*System der Sittenlehre*, 1798]. La seconda opera è cruciale soprattutto perché dimostra l'incondizionatezza dell'io a partire dall'unità dell'io teoretico e pratico, ossia non più muovendo dalla sola unità teoretica, come nei *Grundlage*<sup>80</sup>.

Secondo Fichte l'unità speculativa dischiusa dall'autocoscienza trascendentale di Kant poggia sui vari aspetti della scissione del soggettivo e dell'oggettivo e sulla loro successiva riunificazione. Nella coscienza teoretica il soggettivo e l'oggettivo sono unificati dalla corrispondenza di concetto ed essere; mentre nella coscienza pratica tale rapporto è armonizzato dall'azione che il soggetto intraprende secondo un fine per produrre o determinare l'oggettivo. D'altra parte nella coscienza empirica non può mai realizzarsi l'unità assoluta ed originaria dei due estremi, che si ritrovano come tali solo nell'autocoscienza pura o assoluta. Precisamente in ciò risiede uno dei limiti di Fichte secondo Hegel, ovvero nel fatto che l'identità assoluta è sì il principio della speculazione, ma, come espressione io=io, essa rappresenta soltanto una

---

<sup>80</sup> Si veda in proposito il primo capitolo del saggio di F. NEUHOUSER (1990).

regola della quale si postula l'adempimento infinito, senza tuttavia costruirla nel sistema. Lo iato fra coscienza pura e coscienza empirica fa sì che, a livello del finito, si dia sempre un rapporto incompleto fra soggettivo ed oggettivo. Questi ultimi debbono contrapporsi reciprocamente per originare la coscienza empirica teoretica e pratica, ma in questo modo l'opposizione non è mai assolutamente tolta e l'identità speculativa resta un presupposto.

D'altra parte Hegel riconosce che questo limite dipende fundamentalmente dalla concezione della libertà sviluppata da Fichte nel *Sistema di etica*. In effetti in quest'opera Fichte collega la coscienza teoretica a quella pratica per mezzo della causalità del concetto, la quale rappresenta l'esibizione (*Darstellung*) della libertà assoluta. L'intento di Fichte è quello di dimostrare che l'intelligenza è libera nella misura in cui subordina il suo essere al concetto, ma, a sua volta, nulla nel mondo diventa reale se non ad opera dell'attività causale del concetto. Alla domanda “come giungo ad ammettere che un oggettivo derivi da un soggettivo, un essere da un concetto?”, Fichte risponde valendosi della causalità esercitata dal concetto, il quale, considerato oggettivamente, rappresenta la volontà; considerato soggettivamente è invece il fine. Mediante la determinazione del fine procurato dal concetto la coscienza si determina come volontà pratica che attualizza il suo scopo e così esercita la sua produzione oggettiva nella realtà. Il risultato è l'assoluta indipendenza ed autonomia del concetto all'insegna della causalità efficiente, a seguito della causalità che il soggettivo esercita sull'oggettivo e l'oggettivo, a sua volta, sul soggettivo<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Pur non ascrivendo il limite della trattazione di Fichte alla persistenza della causalità nell'attività dell'io, F. NEUHOUSER (1990: 142) rinviene ugualmente un'ambiguità nel *Sistema di etica*: «The problem with this strategy as Fichte executes it is that it defines the subject's autonomy only in terms of its independence from something – in this case, something that is conceived as radically “other” – without being able to say more positively what self-determination is. If this means anything at all, “independence from nature” must refer to subjectivity's ability to accomplish its own purposes unhindered by natural impediments». Ma, si potrebbe aggiungere, il carattere negativo della libertà pratica dell'io, inteso come indipendenza dalla natura, è dovuto alla giustificazione della forma dell'azione libera in termini di causalità. Sulla natura del *Trieb* nei primi scritti di Fichte si veda: C. CESA (1993), che ne sottolinea la rilevanza nell'orizzonte della prassi, e per una contestualizzazione del tema a cavallo fra criticismo e idealismo si vedano S. FABRI BERTOLETTI (1990) e l'ultimo capitolo del saggio di L. A. MACOR (2011).

Da ciò segue che «tutto ciò che l'io deve divenire, deve divenirlo operando su se stesso mediante il concetto, e tutto quello che diventerà, lo sarà diventato per opera del concetto. Sotto questo riguardo dunque l'io è causa di se stesso, e anche sotto l'aspetto pratico semplicemente *pone se stesso*»<sup>82</sup>. La libertà risiede nell'autodeterminazione pratica dell'io, ma, poiché sorge dal *contrasto* fra il concetto ed il vincolo costituito o dall'oggetto o da noi stessi come intelligenza, si tratta di una libertà negativa. La causalità, infatti, non toglie la differenza fra concetto e oggetto, ma li unifica solo mediante una relazione dell'intelligenza o della volontà.

In realtà la causalità è la cifra della coscienza perché è la sola rappresentazione che si dà nel finito dell'assoluta attività spontanea dell'io puro. Tale attività, se viene pensata separatamente dalla sostanza e pensata come causa di se stessa, è da Fichte intesa come impulso originario (*Urtrieb*)<sup>83</sup>. Tuttavia non è possibile determinare *come* questo impulso si determini nell'io assoluto, essendo quest'ultimo inconoscibile e non riducibile a rapporti meccanici. Una spiegazione è fornita, al livello della coscienza empirica, dalla trattazione fichtiana del rapporto natura-libertà contestata da Hegel nello scritto sulla *Differenza*. Si tratta di una spiegazione speciale perché condotta non dal punto di vista del filosofo trascendentale, ma dell'io stesso come coscienza finita, ovvero di non di una prospettiva *per se*, ma in sé e per sé. Occorre mettere a fuoco come la coscienza renda manifesta a se stessa la propria tendenza all'attività spontanea. A questo livello Fichte spiega l'impulso non come una causa che agisce dall'esterno sulla sostanza, né come forza che dall'interno dell'io spinga verso l'esterno, bensì come «una forza interiore del sostrato rivolta verso se stessa. *Autodeterminazione* è il concetto mediante il quale si può spiegare un impulso»<sup>84</sup>. Così configurato l'impulso non appartiene all'intelligenza, ma alla natura, pensata come determinante se stessa mediante se stessa.

Il modello fichtiano sembra essere quello aristotelico della natura dotata di

---

<sup>82</sup> FICHTE, *Werke* IV: 38; trad. it.: 37.

<sup>83</sup> FICHTE, *Werke* IV: 43; trad. it.: 41.

<sup>84</sup> FICHTE, *Werke* IV: 111; trad. it.: 102.

un principio interno di movimento; più specificamente, però, Fichte si pone il seguente problema: come conciliare l'impulso naturale con la decisione e la volontà spirituali dell'intelligenza? La risposta di Fichte non è univoca, ma articolata; egli stesso si ascriveva il merito di aver fornito per primo una risposta al problema della libertà indagando la relazione fra gli impulsi. Da un lato, infatti, Fichte assume che impulso naturale ed impulso spirituale siano, dal punto di vista trascendentale, la sola e medesima cosa, ma vista secondo due diversi aspetti:

Se io mi considero come un *oggetto* completamente determinato dalle leggi dell'intuizione sensibile e del pensiero discorsivo, ciò che in realtà è il mio unico impulso diventa per me un impulso naturale, perché, sotto questo aspetto, sono io stesso natura. Se io mi considero come *soggetto*, esso diviene per me un impulso puro e spirituale, ovvero una legge di autonomia. Tutti i fenomeni dell'io si fondano esclusivamente sull'azione reciproca di questi due impulsi, i quali, propriamente, sono solo l'azione reciproca di un *unico e medesimo impulso con se stesso*<sup>85</sup>.

La causalità della natura e quella dell'intelligenza si tolgono reciprocamente nell'io assoluto, ovvero assumendo il punto di vista del filosofo trascendentale che assegna ad un punto di fuga unificatore la soluzione dei contrasti fra sfera della natura e volontà. Ma, nell'ambito dell'egoità empirica, la reciprocità degli impulsi comporta una lotta ed una rinuncia ad esercitare la superiorità sull'altro. In altre parole è costitutiva dell'io empirico la differenza dei due impulsi; nello specifico è l'impulso naturale a dover cedere di fronte allo spirituale, in quanto quest'ultimo ha dalla sua la superiorità di comprendere il naturale:

La linea di confine fra i due [impulsi] è costituita dalla riflessione. Il riflettente è, in seguito all'intuizione della riflessione, più in alto di ciò su cui viene riflettuto, si eleva su di esso e lo comprende: perciò, a buon diritto, l'impulso del riflettere, del soggetto della coscienza, viene detto *superiore* e una facoltà di desiderare determinata da esso viene chiamata la *facoltà superiore di desiderare*.

Solo ciò che è riflesso è natura; il riflettente è ad esso contrapposto, non è quindi affatto natura ed è più elevato di ogni natura. L'impulso superiore, come impulso del puramente spirituale, mira ad una assoluta autodeterminazione all'attività per l'attività e contrasta quindi ogni godimento, che è un mero e tranquillo abbandonarsi alla natura<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> FICHTE, *Werke* IV: 130; trad. it.: 120.

<sup>86</sup> FICHTE, *Werke* IV: 130; trad. it.: 120.

La priorità assegnata, mediante la riflessione, all'impulso spirituale comporta ripristinare il dualismo fra i due impulsi a livello di forma e materia: lo spirituale determina formalmente il contenuto materiale del naturale per via categorica, ma si conserva come assoluta causalità. Proprio questo è l'aspetto della nozione fichtiana di libertà contro cui si scaglia Hegel nella *Differenza*:

[...] l'impulso inferiore, la natura, deve esser posto sotto la signoria del superiore, della riflessione. Questa relazione di soggezione di una manifestazione dell'io rispetto ad un'altra deve essere la sintesi suprema.

Ma quest'ultima identità è l'identità del punto di vista trascendentale sono completamente opposte l'una all'altra. Secondo il punto di vista trascendentale, io = io, l'io è posto in una relazione di sostanzialità, o perlomeno in un rapporto di azione reciproca; invece, in questa ricostruzione dell'identità, un elemento è dominante, l'altro è dominato, il soggettivo non è uguale all'oggettivo, ma stanno fra loro in un rapporto di causalità; uno dei due elementi viene posto in un rapporto di subordinazione; la sfera della necessità è subordinata a quella della libertà<sup>87</sup>.

Nella difesa hegeliana della reciprocità paritetica di impulso naturale e spirituale si ritrova non soltanto una sensibilità schilleriana alle istanze della sfera naturale, ma soprattutto una critica al modello causale di interpretazione dell'autocoscienza trascendentale. Fino a quando i due lati dell'io sono reciprocamente collegati dall'azione causale, la reciprocità fichtiana non toglie assolutamente l'opposizione di genere fra naturale e spirituale, oggettivo e soggettivo<sup>88</sup>. Gli opposti sono organizzati in modo da subordinare uno dei due termini all'altro, trascurando di sviluppare la relazione di sostanzialità, ovvero di omogeneità di genere, dischiusa dalla prospettiva trascendentale. In questo modo il sistema fichtiano lascia sussistere la molteplicità empirica e naturale come irriducibilmente negativa e ciò avviene perché Fichte rimane ancorato alla nozione di libertà come causalità astratta esercitata sulla natura<sup>89</sup>. Più profondamente è la dimensione

<sup>87</sup> W 2: 74-5; trad. it.: 60.

<sup>88</sup> A questo proposito bisogna naturalmente ricordare che l'integrazione di soggettivo ed oggettivo non è, come tale, l'obiettivo di Fichte. Come fa notare C. CESA (1992: 36) «quella unione di io e non-io, soggetto ed oggetto, essere e pensare che si verifica con l'atto di autocoscienza è un che di originario e di autonomo, ma non di "assoluto" nel senso maggiore del termine; è assoluto solo in quanto non è determinato da altro».

<sup>89</sup> In proposito si veda anche E. ACOSTA (2011). Sui diversi significati della nozione di causalità in Fichte si veda C. SENIGAGLIA (2006).

della riflessione a lasciar sussistere gli opposti come correlati caratterizzati in modo esclusivo dalla signoria dell'uno sull'altro. Nel lavoro effettuato da Hegel per elaborare una forma logica adeguata ad esprimere l'unità speculativa di essere e pensiero occorre, allora, tener conto di come egli reagisca al modello fichtiano per realizzare la completa armonizzazione fra oggettività e soggettività. L'obiettivo di Hegel a Jena è di pervenire ad un'elaborazione tale dell'idealismo assoluto da superare la forma della causalità nella determinazione dell'autocoscienza pura, ma senza con ciò negare la differenza fra soggettivo ed oggettivo.

La prima, compiuta replica al modello fichtiano è senz'altro rappresentata dal *Sistema di eticità*, un inedito del 1802, nel quale Hegel sviluppa a fondo la deduzione dell'idea dell'eticità non a partire dalla riunificazione di soggettivo ed oggettivo nella coscienza, bensì come sviluppo graduale dei rapporti fra intuizione e concetto che articolano la transizione dalla natura alla sfera etica. Quel che colpisce in questo scritto che, a cominciare dal titolo, è un rovesciamento del *Sistema di etica* di Fichte, è la sostituzione del rapporto di causalità con quello di reciproca sussunzione fra concetto ed intuizione. Queste ultime sono le differenti forme in cui si manifesta e viene conosciuta l'idea dell'assoluto ed il rapporto reciproco di concetto ed intuizione individua, volta a volta, una specifica figura dell'eticità. Ciascun livello di determinazione pratica corrisponde ad una "potenza", secondo la terminologia fatta valere da Schelling per identificare il grado di differenza fra reale ed ideale attraverso cui si costituisce l'universale. Ciò significa presupporre un'omogeneità di fondo fra natura e coscienza così da stabilire delle distinzioni di grado che conducono dalla natura al governo secondo momenti distinti. Mantenendo la metodologia di Schelling, Hegel sviluppa nel suo sistema differenti livelli di totalità viventi, connotate da una specifica determinazione formale. Così, ad esempio, nella prima potenza, che è quella dell'intuizione, viene elaborata l'eticità naturale così come questa si articola passando attraverso le diverse potenze pratiche del sentimento, del bisogno e del vivente. La determinazione dell'individuo come soggetto e la dimensione

intersoggettiva appartengono, invece, alla seconda potenza, in cui il soggetto è riconosciuto come universale ed entra in rapporto con gli altri.

Al tempo stesso il *Sistema di eticità* permette di identificare *ante litteram* la successione logica di essere-quantità a cominciare dalla «completa mancanza di differenza» nell'intuizione come «natura vera e propria»<sup>90</sup>, per passare all'esteriorità quantitativa del sentimento immediato<sup>91</sup>. Nondimeno l'attenzione non è rivolta in quest'opera all'aspetto formale dei rapporti pratici, poiché più importante è in questo momento la deduzione dell'eticità come impulso spontaneo di una sostanzialità sia soggettiva che oggettiva. Quel che vale la pena di notare in questo contesto, al di là dell'indubbia influenza di Schelling, è il tentativo hegeliano di spiegare la causalità per mezzo di rapporti pratici che rendano trasparente la reciproca relazione di intuizione e concetto. Si tratta di diversi livelli di interazione e, quindi, di diverse forme di restaurazione dell'identità di oggettivo e soggettivo, che verranno trattate in termini categoriali nella successiva logica di Jena.

Nella prima potenza lo schema desiderio-lavoro-oggetto indica il passaggio dalla causalità alla reciprocità nella sfera naturale. Il desiderio, come determinazione ideale dell'oggetto, è una totalità astratta che diventa concreta mediante il lavoro. Quest'ultimo, a sua volta, nella misura in cui differisce il rapporto fra appetire e godere, pone in risalto la fondamentale differenza fra ideale e reale. Il lavoro esprime, a tale livello, una causalità meccanica, perché toglie l'idealità astratta del desiderio ed introduce l'elemento del dominio o della forza reale sull'oggetto. Ma, una volta che il lavoro ha annullato il desiderio, trasferendo l'idealità del concetto nella produzione, l'oggetto diventa parimenti forza sussumente e quindi universale. In altre parole il lavoro, da forza sussumente, è alla fine sussunto dall'intuizione, ovvero dal prodotto, poiché quest'ultimo ha acquisito, ovvero incorporato, l'universalità del concetto. In tal senso il prodotto incarna l'identità reciproca di concetto ed intuizione. Tale processo illustra in quale

---

<sup>90</sup> SS: 9; trad. it.: 167.

<sup>91</sup> SS: 11; trad. it.: 171.

modo la causalità, come differenza ed exteriorità fra soggettivo ed oggettivo, si tolga nell'omogeneità sostanziale del prodotto attraverso e nel lavoro. L'istanza fatta valere dal discorso hegeliano è che l'azione reciproca di Fichte è necessaria, ma non è sufficiente a garantire l'identità speculativa di essere e pensiero. Occorre, infatti, spiegare come la reciprocità modifichi in modo sostanziale l'essere stesso dei due estremi coinvolti. Ma, al fine di procurare ai rapporti speculativi un carattere sostanziale, è necessario riconfigurare gli stessi termini del rapporto, superando la distinzione fra teoretico e pratico e dimostrando come un solo impulso, che qui Hegel identifica con l'eticità, garantisca dell'unità delle forme teoretiche e pratiche.

D'altra parte nella prima potenza non si è ancora nel terreno preparatorio della PhG e neppure nella sfera dei rapporti intersoggettivi. Il lavoro di cui Hegel parla nella trattazione della prima potenza dell'eticità illustra in quale senso l'intuizione sia la potenza dell'organismo vivente, ovvero in che modo l'intuizione sia oggettiva e reale. A tale livello si tratta di procurare il significato logico ed ontologico del divenire nella sfera del vivente, ma Hegel si serve di rapporti pratici perché gli strumenti teoretici di cui dispone sono limitati alla forma della sussunzione reciproca di intuizione e concetto. In base ai soli rapporti di sussunzione la causalità non viene tematizzata e, conseguentemente, non può neppure essere superata. Le figure del desiderio, del possesso e del lavoro illustrano, invece, il sorgere e l'annullamento della causalità come fatti spontanei intrinseci alla struttura del divenire. La causalità non è tolta arbitrariamente dalla volontà del soggettivo o dal soggiogamento dell'oggettivo, ma si trasforma in modo naturale e conseguente, essendo incarnata da rapporti reali. Di conseguenza la causalità è, al tempo stesso, fattore integrante e costitutivo non solo della determinazione dell'oggetto, ma anche della sua realtà, ovvero della sua vivente attività.

La seconda potenza è decisiva per mostrare che non esiste un solo modello di causalità, ma che questa si manifesta in modo rilevante anche e soprattutto nei rapporti intersoggettivi, che rientrano in una sfera più elevata della

natura, quando la presa di possesso del prodotto conduce al diritto di proprietà ed ai rapporti di scambio economico. Ciò genera una disparità di vita fra la sovrabbondanza indifferente ai bisogni particolari e l'individuo particolare. Considerato dal lato del concetto, questo rapporto stabilisce la superiorità della prima sul secondo, poiché «in questo [momento] individuo vivente sta contro individuo vivente, ma con diseguale forza di vita; l'uno è dunque per l'altro la forza o la potenza; l'uno è l'indifferenza, mentre l'altro è nella differenza; quello si comporta dunque nei riguardi di questo come causa, esiste come sua indifferenza, sua vita, sua anima o spirito»<sup>92</sup>. La diseguaglianza si manifesta come causalità dell'universale sul particolare, generando il rapporto della signoria e della servitù. Ma, a differenza dell'omonimo rapporto sviluppato nella PhG, qui il contrasto non è tolto nel lavoro, ma occorre invece che sia sussunto dalla prima potenza per ristabilire la reciprocità di particolare ed universale. Il risultato è la figura etica della famiglia, in cui viene riunificata la totalità della natura e dei bisogni esterni<sup>93</sup>.

Quel che si evince dall'analisi dei primi rapporti illustrati nel *Sistema dell'eticità* è, quindi, uno sforzo complesso, ed articolato di superare la causalità nella sostanzialità. Più precisamente Hegel toglie la causalità dei rapporti teoretici mediante l'esibizione di rapporti pratici, dai quali risultano abbozzate le categorie di qualità, quantità e relazione. In questa maniera, però, la causa è superata dalla sostanzialità delle figure etiche, ma non è teoreticamente esibita dai rapporti di reciproca sussunzione di intuizione e concetto. A sua volta il predominio della sostanzialità a livello etico non genera un approfondimento della soggettività, in quanto, nella prima potenza, il lavoro è concepito come sola produzione (*poiesis*), mentre a livello intersoggettivo il conflitto è integrato e risolto dentro la famiglia e in nessun caso il contrasto è sviluppato a livello del soggetto agente e conoscente. Per questo motivo, nella successiva elaborazione jenese, Hegel sembra discostarsi da Schelling e raggiunge risultati molto più maturi negli abbozzi di

---

<sup>92</sup> SS: 33; trad. it.: 209. Traduzione leggermente modificata.

<sup>93</sup> Si vedano, al riguardo, L. SIEP (1992) e I. TESTA (2010).

*Realphilosophie.*

### § 1.3 *La nozione di passività nella Realphilosophie (1803-4)*

Negli studi preparatori di *Realphilosophie* intuizione e linguaggio, che nel *Sistema di eticità* erano appiattiti sulla forma delle potenze e caratterizzati unicamente secondo l'elemento dell'idealità e della realtà, sono indagate come attività della coscienza (pur conservando, nei frammenti del 1803/4, il titolo di "potenze") e articolate secondo il riferimento a sé e all'altro da da sé. In particolare, fra il linguaggio e la ragione, Hegel colloca un'operazione peculiare, la memoria, nella cui trattazione si trova prefigurata la prima forma di autodeterminazione non efficiente del pensiero.

Prima di approfondire questo punto è opportuno soffermarsi sulla definizione del 1803/4 che Hegel dà della coscienza, in quanto questa caratterizza singolarmente la nuova indagine intrapresa a Jena, ma è destinata a mutare in modo decisivo nella PhG. Nel frammento jenesse n.20 così Hegel definisce il suo nuovo oggetto di ricerca:

Poiché noi consideriamo la coscienza come tale, come unità di ciò che appare in essa come attivo e di ciò che appare in essa come passivo, la considerazione della coscienza quale appare nell'opposizione, in quanto soggettiva ed oggettiva, non ha per noi alcun significato. Noi non consideriamo i momenti della coscienza che si organizza né dal lato del soggetto nella forma di facoltà, inclinazioni, passioni, impulsi, eccetera, né dall'altro lato dell'opposizione come una determinatezza delle cose, bensì come essa è assolutamente per sé in quanto unità e medio di entrambi i lati; la coscienza è, in se stessa, il movimento di un attivo e un passivo; ma, in quanto [è] il *movimento* stesso, è l'uno in cui l'opposizione è solo ideale, un'opposizione in sé tolta (...)<sup>94</sup>.

Come si può notare la concezione hegeliana della coscienza è in esplicita polemica con quella elaborata da Fichte, in quanto Hegel si dice interessato non all'elemento dell'opposizione di soggettivo ed oggettivo, bensì alla loro unità, così come questa appare nella coscienza, medio assoluto di ogni

---

<sup>94</sup> JSE I: 290-1, trad. it.: 27 (traduzione leggermente modificata).

contrasto. Al tempo stesso, però, Hegel assume l'unità della coscienza come unità di attività e passività. In apparenza si direbbe che, in questa maniera, si ritorni all'auto-afezione di tipo kantiano; in realtà si tratta di “un'opposizione in sé tolta”, ovvero di un contrasto che si toglie in virtù del movimento stesso di opposizione. Attivo e passivo non sono due estremi, ma due diversi lati del processo di autodeterminazione della coscienza. Si tratta di un aspetto importante perché dipende dalla differente interpretazione di questo contrasto, secondo Hegel, la divergenza fra realismo ed idealismo.

Il realismo assegna la priorità all'oggetto e dunque riserva alla coscienza un carattere passivo; l'idealismo, invece, considera l'attività formale della coscienza come sostanziale e non lascia nulla all'oggetto. In questo modo si genera un dualismo fra le caratteristiche della cosa, che per il realismo sono per sé ed indipendenti dall'io, e le attività della coscienza, che producono l'essere-in-relazione delle determinatezze con lo spirito, relazione giudicata essenziale dall'idealismo. Un'impostazione del reale di stampo non dualista dovrebbe, invece, tenere in considerazione il fatto che l'opposizione riguarda la «potenza del medio che ha il contrasto in se stessa», ovvero dovrebbe andare a fondo nell'analisi della compresenza del polo attivo e passivo nell'unità del medio. In questo senso l'opposizione non è il presunto contrasto di soggetto ed oggetto; sotto tale rispetto idealismo e realismo pongono la questione in modo grossolano, chiedendosi, ad es., se i colori determinati siano o meno al di fuori dell'esistenza del soggetto. Questa disputa è “irrazionale” perché il colore è tanto determinatezza empirica, quanto concetto, essendo la coscienza attiva sia come sensazione, sia come linguaggio ed intelletto<sup>95</sup>. Come determinatezza il blu è indistinguibile dallo sfondo dell'essere, ma, in quanto nome, il blu si rapporta come particolare all'universale del colore ed è perciò distinto da ogni altro concetto. Qui Hegel non introduce nessuna distinzione fra nome e concetto e mostra che la risposta alla domanda “cos'è il colore?” non consiste nell'opporre il colore, nel senso della determinatezza empirica, al colore quale relazione allo spirito, ma

---

<sup>95</sup> JSE I: 292; trad. it.: 29.

nello spiegare *come* il colore sia tanto l'una quanto l'altra nella misura in cui la coscienza *si eleva* dalla natura allo spirito: «(...)Nella elevazione alla relazione ed alla differenziazione dei colori, ed all'emergere di questi come colore, come concetto, la natura del colore si trasforma in spirito [wird die Natur der Farbe sich Geist]»<sup>96</sup>.

Questo non significa ridurre il colore alla coscienza, ma trattare il colore secondo la forma specifica della sua intelligibilità, la quale, a sua volta, dipende dalla coscienza non come se questa fosse una soggettività empirica o una struttura distinta, ma l'assoluto principio di intelligibilità dell'essere. Si tratta di comprendere la coscienza non alla stregua di un polo dell'opposizione soggetto ed oggetto, bensì come “l'esser-uno di entrambi”, che procede gradualmente dalla passività all'attività. Tale progresso dall'immediata indifferenza originaria di sensazione e determinatezza verso la relazione concettuale è certamente un motivo schellingiano, soprattutto perché il passaggio ammette ben poche tappe intermedie. Dalla sensazione Hegel passa al concetto per tramite del linguaggio e l'intero processo ha il carattere di un'elevazione (*Erhebung*), di un farsi altro della natura nello spirito. D'altra parte lo sforzo di articolare, mediante linguaggio e memoria, i momenti della trasformazione dell'intuizione in concetto attestano la ricerca, da parte di Hegel, di un modello alternativo anche al naturalismo di Schelling.

È, infatti, nella memoria che si realizza la prima forma di lavoro dell'io su se stesso, poiché è la memoria a stabilire il collegamento dell'intuizione con il concetto. La specificità della memoria, a partire da questi scritti, consiste nel fatto che essa trasforma l'intuizione sensibile in una *Sache*, ovvero conferisce all'esperienza sensibile una idealità permanente per mezzo del linguaggio<sup>97</sup>. I nomi si conservano nell'io in rapporti ordinati non in base al riferimento sul

---

<sup>96</sup> JSE I: 293; trad. it.: 29.

<sup>97</sup> JSE I: 287; trad. it.: 24: «*La memoria, la Mnemosyne degli antichi, secondo il suo vero significato, non consiste nel fatto che l'intuizione o ciò che sia, i prodotti della memoria stessa, siano nell'elemento universale e siano richiamati fuori da esso, che cioè la memoria sia particolarizzata in un modo formale che non riguarda il contenuto, bensì nel fatto che la memoria trasforma ciò che abbiamo definito intuizione sensibile nell'oggetto della memoria, in un che di pensato [zur GedächtnißSache, zu einem gedachten macht](...)*». Traduzione lievemente modificata.

mondo, bensì secondo la necessaria arbitrarietà dell'intelligenza, la quale si serve dell'originario atto di denominazione per esercitare la propria signoria sul mondo<sup>98</sup>. L'atto di memorizzazione, mediante il quale i nomi sono fissati ed adoperati come concetti, non equivale al portare alla memoria delle immagini o dei contenuti figurati, in quanto si tratta di un processo di tipo esclusivamente meccanico e nettamente distinto dal ricordare. Se il ricordo è la sfera dell'essere per sé, in cui l'io rievoca contenuti vissuti nel passato ripresentandoli alla propria attenzione, la memoria è invece l'essere in sé privo di qualsivoglia ripiegamento dell'io su se stesso. Questo perché la memoria è deputata a conservare la relazione fra il nome e l'intuizione spogliandola dell'elemento intuitivo e articolandola secondo le relazioni con gli altri nomi. La memoria forma così una totalità organizzata di nomi, che universalizzano il contenuto dell'intuizione. In questo modo il blu non è più il contenuto dell'intuizione del determinato pigmento, ma è l'elemento particolare di un universale determinato, quello del colore<sup>99</sup>.

Il riferimento ad una totalità organizzata non deve far credere che sia in gioco un olismo sintattico, poiché ad essere centrale non è l'organizzazione delle parole nella proposizione, ma la funzione ontologica della lingua quale medio sostanziale fra l'intelletto e la realtà. Sotto questo punto di vista il lavoro teoretico dell'intelletto non rappresenta «la dimensione pragmatica della conoscenza»<sup>100</sup>, ma indica piuttosto una specifica modalità ontologica di attualizzazione della soggettività nell'oggettività. Quel che conta, in altri termini, non è tanto il significato della parola e quindi la sfera semantica del linguaggio, ma la funzione della lingua quale nesso essenziale fra pensiero ed

---

<sup>98</sup> JSE I: 288; trad. it.: 25: «Il primo atto mediante il quale Adamo ha costituito la sua signoria [*Herrschaft*] sugli animali è che egli diede loro un nome, cioè li negò come essenti-indipendenti e li rese per sé ideali».

<sup>99</sup> JSE I: 290; trad. it.: 26: «Il blu è a tutta prima strappato dalla continuità del suo essere, separato dal molteplice, dal particolare in cui è; tuttavia esso è pur sempre una determinatezza. Nella memoria, però, esso è ad un tempo per sé e anche accanto ad altri [nomi], e mediante *l'unità negativa della memoria* [ognuno] è in relazione con l'altro; esso viene posto come questo essere-in-relazione, in sé un universale, secondo la determinatezza del suo contenuto un altro da ciò che è; esso è colore, concetto-dell'intelletto, concetto determinato».

<sup>100</sup> Cfr. I. TESTA (2010: 337).

essere. A differenza dello schematismo linguistico ipotizzato da Fichte<sup>101</sup>, Hegel valorizza la funzione della memoria nella genesi del linguaggio perché essa non introduce un dualismo fra io e nome, ma consente l'universalizzazione del contenuto intuitivo a partire grazie alla reificazione dell'io.

Infatti nel linguaggio l'io si annulla, non fungendo più, come nello schematismo, da alterità universale rispetto alla concretezza empirica; l'intelligenza sopprime la propria universalità e *lascia emergere in sé* la particolare articolazione del suo nesso con il mondo. In questo senso l'io è, da un lato, fatto cosa o segno; dall'altro esso è la forma della soggettività che ha guadagnato oggettività. La passività dell'io è, dunque, funzionale a garantire l'unità speculativa di essere e pensiero, pertanto si assiste con la memoria alla realizzazione del movimento di attività e passività.

È un fatto che nello JSE I Hegel tratti della memoria in stretta sintonia con la sfera del lavoro, poiché sia la memoria che il lavoro operano una trasformazione decisiva della natura inorganica. Se la memoria converte la molteplicità dell'intuizione empirica nell'idealità dei segni linguistici, il lavoro è il processo in cui la coscienza teoretica acquista una dimensione pratica. Detto altrimenti: mentre come memoria e linguaggio l'io esercita il suo dominio ideale, nel lavoro si realizza il dominio reale sulla natura. Nello specifico, però, la seconda parte del frammento 20 (*Potenz des Werkzeugs*) contiene un aspetto assente nel *Sistema di eticità*: l'attenzione non è rivolta soltanto al prodotto o al carattere poetico del lavoro, bensì alla durevolezza del lavorare. Si direbbe che la contiguità di memoria e lavoro sia segnale di una più profonda analogia fra queste due sfere. Il processo per cui la memoria oggettiva le intuizioni in segni si riflette nel lavoro, che conferisce durevole esistenza alle cose ed è il collegamento fra la sfera del desiderio e della forma con quella della realtà e della permanenza. Analogamente lo strumento è, sì, un mezzo efficiente (attivo per il prodotto, passivo per l'agente), ma in ultima

---

<sup>101</sup> Cfr. FICHTE, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* in *Werke* VIII, pp. 301-341, 1794-1796.

analisi esso è un medio sostanziale, ciò in cui attivo e passivo perdurano finché l'uno si esercita sull'altro<sup>102</sup>. Nel frammento 22 si dichiara la natura razionale del lavoro, non più ancorato, come nel *Sistema dell'eticità*, all'istinto:

(...) il lavoro non è un istinto, bensì un atto razionale [*Vernünftigkeit*], che nel popolo si trasforma in un che di universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi, e il lavorare esiste proprio perciò *non in quanto istinto*, bensì nel modo dello spirito, nel senso che *il lavoro in quanto attività soggettiva del singolo è tuttavia diventato un che di altro*, una regola universale, e soltanto mediante questo processo di apprendimento diventa l'abilità del singolo; ritorna a sé mediante il divenire altro da se stesso<sup>103</sup>.

Il lavoro non è istinto proprio perché è un medio razionale, che trasforma il bisogno particolare in fruizione universale. Hegel considera qui il lavoro come il mezzo di soddisfacimento dei bisogni collettivi e quindi non specificamente come attività del singolo, bensì come medio sostanziale nella transizione dalla natura alla cultura. Ancora una volta, quindi, la priorità è assegnata alla giustificazione della sostanzialità dei rapporti pratici, ma è evidente che l'indagine si sposta sempre più verso il significato della trasformazione del particolare in universale. Si tratta di approfondire il meccanismo specifico di questa transizione non più come sussunzione reciproca di intuizione e concetto, bensì come traduzione del particolare in universale. In questo senso l'attività del singolo si converte in regola universale; la prima non viene semplicemente sussunta dalla seconda, ma diventa la norma dell'agire comune, dunque si attualizza diventando essa stessa, da contenuto particolare, forma. Questa traduzione comporta un processo analogo a quello descritto nel caso della memoria, ovvero una riconfigurazione organica dei rapporti teoretici e pratici, tale che l'universale non sia tanto *risultato* di un'operazione, quanto invece *principio* e *possibilità* della stessa totalità. Se nel primo caso l'universale è una funzione opposta al particolare, nel secondo è la dimensione che ricomprende, come genere, il particolare in quanto specie. Ciò comporta prestare attenzione al movimento genetico di attualizzazione dell'universale, aspetto che nei frammenti jenesi

---

<sup>102</sup> JSE I: 300; trad. it.: 36-37.

<sup>103</sup> JSE I: 319; trad. it.: 57.

del 1803/4 è in gran parte assorbito dalla dimensione pratica mediante cui si costituisce l'eticità. Ma, dietro l'interesse che Hegel matura a Jena per la sfera etica, occorre, come si è visto, notare soprattutto l'esigenza di giustificare la sostanzialità del conoscere.

Perché in questi anni la sostanzialità è così problematica per Hegel? Il problema si potrebbe anche intendere come una difficoltà di elaborare la sostanza in soggetto. Nello specifico il limite di fondo dell'impostazione dell'eticità e dello spirito jenesi è la persistenza della causalità efficiente nell'articolazione dei conflitti fra l'io e l'altro da sé. Se la memoria costituisce un significativo cambio di paradigma nell'elaborazione dell'*identità* di intuizione e concetto, nondimeno la polarità attivo/passivo continua a contraddistinguere la  *differenza* di intuizione e concetto e questo tipo di causalità efficiente si conserva ancora nel lavoro. In altri termini il problema che si presenta a Hegel in questi anni è quello di rinvenire una metodologia capace di spiegare i passaggi intermedi mediante cui l'opposizione di attività e passività si superi nell'azione reciproca. Si tratta dello stesso problema che si ripropone nel primo studio sistematico di logica e metafisica, come si vedrà nel paragrafo seguente.

#### § 1.4 Passività senza movimento: la Logica reflexionis

A scorrere le diverse e numerose elaborazioni della logica<sup>104</sup> negli anni precedenti la prima pubblicazione della WdL, si ricava l'impressione che Hegel possedesse già uno schema sistematico e inalterato delle categorie. Infatti qualità, quantità, sostanza, causalità e concetto sono sempre nettamente distinte dalla trattazione concernente il giudizio e il sillogismo, a sua volta separata dalla dottrina dell'idea. Tuttavia solo nel 1808 Hegel scrive a

---

<sup>104</sup> Mi riferisco alla logica di Jena del 1804/05 (JSE II); al primo dettato dell'*Enciclopedia filosofica* del 1808/09 (GW 10,1); ai manoscritti di logica dell'insegnamento ginnasiale tenutosi regolarmente ogni anno dal 1808 al 1815/16 (GW 10,1) ed alla *Enciclopedia filosofica* del 1812/13, tramandata dagli appunti di C. S. Meinel (GW 10,2). Per una trattazione storiografica attenta ed un'analisi di queste lezioni cfr. P. GIUSPOLI (2000; 2010a).

Niethammer che la logica, le cui basi erano state gettate a Jena nel 1804/05 (da ora: JSE II), inizia a prendere forma<sup>105</sup>. In effetti nel 1807 ci sarà la crisi fenomenologica del sistema, per citare Rosenkranz, e a Nürnberg Hegel continua a rielaborare la logica in continuità con la dottrina della coscienza, trascurando la metafisica, la cui testimonianza più completa risale allo JSE II. Lo schema della WdL è, quindi, solo apparentemente inalterato rispetto alla sua prima versione, poiché rivela una profonda evoluzione nella sua struttura generale, che è importante esaminare per valutare lo specificità del progetto hegeliano di una logica pura.

Dagli appunti delle lezioni che Hegel tenne a Jena all'inizio dell'Ottocento sappiamo che egli concepiva la logica come la scienza dell'idea che, nel suo sviluppo, supera le forme del conoscere finito per farsi autentica metafisica, come si evince da un frammento datato 1801/2:

La scienza dell'idea allargata sarà in quanto tale l'idealismo o la logica, la quale, allo stesso tempo, ricomprende in sé il modo in cui le determinazioni della forma, quelle che l'idea deduce in se stessa, cercano di costituirsi assolutamente; il che significa che la logica, in quanto, come scienza dell'idea, è la stessa metafisica, negherà la falsa metafisica dei sistemi filosofici limitati<sup>106</sup>.

Il progetto della filosofia speculativa non prevedeva una partizione rigida fra le differenti determinazioni che conducono all'idea; al contrario, la scienza dell'idea, se è vero idealismo, ovvero una logica della verità, è anche metafisica. D'altra parte alla logica è anche affidato il compito di mostrare le contraddizioni in cui cade il pensiero finito ed i sistemi filosofici che su di esso si basano. Il superamento delle forme finite del conoscere costituisce il passaggio alla metafisica; per questo motivo, già negli appunti del sistema esposto fra il 1802 e il 1803, la filosofia si suddivide in un sistema della riflessione e in uno della ragione. Il pensare filosofico si eleva gradatamente e

---

<sup>105</sup> *Briefe*, I: 230.

<sup>106</sup> Cfr. GW 5: 263: «Die ausgedehnte Wissenschaft der Idee als solche wird der Idealismus oder die Logik seyn, welche zugleich in sich begreift, wie die Bestimmtheiten der Form, die die Idee in sich schließt, sich zu absoluten zu constituiren versuchen; d. i. sie wird, wie [sie] als Wissenschaft der Idee selbst Metaphysik ist, die falsche Metaphysik der Beschränkten philosophischen Systeme vernichten; (...)».

mediatamente dalla riflessione alla speculazione per svilupparsi nella metafisica quale pensiero puro. Ciò ha spinto giustamente gli interpreti a considerare la logica jenese soprattutto in funzione anti-dogmatica ed anti-scettica, ovvero come esame e critica dei diversi modi in cui si presenta l'attività dell'intelletto<sup>107</sup>. Piuttosto che di unità di logica e metafisica, bisognerebbe allora parlare a Jena di una loro decisa differenza.

Una partizione analoga presenta anche il primo trattato sistematico di logica, lo JSE II, il quale, pur rappresentando un precedente fondamentale nello studio hegeliano della logica<sup>108</sup>, non è esente da limiti strutturali. La sua partizione è la seguente:

Logica	Metafisica
I. [Rapporto semplice]	I. Il conoscere come sistema di principi
B. Quantità	A. Principio di identità o di contraddizione
II. La relazione	B. Principio del terzo escluso
A. Relazione dell'essere	C. Principio del fondamento
AA. Relazione di sostanzialità	II. Metafisica dell'oggettività
BB. Relazione di causalità	I. L'anima
CC. Azione reciproca	B. Il mondo
III. Relazione del pensare	C. L'essenza suprema
A. Concetto determinato	III. Metafisica della soggettività
B. Il giudizio	I. Io teoretico, o coscienza
C. Il sillogismo	II. Io pratico
IV. Proporzione	IV. III. Lo spirito assoluto
A. Definizione	
B. La divisione	
C. Conoscere	

Come il precedente schema del 1801/02, lo JSE II contiene la divisione in logica e metafisica ed introduce la distinzione fra relazione ontologica e principi del conoscere. Netta è nello JSE II la separazione fra la forma della relazione, propria dell'essere e delle forme determinate del pensare (concetto determinato, giudizio e sillogismo), e la metafisica, che indaga la determinazione del conoscere in se stesso (passando attraverso il sistema dei principi, l'oggettività e la soggettività). Inoltre, la riflessione è dominante

<sup>107</sup> Si vedano l'Introduzione di F. CHIEREGHIN (1982) e il capitolo terzo del saggio di J. MASCAT (2011), i quali sottolineano l'affinità della logica jenese con la concezione aristotelica dell'*Organon*, a conferma della funzione puramente strumentale della logica jenese.

<sup>108</sup> Cfr. W. JAESCHKE (2010: 165 sgg).

nella logica per determinare le categorie della finitezza (qualità, quantità, relazione), e non, come sarà più tardi nella WdL, quale medio fra l'intelletto ed il concetto. Sotto questo punto di vista la logica si esaurisce nell'esibizione antinomica delle contraddizioni poste dalla riflessione, la quale «astrae dall'assoluta identità di ciò che nella conoscenza razionale è posto in reciproca relazione o come identico»<sup>109</sup>. A differenza della riflessione tematizzata nella WdL, nello JSE II la *Reflexion* formula le leggi dell'intelletto, ma non compie su se stessa un movimento speculativo completo al fine di superarsi nel concetto<sup>110</sup>. L'identità speculativa di essere e pensiero è la totalità che si rivela alla riflessione solo per via negativa, attraverso l'opposizione ed il contrasto, perciò la logica, in quanto fondata sulla riflessione, deve essere a sua volta superata, come espressione del pensiero finito, per poter accedere allo speculativo.

Evidentemente la logica jenese ricalca ancora la partizione tradizionale fra un'ontologia e una metafisica senza esibire un collegamento o una deduzione dell'una parte dall'altra, e perciò l'unità sistematica del progetto è di difficile interpretazione. Del resto il problema non riguarda solo la partizione fra ontologia e metafisica, ma anche *il modo* in cui Hegel interpreta tale distinzione a Jena. Il sistema delle categorie prende le mosse dalla qualità (in analogia con Fichte e contrariamente a Schelling, che nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* rivendicava il carattere quantitativo di ogni differenza fra soggettivo ed oggettivo) e procede in modo opposto al metodo kantiano, poiché il primo non è il più vicino rispetto a noi, ma è il primo in relazione alla cosa (*Sache*)<sup>111</sup>. Dal momento che la quantità è una determinazione di proprietà e non di sostanze, la qualità è la prima perché la più immediata e non presuppone nessuna specificazione dell'essere. Nel seguito, però, l'ordine delle categorie ricalca il modello di deduzione fichtiano: dal rapporto semplice si

---

<sup>109</sup> Cfr. GW 5: 271: «Das endliche Erkennen, oder die Reflexion abstrahirt nur von der absoluten Identität desjenigen was in der vernünftigen Erkenntniß aufeinander bezogen, oder einander gleichgesetzt ist». A proposito di questo scritto si veda anche H. KIMMERLE (1970: 48-73).

<sup>110</sup> Cfr. su questo anche: K. DÜSING (1984).

<sup>111</sup> È un punto che fa notare A. FERRARIN (2001: 135).

passa infatti alla realtà ed al limite e da questo direttamente alla quantità, che contiene la deduzione dell'infinito. Invece, nella WdL, il vero infinito è dedotto all'interno della qualità ed il passaggio dalla qualità alla quantità è mediato dalla determinazione del "per sé".

In altri termini lo JSE II adotta come metodo di deduzione il rovesciamento antinomico delle categorie e non l'individuazione del principio che consenta di integrare l'opposizione in una totalità più comprensiva. Di conseguenza nella logica jenese manca l'unità interna ai momenti che conducono dall'essere al concetto. Quest'ultimo è ricompreso, insieme al giudizio ed al sillogismo, fra le forme intellettuali che sono distinte dai principi metafisici ed è appiattito anch'esso sulla riflessione senza essere dedotto come verità dell'essere. Mentre nella WdL la deduzione del concetto è preparata dall'evoluzione dell'essenza e costituisce lo svelamento della libertà mediante la risoluzione della causalità nell'azione reciproca, lo JSE II interpreta la genesi del concetto come il rapporto che sorge dalla soppressione dell'infinito. In questo senso la reciprocità dell'azione è valutata alla stregua di una «infinità paralitica»<sup>112</sup>, ovvero come una cattiva infinità.

Ciò dipende anche dal fatto che nello JSE II la sostanza non è approfondita nell'unità delle sue relazioni interne: la sostanza trapassa nella forza e questa «è in verità l'intera relazione; ed è una distinzione del tutto superflua quella di determinare la relazione come forza e di opporla alla sua estrinsecazione; di fatto essa non è nient'altro che la relazione stessa, non si distingue da se stessa come relazione ideale, forza, e come relazione reale, esistente»<sup>113</sup>. I rapporti fra le forze sono quindi interpretati alla stregua di opposizioni matematiche, che si escludono reciprocamente senza nessuna mediazione interna, mentre nella WdL è la differenza della forza dalla sua estrinsecazione a fungere da preludio all'assoluto e quindi al rapporto di sostanzialità. Questo significa che la logica jenese punta alla determinazione di una relazione formale e non all'elaborazione di una processualità logica. In questo modo viene a mancare il

---

<sup>112</sup> JSE II: 70; trad. it.: 69. Cfr. in proposito anche le osservazioni di F. UNGLER (1980).

<sup>113</sup> JSE II: 54; trad. it.: 54.

risolversi dell'io e dell'autocoscienza nello svolgimento del concetto. Il *Begriff* è mantenuto ancora come relazione, e non come «ragion d'essere e fonte di ogni determinatezza e molteplicità»<sup>114</sup>. Al tempo stesso la netta separazione fra rapporti intellettuali e principi metafisici riproduce un'antitesi fra attività e passività, come lascia intendere il tortuoso passaggio che introduce alla metafisica:

La logica cessa lì dove cessa la relazione, ed i suoi membri come essenti per sé si sfaldano; in quanto il conoscere come la riflessione in se stessa diventa a sé il suo primo momento, **come il passivo essente per sé fuori dal conoscere**, come altro momento, che dispiega in se stesso la propria riflessione, è l'altro di se stesso, e, in quanto se stesso, è il rapporto ad un altro<sup>115</sup>.

Il passaggio dalla logica alla metafisica acquista il significato della transizione dalla passività all'attività, poiché la riflessione si sdoppia in se stessa: non si tratta più della relazione formale fra *relata*, ma di un movimento interno al conoscere, al quale vi si rapporta come passività. Sotto questo punto di vista l'incongruenza maggiore presente nello JSE II dipende dal fatto che il conoscere speculativo è di tipo riflessivo e si presenta distinto dalle forme logiche del concetto, del giudizio e del sillogismo. In tal modo la metafisica pone delle determinazioni senza stabilire nessun collegamento organico con le categorie logiche. Queste ultime non sono riattivate dal conoscere, ma sembrano, più semplicemente, lasciate da parte in quanto appartenenti alla sfera del finito. Eppure solo il sillogismo può mediare il riferimento all'oggettività, e non i principi della riflessione, che riproducono la forma dell'antinomia. La metafisica si presenta allora come un sistema di principi del

---

<sup>114</sup> WdL II: 261; trad. it.: 666. Secondo F. BIASUTTI (1999) la logica di Jena porta a compimento un'idea che si può trovare anche in Wolff, secondo cui la logica trarrebbe i principi delle sue dimostrazioni dall'ontologia. In realtà, il tentativo di tenere insieme logica e metafisica in questo manoscritto mostra una maggiore affinità con il pensiero platonico, che lo stesso Biasutti riscontra a proposito della sezione finale della logica. Più specificamente, secondo A. FERRARIN (2006), la logica di Jena rappresenta il sistema della riflessione scettica, che deve platonicamente superare il finito e aprire la strada alla metafisica, che inizia con l'identità di essere e pensiero. Secondo Ferrarin questa concezione fra logica e metafisica viene meno a partire dal 1805, in quanto si modifica la concezione hegeliana dell'assoluto e ciò procede di pari passo con l'approfondimento della metafisica aristotelica.

<sup>115</sup> JSE II: 126, trad. it.: 122. Grassetto mio.

conoscere indipendente dalla logica:

Il conoscere, come il riflettere uguale a se stesso, riflette in sé l'intera logica, questo processo, lo pone uguale a sé, toglie il diventare altro dei momenti, e li pone come un sistema dell'essere non per sé assoluto; così che l'opposto da differente diventa solo un diverso, che sussiste indifferentemente accanto ad altro<sup>116</sup>.

La metafisica si configura come il conoscere che sopprime il divenire dei momenti dell'essere per fissarli in un sistema ordinato di principi; è dunque il sapere a *porre* la sua identità con l'essere, senza che vi sia una deduzione dell'una dall'altro. Più precisamente la metafisica, tripartita in sistema di principi, metafisica dell'oggettività e metafisica della soggettività, differisce dalla logica nella misura in cui pone le proprie determinazioni come *permanenti*, e non più scompaenti come quelle della logica. «conferendo cioè stabilità sul terreno della ragione all'instabilità del conoscere intellettuale»<sup>117</sup>. Inoltre, poiché la riflessione domina il conoscere speculativo, nello JSE II non figura la mediazione dell'essenza e i principi di identità, del terzo escluso e del fondamento sono direttamente ascritti alla metafisica.

Sono tutti elementi significativi, che interessano particolarmente la struttura dell'evoluzione della logica. A mutare, nel passaggio dallo JSE II alla WdL, è soprattutto l'interpretazione globale del movimento logico: lo JSE II intende quest'ultimo in modo fichtiano, ovvero come l'attività di porre le determinazioni che stabiliscono le relazioni fra gli enti. Invece la WdL rovescia tale impostazione, in quanto mostra che il movimento del pensiero puro non pone alcunché, ma le categorie si generano come specificazioni dell'attività di pensiero. Alla luce di ciò, si può notare che a mancare nello JSE II è proprio il momento della *differenza del pensiero da se stesso*: le relazioni logiche sono poste senza essere giustificate a partire dall'attività che le genera e i principi logici sono illustrati come reciprocamente indipendenti, quali semplici leggi analitiche del conoscere. Logica e metafisica risultano perciò essere sistemi autonomi del pensare puramente, il quale, però, non è in questo modo capace

---

<sup>116</sup> JSE II: 128; trad. it.: 124.

<sup>117</sup> Cfr: J. MASCAT (2011: 154).

di fornire una soluzione all'originario problema di matrice kantiana relativo all'applicazione (*Anwendung*) delle categorie al reale. È un fatto che Hegel non riprenderà più la partizione adottata nello JSE II ed è significativo che, fra lo JSE II e la PhG, ovvero fra il 1805 e il 1806, si collochi uno studio di filosofia dello spirito (JSE III) che contiene alcune interessanti osservazioni a proposito della dimensione del conoscere.

### § 1.5 *Causalità ed auto-riferimento nella Realphilosophie (1805-6)*

Nello JSE III Hegel accoglie da Fichte la distinzione dell'intelligenza dalla volontà, ovvero separa i rapporti teoretici da quelli pratici ed inizia un approfondimento delle attività dell'intelligenza. Inoltre, a differenza di quanto farà nelle sezioni dedicate alla psicologia dell'*Enciclopedia*, qui Hegel non stabilisce una cesura fra intelligenza e logica, ma tratta dello sviluppo dell'intelletto nella ragione secondo una linearità progressiva e spontanea. In questo modo lo svolgimento delle attività teoretiche culmina naturalmente nelle forme logiche del giudizio e del sillogismo.

Quello che colpisce, nella trattazione dell'intelligenza, è soprattutto la centralità della memoria, intesa come prima forma di *causalità non efficiente* del pensiero verso se stesso. Ciò avviene in sintonia con una logica del riconoscimento applicata adesso non soltanto alla sfera dei rapporti pratici, ma all'io teoretico. L'esercizio della memoria è infatti definito come «il primo lavoro dello spirito ridestato come spirito»<sup>118</sup>. In contrasto con l'immaginazione riproduttiva, che opera largamente in base all'associazione, il linguaggio consiste in segni senza relazione, poiché privi del riferimento all'intuizione sensibile. Le parole, in se stesse, sono individualità sollevate dallo spazio-tempo e svuotate di ogni significato concreto e sussistono solo grazie alle connessioni procurate e mantenute dalla memoria. Il linguaggio di

---

<sup>118</sup> JSE III: 193; trad. it.: 78.

per sé, come produzione ed estrinsecazione, è privo di qualsivoglia centralità, per questo ad esso è sovraordinata la memoria, la quale fornisce ai segni significato nella misura in cui stabilisce l'abitudine dello spirito a valersi di essi. La memoria lavora, quindi, instaurando un *habitus*; più precisamente, nella memoria, è l'io a trasformarsi in cosa, ovvero a lasciarsi informare dall'abitudine del linguaggio come da una seconda natura.

In ciò non vi sarebbe nessuna differenza dallo JSE I, se non fosse che nel 1805-6 Hegel approfondisce i passaggi che illustrano il significato di tale trasformazione. Sotto questo punto di vista il collegamento della memoria con il lavoro è degno di nota perché costituisce una prefigurazione del riconoscimento fenomenologico del rapporto signoria/servitù. A differenza di quanto osservato nel *Sistema dell'eticità* qui il rapporto di signoria e servitù non è soltanto un'opposizione causale fra due opposti, ma una causalità reciproca che toglie (*aufhebt*) l'opposizione in quanto instaura un'*identità sostanziale*. La stessa terminologia adoperata da Hegel per illustrare i passaggi dell'attività mnemonica è saliente e molto diversa da quella dell'*Enciclopedia*. Nello JSE III Hegel non parla, ad esempio, di ritenzione, ma di «possesso dei nomi», che devono essere conservati nella “notte” dell'io «come servi [*als dienstbare*] che a lui obbediscono»<sup>119</sup>. La ritenzione delle immagini e la loro successiva traduzione in suoni e segni linguistici è spiegata come un addensarsi della concretezza empirica nell'interno dell'io; le rappresentazioni diventano un *in-sé* dell'intelligenza e solo in questo modo l'io può generarle spontaneamente come segni, in quanto impone alle rappresentazioni un significato necessario. Poiché le rappresentazioni sono tratte dall'interno dell'io, l'io in questa fase è in rapporto unicamente con se stesso e non più con il suo altro, il molteplice dell'esperienza. L'iscrizione dei significati ai nomi è inoltre concepita in senso olistico come l'instaurazione di una serie di relazioni all'interno delle quali soltanto il nome diventa significante.

Tuttavia l'io impone ai nomi un ordine e delle relazioni non in base ad una regola a priori, ma secondo la contingenza della ritenzione e secondo

---

<sup>119</sup> JSE III: 192; trad. it.: 77.

l'arbitrarietà della riattualizzazione delle rappresentazioni. Sotto questo punto di vista l'operare dell'io è passivo, arbitrario e contingente: «l'io ha consegnato il suo *arbitrio* al suo *essere*»<sup>120</sup>, ovvero l'io come ritenzione è in buona sostanza ricettività. In tal modo Hegel sembra conservare l'accezione kantiana della spontaneità del pensiero come auto-affezione. Infatti nello JSE III l'intelletto emerge dalla memoria, ovvero «l'io è *memoria* (in senso proprio), *l'intelletto* che nel suo oggetto ha ancora sé come oggetto»<sup>121</sup>. A differenza di Kant, però, Hegel introduce l'esigenza che l'io si conosca come attivo rispetto a se stesso: «l'io deve ora intuire sé come questo ordinatore, o deve intuire i nomi come ordinati e deve intuire sé come ciò che tiene fermo questo ordine, così che esso sia un ordine universale»<sup>122</sup>. Come intelletto, l'io non può rivolgere a se stesso la sua attenzione, essendo l'intelletto per Hegel di natura riflessiva, dunque incapace di concepire se stesso come soggetto. Occorre, dunque, che l'io “si intuisca” come ordinatore, se vuole possedersi nella totalità della sua attività, ma ciò significa che l'io, *proprio in quanto passivo* è, al tempo stesso, attivo verso se stesso. È proprio la figura del lavoro ad illustrare come avvenga questo passaggio:

Il lavoro consiste ad un tempo nel fatto che l'io si trasforma in ciò che è nel dar *nomi*, vale a dire *cosa, essente*; il nome è l'io, ed è una cosa. L'io diventa la *cosa*, in quanto fissa *in sé* l'ordine dei nomi; esso fissa l'ordine in sé, cioè diventa esso stesso quest'ordine privo di pensiero, che ha solo l'apparenza di un ordine- nell'*apparenza* dell'*ordine* si trova l'io, la necessità, il Sé dei termini, delle parti; ma i termini, le parti, sono ancora meramente indifferenti. Soltanto in quanto memoria l'io può farsi *cosa*, perché la cosa in cui si trasforma è *in sé* io; l'io è ora *attivo* [*thuende*], il movimento di trasformarsi nell'oggetto, il quale oggetto nel dar nomi è l'io stesso solo immediatamente.

(...)Questo lavoro è perciò il primo interno operare su se stesso [*innre wirken auf sich selbst*], un'attività completamente *non sensibile* e l'inizio della libera elevazione dello spirito; giacché esso ha qui se stesso come oggetto (...) <sup>123</sup>.

La passività della ritenzione diventa movimento attivo dell'io per via puramente meccanica: abituandosi a riprodurre connessioni di nomi come significanti, l'io annulla se stesso come principio d'ordine e si identifica

<sup>120</sup> JSE III: 193; trad. it.: 78.

<sup>121</sup> JSE III: 192; trad. it.: 77.

<sup>122</sup> JSE III: 192; trad. it.: 77.

<sup>123</sup> JSE III: 194 ; trad. it.: 78-9.

completamente con il significato espresso nella proposizione verbale. La reificazione dell'io nel linguaggio è, quindi, un'alienazione dell'io da se stesso: le rappresentazioni che trovano espressione nei significati sono infatti già state elaborate e sviluppate dall'intelligenza, ma l'io le converte in linguaggio senza essere consapevole di aver a che fare unicamente con contenuti suoi. Dunque l'io non solo accompagna, kantianamente, le rappresentazioni in quanto le collega in una rete di nessi significanti; ma, nel fare ciò, si toglie completamente come altro rispetto ai suoi contenuti. Così come accade nel lavoro, analogamente nella memoria l'io si reifica nella sua produzione intellettuale. L'apparenza dell'ordine dipende dal fatto che l'io non si appropria della totalità di sé e del suo operare, ma conserva un elemento inconscio, perché privo del compiuto riferimento a se stesso. Se il significato dipende dalla composizione dei segni in un discorso retto ed organizzato dall'io e se la condizione del libero svolgimento del linguaggio è la causalità che l'io esercita su di sé; nondimeno in ciò l'io non si possiede, né si conosce come principio di determinazione.

Sotto questo punto di vista l'attività dell'io consiste unicamente nel movimento per cui esso si traspone nei nomi e si tratta senz'altro di un agire causale, che rende l'io oggettivo come molteplicità di nomi, cose, momenti e distinzioni. Al tempo stesso, però, l'alienazione dell'io nel discorso rende l'io finalmente accessibile a se stesso, ovvero pone le basi per l'auto-intuizione. Essendosi convertito in segni, l'io dispone ora della possibilità di auto-intuirsi e ciò avviene sotto forma della riappropriazione, da parte dell'io, di se stesso quale universalità logica:

Nel nome [l'io è] soltanto [diventato] l'essere, cui sta di fronte l'essere-per-sé, ovvero il nome è ancora arbitrario, singolo. *Cosa, intelletto, necessità* – cosa in quanto universalità *semplice*, necessità in quanto auto-movimento. La cosa ha in essa la necessità, giacché ha in essa il Sé dell'io. Distinzione *nella cosa* è distinzione nel Sé – cioè relazione *negativa* in se stessa. Comprendere [*Verstehen*], conoscere [*Einsehen*] è la distinzione, non nella cosa, bensì nella cosa di fronte all'intelletto, che però non rientra propriamente qui – bensì esperienza della coscienza\*\*<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> JSE III: 196 ; trad. it. : 81.

Nella liberazione del nome dall'intuizione e dalla dipendenza dal riferimento oggettivo, il linguaggio cessa di essere veicolo di espressione esteriore e diventa invece medio sostanziale. La distinzione nel nome è distinzione nel Sé, in quanto il nome non vale più da segno, bensì da universale, dunque rappresenta la compiuta espressione del pensiero come essere, oggettività. In altre parole l'io può entrare in rapporto con sé mediatamente, ovvero per tramite del linguaggio, poiché quest'ultimo è manifestazione, per quanto inconscia, dell'identità di essere e pensiero. Ciò significa che, mediante il linguaggio, l'io non è più soltanto cosa, ma una totalità organizzata di pensiero e intuizione (essendo i segni divenuti significati grazie alla memoria) e la causalità della memoria è precisamente il meccanismo che realizza la transizione dalla condizione di reificazione linguistica dell'io a quella di universalità. La causalità cessa di essere meccanica perché per suo tramite l'io guadagna la sua identità con l'oggettività, istituendo un riferimento stabile e permanente con se stesso. Pertanto l'analisi del processo interno alla memoria mostra per la prima volta che la causalità dei rapporti teoretici può essere superata all'interno di una totalità organica di intuizione e concetto, totalità definita e realizzata dalla memoria. In questa il linguaggio è l'elemento intuitivo che è posto come identico al pensiero (in virtù della permanenza del significato procurata dalla memoria ai segni), mentre l'efficienza della causalità si toglie nel riconoscimento dell'io come universale determinato, ovvero quale concetto.

Ma l'universalità del linguaggio è *inconscia*: l'io si pone rispetto ad essa come un *per sé* esterno, senza comprendersi nell'unità essenziale con l'essere fino a quando non accede ad un livello più maturo di auto-comprensione, che nel passo citato sembra essere di tipo fenomenologico. A tale proposito la *Realphilosophie* presenta un'ambiguità: nella citazione si allude, infatti, ad una trattazione separata, quella dell'esperienza della coscienza, dedicata alla conoscenza della cosa *in quanto* mediata dall'intelletto. Ma, al margine della medesima citazione sopra riportata, Hegel scrive (in corrispondenza degli asterischi) «intelletto, giudizio, sillogismo», ed in un'ulteriore nota accenna

allo svolgimento logico dell'intelletto attraverso la costituzione del concetto determinato, del giudizio e del sillogismo, anticipando quella che, da Nürnberg in poi, sarà la traccia della logica soggettiva. L'allusione alla fenomenologia si sovrappone alle note in margine che rinviano, invece, allo sviluppo della logica soggettiva. La dimensione dell'autentico *Verstehen* dell'io di se stesso sembra, così, essere singolarmente oggetto di un'analisi tanto fenomenologica quanto logica. Quest'ambiguità, trascurata dalla critica, attesta che fra la coscienza e l'universale logico si dà un rapporto molto più complesso, destinato a mettere in dubbio l'intero apparato della logica jenesa.

Da ciò emerge che la logica non rappresenta una dimensione astratta e separata rispetto a quella dell'intelligenza, ma è, anzi, il punto d'arrivo della *Bildung* dell'intelligenza, in quanto dischiude le distinzioni del Sé trascendentale. Per questo motivo si può, a questo proposito, anticipare la nozione di “istinto logico” della WdL, dal momento che la logica è considerata in questi frammenti come spontaneo esito del percorso di riappropriazione di sé della coscienza. Probabilmente è anche a causa di tale re-interpretazione della logica che i sistemi dell'intelletto della tradizione filosofica potranno essere reintegrati ed accolti nella WdL non più per essere negati, ma compresi. Al tempo stesso è evidente che l'auto-intuizione dell'io non è da confondere con la conoscenza che l'io potrebbe avere di sé come principio trascendente e separato dall'oggettività; al contrario, per auto-intuizione Hegel mostra di intendere una forma primitiva e basilare di auto-riferimento del pensiero. In altre parole, il guadagno dell'intelligenza al culmine dello sviluppo delle proprie capacità teoretiche è la comprensione di sé come istinto logico.

I frammenti della *Realphilosophie* sono dunque decisivi non soltanto perché contengono un approfondimento della dimensione dell'individualità di contro alla sostanzialità dominante nel *Sistema dell'eticità*<sup>125</sup>, ma soprattutto perché illustrano, nel percorso dell'intelligenza, la differenza del pensiero da se stesso e la possibilità di una sua riappropriazione per mezzo di una causalità non efficiente esercitata dall'io su stesso. Questa riappropriazione coincide,

---

<sup>125</sup> Secondo la tesi di J. MASCAT (2011).

inoltre, con le forme logiche del concetto, del giudizio e del sillogismo, perciò la sfera della coscienza costituisce fin d'ora un accesso privilegiato alla logica. Ma fino a che punto le forme logiche sono influenzate dall'analisi della coscienza? La risposta a questa domanda si trova nella PhG, in cui si assiste ad un significativo mutamento della nozione di categoria, unitamente alla scomparsa della distinzione fra logica e metafisica. Questo perché la PhG individua una serie di mediazioni fra intuizione e concetto, elaborando la transizione dall'immediato intuire all'autocoscienza come il graduale disvelamento dell'unità della rappresentazione nell'io. In questo modo la PhG distingue fra loro intuizione e concetto, e al tempo stesso li connette nella continuità del processo dialettico. A tale scopo la dimensione dell'intelletto viene analizzata nella PhG non più a livello di intelligenza, ovvero come manifestazione di una capacità intellettuale, bensì elaborata a livello di *verstehen* come intenzionalità. Significativamente nella PhG i principi di identità e di non contraddizione sono ascritti alla ragione osservativa, e non ancora, come sarà nel 1808, all'intelletto, tuttavia è nella PhG del 1807 che Hegel esplicitamente dichiara:

Ciò che vien fatto passare per una legge salda e in sé restante può essere soltanto un momento dell'unità riflettentesi in se stessa, può comparire soltanto come una grandezza dileguante. (...)Nella loro verità, come momenti dileguanti nell'unità del pensare, esse [le leggi logiche] dovrebbero venir prese come sapere o come movimento pensante, non già come *leggi* del sapere<sup>126</sup>.

Le leggi logiche, come i principi di identità e del terzo escluso, appartenenti nello JSE II al dominio della metafisica, sono compresi nella PhG all'interno del movimento del sapere e in nessun modo «stralciabili» (*herausgerissen*) da esso. Quando ciò si verifica, tali leggi risultano deprivate della forma, ovvero dell'essenza, pur conservando un contenuto determinato. La perdita della forma sta ad indicare che i principi logici hanno senso solo all'interno del loro elemento, vale a dire nel pensiero, del quale non sanciscono in nessun modo la verità, poiché definiscono solo un momento

---

<sup>126</sup> PhG: 228; trad. it.: 250-1.

intermedio del processo di auto-riflessione del conoscere. Al contrario, assunti arbitrariamente come leggi, i principi logici valgono assolutamente, ma senza giustificazione alcuna della loro verità. Applicati al reale come semplici regole, essi diventano le formule della ragione osservativa, la quale non riflette le astrazioni in se stesse.

Si tratta di un passaggio che conduce al superamento dell'intelletto come mera facoltà astraente; l'obiettivo è infatti quello di articolare le diverse transizioni attraverso cui il conoscere si manifesta non solo quale certezza della coscienza, ma soprattutto come verità e assoluto. Per questo motivo nell'Introduzione nella PhG Hegel insiste sull'irriducibilità della conoscenza a strumento e mezzo di appropriazione dell'assoluto. Secondo il linguaggio dell'Introduzione della PhG occorre smentire la presupposizione secondo cui le rappresentazioni sarebbero semplicemente un mezzo del conoscere, riducendo il soggetto a qualcosa di diverso dal conoscere. A tale proposito è significativo il fatto che Hegel si riferisca allo strumento nella sua doppia accezione di mezzo attivo, che esercita una modificazione meccanica dell'oggetto, e passivo, nella misura in cui il mezzo si lascia permeare dalla cosa, come avviene nel caso della luce e dell'occhio. Entrambe accezioni si riferiscono allo strumento come quale medio che si interpone fra la coscienza e la verità confermando l'esternalità dei due termini, invece di mostrare che la verità è *presso* la coscienza. Occorre infatti giustificare in quale modo la coscienza sia naturalmente indotta al sapere vero e, a tale scopo, la metodologia epistemologica che assume il conoscere come una sfera distinta e separata dall'essere equivale al punto di vista strumentale e meccanico, il quale, isolando essere e sapere, non può che connetterli in modo causale. La strategia adottata dalla PhG si distingue invece proprio perché segna l'abbandono del modello di analisi meccanicistico: essere e sapere non sono due opposti, ma due aspetti diversi di una stessa unità. Questo punto di vista è possibile perché già nella *Realphilosophie* Hegel era giunto alla critica ed all'abbandono della causalità efficiente in favore di un'indagine attenta ai processi formativi, abitudinari e olistici che conducono l'intelligenza a porsi

come universale.

Di conseguenza l'Introduzione della PhG può essere letta come il congedo definitivo da parte di Hegel dell'interpretazione fichtiana dell'autocoscienza e come inizio di un paradigma originale, che costituirà un decisivo e saldo punto di riferimento per la successiva rielaborazione della logica. Si può infatti notare che, attraverso lo studio della coscienza nella PhG, Hegel determina la differenza fra intendere e sapere ed è così in grado di riformulare la distinzione, interna alla logica, fra la parte oggettiva e quella soggettiva, sostituendo la divisione fra logica e metafisica con un collegamento intrinseco delle diverse figure fenomenologiche. È, dunque, la PhG ad abbandonare compiutamente il *setzen* fichtiano in favore del movimento del sapere che si organizza come totalità complessa secondo un proprio principio di determinazione. Si trova, inoltre, nella PhG la prima trattazione del *Wesen*, dal momento che la natura dell'essenza è giustificata in quest'opera dal progresso della coscienza come forza ed intelletto.

Quest'ultimo aspetto, trascurato da filosofi come Marcuse<sup>127</sup>, è stato invece oggetto negli Anni Settanta di un dibattito in Germania fra Fulda e Pöggeler<sup>128</sup> e ha rappresentato il tentativo, scartato in partenza dai sostenitori della “tesi anti-realista”, di definire una corrispondenza fra forme della coscienza e categorie della logica jenese. In effetti, muovendo dalla PhG, è possibile ricostruire una scansione logica in buona parte fedele alla successione delle categorie della logica oggettiva, dove il *Sein* corrisponde alle forme della certezza sensibile; il *Wesen* alla figura dell'intelletto e il *Begriff* a quella dell'autocoscienza. Le difficoltà sorgono, però, nel passaggio dall'intelletto all'autocoscienza, dal momento che esso è mediato nella PhG dal *Leben*, mentre, nelle successive redazioni della *Geisteslehre* di Nürnberg, al posto della vita sono sviluppate le categorie della relazione. Fulda ha giustamente contestato a Pöggeler l'ipotesi interpretativa di una frattura fra un Hegel

<sup>127</sup> Cfr. MARCUSE, trad. it. (1969: 86-7).

<sup>128</sup> Cfr. FULDA e PÖGGELER in FULDA: (1973). Si veda anche J. HEINRICHS (1974), il quale ha elaborato la più ampia ed esaustiva descrizione della corrispondenza fra figure fenomenologiche e categorie della logica jenese. Per una critica delle posizioni di Fulda e Pöggeler si veda: P. COBBEN (2003).

aristotelico ed uno cartesiano/kantiano, poiché essa manca di fornire un principio d'ordine alla corrispondenza fra logica e fenomenologia. Tuttavia, la tesi di Fulda di una distinzione fra gli elementi, in cui le forme della coscienza hanno il loro contenuto, e le categorie come forme *an sich* è, a sua volta, poco convincente, in quanto mantiene la sfera logica come un apparato formale esterno al contenuto concreto delle figure del *Geist*. Secondo Fulda la logica è il tentativo hegeliano di rendere il metodo di deduzione delle categorie immanente al contenuto, così che la logica abbia il suo movimento in se stessa e non più nella nostra riflessione, come avviene nella PhG. Se ciò è vero, non è però sufficiente a spiegare il *principio* dell'ordine delle categorie e, soprattutto, perché logica e fenomenologia sostanzialmente corrispondano. Significa, forse, che la logica è una metodologia pura *proprio in quanto* riflette fedelmente il progresso del conoscere *per se*, oppure la logica segue un principio diverso da quello soggettivo, e in tal caso di quale si tratta e come può essere giustificato indipendentemente dalla PhG? Sono quesiti cui Fulda non fornisce risposta e occorre, invece, prendere in considerazione per definire la specificità della WdL.

Inoltre la corrispondenza fatta valere da Fulda è limitata al solo confronto fra la logica jenesa e la PhG, trascurando deliberatamente il confronto fra la forma del *sistema* di Jena e quello successivamente elaborato a Nürnberg ed a Heidelberg<sup>129</sup>. Eppure la PhG rappresenta una rottura decisa non solo rispetto alla logica jenesa, ma soprattutto rispetto alla *forma sistematica* della filosofia elaborata a Jena. Mentre nei manoscritti jenesi si dà una cesura ambigua fra *Logik* e *Realphilosophie*, la PhG fornisce una genesi delle categorie a partire dal modo in cui la realtà è *per* una coscienza possibile. La PhG è il primo tentativo maturo di Hegel di articolare coerentemente una connessione fra essere in sé ed essere per sé, superando le divisioni fatte valere a Jena. Occorre, allora,

<sup>129</sup> Si tratta di un aspetto che Fulda deliberatamente non affronta poiché, a suo avviso, fino al 1805 Hegel avrebbe lavorato al tempo stesso sull'idea logica e sull'idea assoluta per farle avanzare di pari passo, come provrebbero i frammenti jenesi che identificano la sostanza con la coscienza. In seguito Hegel avrebbe separato le due trattazioni per distinguere la metodologia logica da quella fenomenologica. Di conseguenza, nel quadro di Fulda, gli studi jenesi sulla *Realphilosophie* non avrebbero giocato nessun ruolo nell'evoluzione del metodo logico.

valutare l'innovazione metodologica apportata dalla PhG per poter avanzare delle ipotesi interpretative sulla funzione assegnata da Hegel alla sua logica.

## CAPITOLO SECONDO

### MEMORIA, LAVORO E RICONOSCIMENTO

*Am schädlichsten ist es, sich vor Irrtümern bewahren zu wollen.  
Die Furcht, aktiv sich Irrtum zu schaffen, ist die Behaglichkeit und  
die Begleitung von absolut passivem Irrtum. (...) Die Bildsamkeit,  
nicht das instinktmäßige non aridet, ist die Wahrheit*  
Hegel, Aphorismen

#### § 2.1. La scoperta della differenza del pensiero da se stesso

Con la *Fenomenologia* giunge senz'altro a compimento lo studio dei processi di pensiero, intrapreso con la *Realphilosophie*, in relazione all'evoluzione delle forme categoriali, esaminate nella logica jenese. La storia dell'esperienza della coscienza si intreccia, infatti, con l'andamento logico dei concetti, i quali sono evocati, più che dedotti, nel corso del cammino della coscienza fino all'autocoscienza, ovvero nei primi quattro capitoli dell'opera. Tali categorie rappresentano "l'essere in sé" del mondo, ovvero sono considerate nella loro genesi come forme concettuali suscettibili di manifestarsi "per sé", ossia di rendersi esplicite al pensiero in base a distinte forme cognitive (certezza, percezione, intelletto, ragione). Ciò significa che le categorie non sono indagate alla stregua di pure essenze, ma secondo la specifica attività di pensiero che le rende intelligibili. Si tratta, perciò, di forme "incarnate" dal pensiero, ma rese oggettive dal movimento con cui il pensiero le esplicita e rende manifeste a se stesso. Sotto questo punto di vista la PhG è la prima compiuta esposizione della genesi del concetto come passaggio dalla potenza all'atto. Il concetto è, infatti, l'autocoscienza che si realizza al culmine dell'esperienza immediata della coscienza ed è il risultato di una specifica

interazione fra la soggettività e l'oggettività, concepiti rispettivamente come attività e passività.

Si colloca in questo quadro la corrispondenza delle figure che identificano le tappe della coscienza teoretica (certezza sensibile, percezione, intelletto, autocoscienza, ragione) con distinti momenti logici. In tal senso la certezza sensibile è l'esperienza del puro essere; la percezione è la coscienza dell'essere determinato o della qualità; l'intelletto è la figura fenomenologica della riflessione, mentre l'autocoscienza corrisponde al concetto<sup>130</sup>. La principale novità apportata dalla PhG è rappresentata dall'approfondimento dell'intelletto, che introduce ed anticipa le categorie dell'essenza, la quale era del tutto assente nei lavori di logica precedenti la WdL. Infatti è soltanto con la PhG che si pongono i prodromi per l'elaborazione del *Wesen*, che qui corrisponde alla sfera dell'intelletto. Quest'ultimo rappresenta il momento del ritorno in sé del pensiero, quando cioè la coscienza si pone di fronte alla propria universalità come di fronte ad un oggetto senza comprendere ancora «il suo concetto come concetto»<sup>131</sup>. L'evoluzione della coscienza come intelletto è caratterizzata dall'alienazione: la coscienza si trova di fronte al mondo senza essere cosciente della propria immanenza nell'oggetto, perciò la riflessione si sdoppia, da un lato, nel riflettere soggettivo e, dall'altro, nel movimento della cosa. Solo nel concetto la riflessione si manifesta come attività unitaria e non distinta in due lati opposti. Le anticipazioni della *Dottrina dell'essenza* sono molteplici<sup>132</sup>, a cominciare dall'esordio del capitolo dedicato a *Forza e intelletto*:

Nella dialettica della certezza sensibile, alla coscienza l'udire, il vedere ecc. sono svaniti nel passato, ed essa, come percepire, è giunta a pensieri che peraltro raccoglie insieme soltanto entro l'incondizionata mente universale<sup>133</sup>.

Il progresso dalla certezza sensibile all'intelletto è, al tempo stesso, una temporalizzazione che pone nel passato quanto acquisito mediante la

<sup>130</sup> Si veda: P. COBBEN (2003).

<sup>131</sup> PhG: 108; trad. it.: 109.

<sup>132</sup> Cfr. al riguardo anche: F. UNGLER (1980).

<sup>133</sup> PhG: 108; trad. it.: 109.

percezione. In modo analogo l'essenza nella WdL è presentata come il passato logico dell'essere<sup>134</sup>. L'analogia fra i due testi dimostra che la temporalizzazione non è tanto l'ordinamento psicologico del tempo vissuto, quanto un'esigenza del percorso di universalizzazione del sapere: solo abbandonando l'immediata aderenza alla realtà esterna la coscienza distingue se stessa dall'altro da sé. In tal senso, la coscienza si ricorda di sé come distinta dall'oggetto, ma non si auto-comprende nella sua relazione con l'oggetto stesso. D'altra parte, come la coscienza si ricorda o riflette in sé, analogamente anche l'oggetto muta nel modo in cui esso appare alla coscienza, sebbene per quest'ultima si tratti di un movimento indipendente dell'oggetto. Nel fatto è la stessa riflessione della coscienza a determinare il mutamento dell'apparenza dell'oggetto, ma di ciò la coscienza non si rende conto finché essa è attiva come intelletto. Pertanto, benché nella PhG il sorgere dell'intelletto non sia accompagnato dalla dimensione del ricordo come nell'esordio dell'essenza nella WdL<sup>135</sup>, nondimeno la PhG esibisce, analogamente alla WdL, un movimento di riflessione interna tanto nella coscienza, come nell'oggetto quale introduzione all'intelletto:

(...)Questo universale incondizionato il quale è ormai il vero oggetto della coscienza, è tuttavia ancora oggetto della coscienza medesima che non ha ancora compreso il suo *concetto* come *concetto*. Le due cose sono essenzialmente da distinguere; alla coscienza l'oggetto, dalla relazione verso un Altro, è tornato in se stesso e quindi è divenuto, *in sé*, concetto; ma per se stessa la coscienza non è ancora il concetto, e però non conosce sé in quell'oggetto riflesso. Mediante il movimento della coscienza quell'oggetto è *per noi* così divenuto, che quella è intrecciata nel divenire di questo, cosicché la riflessione sui due lati è la medesima o è una riflessione sola<sup>136</sup>.

La distinzione fra “in sé” e “per sé” è fondamentale per spiegare le diverse prospettive in gioco nel movimento fenomenologico. Per il fenomenologo la riflessione che si manifesta soggettivamente, come operazione della coscienza, ed oggettivamente, quale movimento dell'oggetto, non è che un'identico

---

<sup>134</sup> WdL II: 13; trad. it.: 433: «La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); in quanto che l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo». Sull'affinità del *Wesen* con l'essenza aristotelica (*to ti ên einai*), concepita anch'essa come passato dell'essere, cfr. A. FERRARIN (2001: 136-7).

<sup>135</sup> Si veda *infra* § 5.2.

<sup>136</sup> PhG: 107-8; trad. it: 108-9.

processo che ha luogo in differenti forme. Considerato *in se stesso* si tratta del movimento del concetto; preso *per sé* è invece una dualità di soggettività ed oggettività. Ciò significa che il concetto non è inteso come prodotto del processo intellettuale della coscienza, bensì come forma intelligibile dell'essere, destinato a manifestarsi secondo modalità differenti in base al grado di consapevolezza maturato dalla coscienza. A tale livello la riflessione rappresenta il movimento bilaterale della reciproca interazione di essere e pensiero, così come essa ha luogo per l'intelletto. Solo finché la coscienza è opposta all'essere, la riflessione vale da operazione esclusiva del soggetto e da movimento interno della cosa. Dal punto di vista fenomenologico, però, la riflessione non è altro che la forma dell'intreccio di io ed mondo, dunque è un processo che si manifesta in modo distinto nella coscienza e nell'oggetto. La riflessione è quindi la cifra dell'operare dell'intelletto, che proprio nella PhG inizia a precisarsi per la prima volta.

Nel corso dello svolgimento fenomenologico dell'intelletto sono esplorate quelle che nella WdL saranno distinte categorie dell'essenza: forma e contenuto; forza e gioco delle forze; interno ed esterno; legge e mondo invertito, fino alla totalità della vita. In particolare, si può notare come la reciprocità che si genera dal gioco delle forze non sia più intesa come cattiva infinità, al modo osservato nello JSE II, bensì come introduzione al concetto, ovvero all'autocoscienza. Questo perché la distinzione fra la forza e la sua estrinsecazione, che la logica di Jena escludeva come irrilevante, è invece centrale per la PhG, in quanto rende intelligibile l'unità dello sdoppiamento fra *in sé* e *per sé*. I momenti della forza che il pensiero divide ed oppone fra loro sono, infatti, in se stessi, come natura, appartenenti ad uno stesso svolgimento che l'intelletto non è in grado di apprendere nella sua complessità<sup>137</sup>. La forza è, in tal senso, la prefigurazione del concetto, poiché è

<sup>137</sup> PhG: 110; trad. it.: 111-2: «Mentre così noi otteniamo entrambi i momenti [dell'estrinsecazione e della compressione della forza] nella loro unità immediata, ecco che l'intelletto, a cui il concetto della forza appartiene, è propriamente il *concetto* che sostiene i distinti momenti come distinti; giacché essi, *nella forza stessa*, non debbono essere distinti: la differenza sta quindi soltanto nel pensiero. - Ossia, in quel che sopra si è discusso, è stato posto soltanto il concetto della forza e non la sua realtà». A questo proposito BRINKMANN (2011: 127) fa notare che lo scopo metodologico del capitolo dedicato alla forza ed

un processo dinamico che ha luogo in base ad una propria interna necessità. Tuttavia l'intelletto non è in grado di riconoscere la propria immanenza nella forza, di cui, nondimeno, distingue i differenti rapporti ed è perciò in grado di ridurla alle proprie leggi. Pertanto, nel corso delle mediazioni esperite dall'intelletto, la forza si scompone in due lati opposti, il regno delle leggi e il mondo percepito.

Solo in quanto l'intelletto è incapace di riconoscere se stesso come principio e fondamento della natura avviene l'inversione del rapporto intelletto-mondo. L'alienazione della coscienza nella legge produce, infatti, quel "mondo invertito" in cui l'intelletto sperimenta la legge come il suo respingersi da se stesso e l'effettualità del mondo si lascia esprimere secondo rapporti di opposizione fra l'identico (la legge, che non muta rispetto a se stessa) ed il differente (il fenomeno che, in quanto irriducibile alla sola determinazione della legge, ammette l'ineguaglianza). Ma, in luogo del regresso all'infinito dello JSE II, questa opposta reciprocità diventa nella PhG un'inversione positiva, che origina l'infinità semplice della vita:

Dalla rappresentazione dell'inversione, costituente l'essenza dell'un lato del mondo ultrasensibile, è quindi da tener lontana la rappresentazione sensibile del consolidamento delle differenze in un diverso elemento del sussistere; questo assoluto concetto della differenza è da rappresentare e accogliere puramente come differenza interna (*innerer Unterschied*), come il respingersi da se stesso dell'omonimo quale omonimo, e come l'esser uguale dell'ineguale in quanto ineguale. (...)

Così il mondo ultrasensibile, che è quello invertito, ha nello stesso tempo oltrepassato l'altro mondo e lo ha incluso in se stesso; esso è per sé il mondo invertito, cioè l'invertito di lui stesso. È, in una unità, se stesso e il suo mondo opposto. Solo così esso è la differenza come differenza interna o come differenza in se stessa, o è come infinità<sup>138</sup>.

Il movimento per cui intelletto e mondo si respingono reciprocamente, a causa dell'incapacità dell'intelletto di riconoscere la propria immanenza nell'oggetto, è un processo di differenziazione reciproca dei due estremi. La rappresentazione sensibile tenderebbe ad assolutizzare l'opposizione di legge

---

all'intelletto è quello di mostrare che il dualismo epistemologico kantiano dev'essere sostituito da un idealismo che incorpori l'oggetto ed il suo fondamento nell'immanenza del pensiero. La forza non è, quindi, una forza materiale specifica, ma rappresenta invece il fondamento della natura, ovvero la natura nella sua forma manifesta.

<sup>138</sup> PhG: 130; trad. it.: 133-4.

e realtà, ricadendo nel punto di vista dello JSE II e quindi nella cattiva infinità. Invece nella PhG l'opposizione dell'identico (intelletto) e del differente (mondo dei fenomeni) è un processo nel quale ciascun estremo contiene in sé, come propria interna differenza, la relazione con l'altro. Se, infatti, le differenze fenomeniche venissero separate dal pensiero e concepite come sussistenti al di fuori di esso, esse sarebbero reciprocamente indifferenti e senza necessità l'una per l'altra. L'opposizione dell'identico e del differente è invece ciò che tiene insieme il principio con la sua manifestazione, la legge con il mondo, impedendo che ciascuno dei termini opposti si reifichi e si allontani dall'unità. La contraddizione logica dello JSE II diventa, quindi, nella PhG l'esperienza della processualità del pensiero in quanto principio e forma della natura.

Hegel adopera come esempio per illustrare questo passaggio il caso della legge gravitazionale rispetto allo spazio ed al tempo: se ciò che è di natura variabile e differente dovesse essere assolutizzato e distinto dal principio, allora spazio e tempo, che appartengono, come variabili della velocità, alla legge di gravità, sarebbero indifferenti rispetto a loro ed alla stessa gravità. In altri termini, se la legge di gravità non ammettesse in sé dei momenti che possono assumere determinazioni differenti, come spazio e tempo, la legge non avrebbe nessun senso. La variabilità della determinazione è invece parte integrante della legge ed assicura alla legge stessa validità ed universalità. Questo perché l'efficacia della legge non consiste nella sua supposta staticità ed indipendenza dal reale; al contrario, la legge è il mezzo mediante cui diventa intelligibile alla coscienza il divenire dell'essere. Nella spiegazione del fenomeno attraverso la legge non è soltanto l'intelletto ad esibire la sua immanenza nell'oggetto, ma è anche l'essere a manifestare il suo mutamento<sup>139</sup>.

Si può quindi dire che avvenga con la PhG la messa a fuoco del concetto di “differenza interna” del pensiero in se stesso attraverso il ripensamento e la

---

<sup>139</sup> Su questo passaggio ha richiamato l'attenzione Watkins, il quale mette a fuoco, nel rapporto intelletto-cosa, la reciproca trasformazione che ha luogo nell'intelletto come nell'oggetto. Cfr. E. WATKINS (2011).

radicalizzazione dell'opposizione fra il pensiero ed il suo essere-altro, ossia la natura. L'unità di questo processo è espressa dalla nozione di vita, che contiene in sé la contraddizione speculativa quale essenza di tutto ciò che è. Si spiega così perché l'opposizione non consista nella contrarietà, ma nella riduzione di quest'ultima alla contraddizione, la quale pone in rapporto non due soli termini correlativi, bensì due generi che si co-implicano in quanto si escludono vicendevolmente. Questa estremizzazione è necessaria per mostrare che l'alienazione prodotta dall'intelletto non si rinfrange in una miriade indefinita di rapporti autonomi, ma è invece riconducibile all'unità del rapporto fra il pensiero e il suo altro opposto. Benché la PhG non affronti il tema della contraddizione in modo scientifico, ovvero non ne fornisca una deduzione logica, tuttavia presenta la giustificazione della negazione determinata nell'ambito del sapere

In questo modo, attraverso l'intelletto, fra la certezza sensibile ed il sapere autocosciente, si colloca una sfera di mediazione negativa, la quale tuttavia permette alla coscienza di riflettersi in se stessa e così di diventare consapevole di sé nel suo essere-altro. La differenza interna non è infatti altro che la differenza che il pensiero trova in se stesso a partire dalla sua unità negativa con l'essere. Si tratta di un elemento di collegamento bilaterale fra il pensiero e la cosa, essenziale affinché il pensiero si riveli nella sua unità organica con il reale senza addurre applicazioni meccaniche. In altri termini con la trattazione della forza e dell'intelletto la PhG introduce il tema dell'unità dell'autocoscienza, radicandola in termini nettamente differenti da quelli kantiani, ma anche rispetto a Fichte, in quanto per Hegel l'unità dell'io è un processo che si rende manifesto al pensiero a partire dal riconoscimento della sua immanenza nel mondo<sup>140</sup>. Per questo motivo “l'intreccio del divenire

---

<sup>140</sup> Si veda BRINKMANN (2001: 135). A questo proposito FRANK (1991) ha sostenuto che Fichte rompe con la tradizione leibniziano-kantiana (continuata da Hegel) che intende l'autocoscienza alla stregua di una relazione di identità a due posti. Secondo Frank una tale concezione incorre nel paradosso di stabilire una differenza (l'io e l'altro) che deve essere necessariamente negata, in quanto la conoscenza dell'io può essere ottenuta solo eliminando l'altro; diversamente, in luogo della conoscenza di sé, si otterrebbe quella di qualcos'altro. Come può- si domanda Frank- la coscienza di sé dirsi immediata se la sua essenza dipende dalla sua relazione con qualcos'altro? La forma della relazione della

della coscienza con quello del suo altro”, come lo definisce Hegel, svolgerà una funzione decisiva nello sviluppo della logica hegeliana, poiché quest'ultima è chiamata ad esporre il concetto di quella stessa *Entwicklung* vissuta dalla coscienza finita. Le analogie fra WdL e logica non sono infatti semplici corrispondenze, come mostra di intenderle Fulda, poiché nella PhG si giunge ad un'indagine del metodo dialettico che consente di riconfigurare e ricostruire l'ordine e la deduzione delle categorie. Al tempo stesso non si tratta neppure di introdurre una cesura fra logica e fenomenologia relativamente alla transizione dalla coscienza all'autocoscienza per tramite della vita (PhG) piuttosto che per tramite della sostanza (WdL), come ipotizzato da Pöggeler. A ben guardare la trattazione della vita nella PhG coincide con la dimensione logica della sostanza. Come la sostanza anche la vita è una totalità unitaria, che racchiude in sé il molteplice sensibile insieme all'intenzionalità soggettiva. Ma la vita è, al pari della sostanza, una fluidità negativa, poiché condiziona in modo determinante l'attribuzione di senso dei suoi membri. Al di fuori del *Leben* il circuito intelletto-mondo decade al livello dell'astrazione o della reciproca separazione, dunque la vita è la totalità i cui membri sussistono solo in quanto ne fanno parte. Conseguentemente anche la vita è un sussistere indipendente da qualsivoglia condizionamento esterno.

Nondimeno l'infinità dei rapporti che hanno luogo nella vita impongono la scissione interna di quest'ultima. Ciò significa che, da un lato, come totalità auto-sussistente, la vita è indipendente e non risolvibile nei suoi membri; dall'altro lato, però, essendo tali membri infiniti, la vita conserva la sua unità solo a prezzo di essere costantemente scissa nelle figure che la incarnano<sup>141</sup>. Il

---

coscienza di sé dovrebbe quindi essere ad un solo posto, come Fichte aveva ammesso. Tuttavia, Frank trascura di notare che la relazione a due posti è, nel caso hegeliano, la forma logica di una mediazione, ovvero di un processo, e non la passiva sovra-iscrizione dei contenuti dell'altro sull'io. Inoltre, nella tesi di Frank non è chiaro in che modo la relazione ad un posto dell'autocoscienza si sottragga al dualismo kantiano, da egli stesso riscontrato, fra un io puro ed uno empirico e in quale modo, con una tale struttura, l'io sfugga alla tautologia e si procuri del contenuto informativo a proposito di se stesso.

<sup>141</sup> PhG: 140; trad. it.: 147: «I membri indipendenti sono *per sé*; ma questo *esser-per-sé* è piuttosto *immediatamente* la loro riflessione nell'unità, proprio nello stesso modo in cui quest'unità è la scissione nelle figure indipendenti. (...)Ma il togliere la scissione è altrettanto in lei stessa, ché appunto quella fluidità è la sostanza delle figure indipendenti; ma tale sostanza è infinita; e perciò nel suo sussistere la figura è essa stessa la scissione o il

dilemma ricorda da vicino la questione uno-molti trattata da Platone nel *Parmenide*, ma qui Hegel cerca di spiegare che l'aporia dipende dal punto di vista dell'intelletto, per il quale la totalità non è garanzia di assolutezza; né la vita, come universale sostanziale, può giustificare il collegamento unitario di unità ed infinita molteplicità. Per superare l'aporia è necessario determinare il rapporto uno-molti dal punto di vista della loro articolazione interna, specificando quale sia il processo che li tiene insieme come estremi opposti. Sotto questo punto di vista la vita si distingue dai suoi membri come l'essere-in-sé differisce dal suo altro o dal suo per sé. L'unità è solo in quanto fluidità delle differenze e non come principio ad esse estrinseco. Per comprendere questa reciprocità occorre interpretare la vita come processo in divenire, come sviluppo che si conserva nella discrezione dei momenti, il che coincide con la transizione della coscienza in auto-coscienza:

Il semplice Io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l'essenza *negativa* dei momenti indipendenti e figurati che si son venuti formando. E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è *concupiscenza o appetito*<sup>142</sup>.

Attraverso la figura dell'autocoscienza la sostanzialità della vita non si configura più come opposizione o relazione negativa, bensì come causalità, la cui esperienza fenomenologica è l'appetito. In altri termini il rapporto intelletto-fenomeno si traspone in quello di causa-effetto perché la deduzione della vita, come quella della sostanza nella logica, determina la coscienza come soggettività (o spirito). Il rapporto coscienza-mondo non si configura più all'insegna della forza e della legge, perché è stata dimostrata la necessaria relazione del pensiero con la realtà. In luogo di porsi di fronte all'essere come polo di determinazione, la coscienza si conosce ora come vitalità desiderante, ovvero si riconosce come il nesso che tiene insieme la totalità sostanziale *in quanto esercita un potere su di essa*. Conseguentemente, nella sostanza così

---

togliere il suo esser-per-sé».

<sup>142</sup> PhG: 143; trad. it.: 150.

fluidificata, l'oggetto è tanto io, quanto soggetto, vale a dire che la coscienza non è più rivolta soltanto all'altro, inteso come cosa, ma avvia il percorso che la condurrà ad entrare in relazione con se stessa.

## § 2.2. Auto-riferimento e lavoro

Sulla componente cognitiva e non meramente pratica del desiderio nella PhG ha di recente insistito Pippin<sup>143</sup>, sostenendo che nel desiderio della vita l'autocoscienza realizzerebbe una prima forma basilare di auto-riferimento, in quanto supererebbe la propria distanza rispetto all'oggetto. L'autocoscienza non si limita all'atteggiamento del “trovare l'oggetto fuori di sé”, ma *assume qualcosa come vero*, nella fattispecie, se stessa come vivente. Questo significa, secondo Pippin, istituire una distinzione fra il desiderio animale, che dipende da un ciclo di bisogni e di soddisfacenti, e il desiderio specificamente umano, che si manifesta nell'attenzione e richiede il ragionamento necessario a stabilire se perseguire o meno una certa brama. Per questo motivo Pippin interpreta il tema del desiderio come una strategia alternativa condotta da Hegel rispetto all'io penso di Kant. Nella prospettiva hegeliana ogni rapporto intenzionale deve essere compreso all'interno di un contesto dinamico e non semplicemente come risultato dell'interazione fra l'io ed il mondo. Perciò l'unità della coscienza con se stessa non è conseguita nella PhG astraendo da ogni determinazione del soggetto empirico, ma andando a fondo nella comprensione del soggetto d'esperienza. L'auto-riferimento non è però un rapporto immediatamente dato, ma richiede di essere conseguito e, come tale, conserva una natura provvisoria. In questo senso il riferimento a sé dipende dalla conferma altrui e dalla realizzazione nel mondo, perciò va incontro ai rischi del confronto con l'altro. A questo proposito Pippin giustamente osserva che tutto muta non quando i nostri desideri sono ostacolati o impediti, ma

---

<sup>143</sup> Cfr. R. PIPPIN (2011).

quando sono sfidati e sconfitti. Nel momento in cui la relazione di auto-riferimento viene alterata dal conflitto, “l'altro” (inteso come altro soggetto auto-cosciente) determina una svolta nella storia dell'auto-coscienza.

L'analisi di Pippin ha l'indubbio valore di fornire un'interpretazione in chiave teoretica dei temi del desiderio e della morte nella PhG. Tracciando una continuità fra i primi tre capitoli dell'opera e la figura dell'autocoscienza, intesa quale dimensione fenomenologica dell'appercezione, Pippin delinea efficacemente la portata “critica” della PhG e il dialogo sotterraneo condotto da Hegel con Kant. Tuttavia si è visto nei paragrafi precedenti del presente lavoro che la critica al modello dell'autocoscienza kantiana passa in Hegel attraverso una riconfigurazione del significato di causalità. Di conseguenza il nucleo della critica hegeliana al modello kantiano risiede non semplicemente nella trasformazione radicale del soggetto trascendentale, che nella PhG non è né puro né a priori, ma soprattutto nella riconfigurazione della causalità implicita nell'auto-affezione dell'io penso della KrV. Il desiderio incarnato dall'autocoscienza è, infatti, la rappresentazione fenomenologica di quella stessa causalità trascendentale realizzata dall'io penso, ma tale causalità è condotta alle estreme conseguenze al fine di togliere il carattere di efficienza che la contraddistingue. L'efficienza della causalità, che nel desiderio si manifesta come annientamento dell'oggetto, è superata nel lavoro, che agisce sull'autocoscienza allo stesso modo della memoria rispetto all'intelligenza nella *Realphilosophie*. Se in quest'ultima al lavoro non faceva mai seguito il riconoscimento, essendo il lavoro distinto e separato dal rapporto di signoria e servitù, nella PhG il lavoro diventa per la prima volta la figura che, nel corso della contesa servo-padrone, conduce alla reciprocità di soggettività ed oggettività, ovvero prelude al concetto quale riconoscimento dell'identità sostanziale di essere e pensiero.

Significativamente il brano dedicato ai rapporti di indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza si ricollega al gioco delle forze<sup>144</sup>, che nel

---

<sup>144</sup> PhG: 147; trad. it.: 155: «In questo movimento [dell'operare duplice delle autocoscienze] noi vediamo ripetersi quel processo che si presentò come gioco delle forze, ma nella coscienza. Ciò che in esso era per noi, ora è proprio per gli estremi stessi».

capitolo dedicato all'intelletto era stato inteso come un'anticipazione del concetto. In effetti, dopo che l'intelletto ha esperito l'alienazione della legge e del mondo ed è divenuto, passando attraverso tale estraneazione, vita ed autocoscienza, il pensiero non si trova più opposto ad un oggetto altro rispetto a sé. Al contrario gli opposti sono ora la polarizzazione dell'io in due estremi e il processo di estrinsecazione e compressione, distintivo della forza, non è più un processo osservabile per la coscienza, ma la realtà vivente dell'auto-affezione dell'autocoscienza. Come appetito l'io è, infatti, un rapporto negativo all'essere, ma nella vita l'essere è stata riconfigurato come genere, pertanto «l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza»<sup>145</sup>. L'io può appagarsi solo esercitando la propria causalità su un oggetto che gli resista e che persista, perciò l'autocoscienza è indotta ad un'auto-riflessione al fine di porre se stessa come oggetto dell'appetito<sup>146</sup>. In questo modo l'autocoscienza si duplica in due estremi: se stessa e l'altro; l'una attiva, l'altro passivo. L'interazione che si svolge fra questi due lati, corrispondenti alle figure del servo e del padrone, rappresenta la ricerca, da parte della coscienza, della relazione di auto-riferimento come base della verità. Al tempo stesso, essendo l'auto-riferimento il risultato di un processo dinamico, che si articola nel superamento del rapporto di causalità, il confronto fra le autocoscienze si può interpretare come l'esplicitazione dell'autentica auto-affezione che ha luogo nell'autocoscienza in generale come condizione della verità.

Questa tesi si pone in contrasto con la tradizione di interpretazione in chiave storico-antropologica della dialettica servo-padrone<sup>147</sup>, ma, a guardar bene, è lo stesso linguaggio adoperato da Hegel nella descrizione delle figure

---

<sup>145</sup> PhG: 144; trad. it.: 151.

<sup>146</sup> *Ibidem*: «L'appagamento dell'appetito è bensì la riflessione dell'autocoscienza in se stessa, o è la certezza diventata verità; (c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza».

<sup>147</sup> Mi riferisco al famoso studio di J. HYPOLITE (1946), che ha influenzato in modo decisivo l'interpretazione novecentesca del quarto capitolo della PhG, conservando ancora oggi una grande attualità. Cfr., ad esempio, P. KALKAVAGE (2007), che legge la dialettica servo-padrone, in linea con Hyppolite, come una logica della violenza che dischiude la comprensione dialettica della storia. Contro la sopravvalutazione del significato politico della lotta servo-padrone si veda L. SIEP (1974).

del servo-padrone a darne la conferma. In primo luogo servo e padrone non sono due *persone* distinte, ma due lati dell'autocoscienza o dell'io in generale, come lascia intendere l'uso hegeliano di “duplicazione” (*Verdopplung*) a proposito della presentazione dell'autocoscienza: «l'autocoscienza è *in sé e per sé* in quanto e perché essa è *in sé e per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto. Il concetto di questa sua unità nella sua duplicazione (...) è un intreccio multilaterale e polisenso..»<sup>148</sup>. L'essere per un altro, come tratto costitutivo dell'autocoscienza, non significa che l'autocoscienza sia *immediatamente* cosciente di un'altra e distinta autocoscienza. Da un punto di vista ontologico l'autocoscienza è prima di ogni cosa *in se stessa* un essere dotato di auto-riferimento, ovvero caratterizzato da un'*alterità* interna. Se, infatti, “io sono io” è la dichiarazione della forma più astratta ed immediata di coscienza (come ha mostrato l'esordio della PhG), allora, a livello dell'autocoscienza, questa stessa identità è divenuta più complessa: “Io sono per me stesso” che altro significa se non “io sono in relazione con me stesso”. In un'accezione che ricorda molto da vicino la distinzione sartriana di *je* e *moi*, si tratta qui dell'articolazione dell'autocoscienza come «doppio senso» (*Doppelsinnigkeit*)<sup>149</sup>, ovvero come possibilità della coscienza di essere il contrario di se stessa in quanto originaria dualità di *io* e *me*.

L'alienazione è, perciò, una condizione in cui l'autocoscienza, per sua natura, rischia sempre di incorrere, ma nel corso di tale esperienza, nondimeno, l'autocoscienza instaura una relazione con sé. Questa riunificazione della coscienza ha tutti i tratti di un percorso *abituale*, che si svolge nel tempo e che comporta l'azione attiva dell'io su se stesso al fine di produrre un mutamento interno. Benché la maggior parte degli interpreti si concentri sulla natura del riconoscimento sviluppata in questo capitolo della PhG, è pur vero il rapporto fra le autocoscienze è mediato dalla partecipazione

<sup>148</sup> PhG: 145; trad. it.: 153. Sul significato organico dello sdoppiamento in due autocoscienze si veda I. TESTA (2010: 225). D'altro canto A. NUZZO (2010c: 106) fa notare l'ambiguità di questo passaggio, in cui il rinvio alla sfera interpersonale contrasta con la dimensione unitaria del *Geist*.

<sup>149</sup> PhG: 145; trad. it.: 152.

di entrambe alla sfera della vita. Ciascuna conosce l'altra solo in base al proprio operare o, più specificamente, in base alla dipendenza che sviluppa per garantirsi la sussistenza. Per questo motivo Hegel insiste sulla necessità che il gioco delle forze si attualizzi *per l'autocoscienza*, in modo da abbandonare la ricostruzione ideale/genetica della coscienza ed entrare invece nel presente<sup>150</sup> dell'autocoscienza, ovvero nella vivente interazione che essa instaura con sé. Il processo di riconoscimento coincide con la costituzione del «senso proprio» (*eigner Sinn*)<sup>151</sup> della coscienza, dove l'unificazione di un senso maturo si oppone alla duplicazione riflessiva dell'appetito. La riappropriazione del senso proprio si configura come culmine del percorso formativo del lavoro, non a caso qualificato sempre come *formieren* e *bilden* per sottolinearne la componente positiva analoga alla *Bildung*.

Tuttavia per Hegel l'io e il *me* hanno anche una determinazione teoreticamente distinta, poiché corrispondono alla divisione dell'autocoscienza in un lato attivo ed in un lato passivo<sup>152</sup>. La dialettica servopadrone è, anzi, la più compiuta ed efficace figurazione fenomenologica dell'instaurarsi del concetto come totalità di intelletto e sensibilità. La lotta è finalizzata a mostrare l'insostenibilità del modello causale nella determinazione del concetto; al tempo stesso, però, Hegel prova che la manifestazione più compiuta del concetto è quella di un processo, di un divenire faticoso e contrastato, il cui esito positivo non è assolutamente garantito. Questo perché il concetto non è riducibile al ritrovamento di una caratteristica essenziale o ad un universale astratto, bensì è un'attività vivente, culmine della definizione del soggetto come persona, dunque non riducibile a nessuna singola facoltà, ma soltanto all'armonico e corretto dispiegamento di tutte le capacità spirituali. Pertanto la radicale asimmetria di partenza è presentata da Hegel come l'estrinsecazione di un lato

<sup>150</sup> *Ibidem*: 152: «Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e della vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità».

<sup>151</sup> PhG: 154; trad. it.: 163.

<sup>152</sup> J. C. FLAY (1984: 93) nota che ogni individuo, in quanto autocosciente, dovrebbe essere presupposto come simultaneamente dipendente ed indipendente.

dell'autocoscienza, divenuto interamente indipendente rispetto all'altro lato soggiogato o passivo.

Nello specifico il percorso di riconoscimento prende le mosse dallo smarrimento dell'autocoscienza nella sua exteriorità, dalla quale essa deve ritornare per ripristinare l'unità del rapporto con sé. A questo punto Hegel precisa che tale evento non consiste nell'attività isolata di un'autocoscienza di contro ad un'altra, bensì nel reciproco operare di due autocoscienze così caratterizzate:

Ma in questo modo tale movimento dell'autocoscienza nel rapporto con un'altra autocoscienza è stato presentato come l'*operare dell'una*; ma anche questo operare dell'una ha il duplice significato di essere il suo *operare* non meno dell'*operare dell'altra*; l'altra è infatti altrettanto indipendente e conchiusa in se stessa; **nulla è in lei che non sia mediante lei stessa. La prima autocoscienza non ha l'oggetto di fronte a sé**, com'esso sul principio è solo per l'appetito; anzi, ora l'oggetto è un oggetto capace di essere per sé e indipendente; né l'autocoscienza è in grado di disporre per sé di esso, se esso stesso non opera in se stesso ciò ch'essa opera in lui. Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuna **vede l'altra** fare proprio ciò ch'essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; **l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe**<sup>153</sup>.

Quello che colpisce in questa citazione è il tipo di indipendenza e di reciproca differenza che caratterizza le due autocoscienze. Inizialmente entrambe sono dette indipendenti in quanto “nulla è in loro che non sia mediante loro stesse”. Tale espressione è, in fondo, una variante idealistica e provocatoria del motto di Locke secondo cui nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi. Nella rinnovata accezione hegeliana nulla può essere oggetto dell'autocoscienza se non è intenzionato da quest'ultima. Poiché entrambe le autocoscienze godono alla pari di tale requisito, sembrerebbe che si abbia qui a che fare con due soggettività distinte. Tuttavia di seguito Hegel non passa a descrivere la seconda autocoscienza, come sarebbe lecito aspettarsi, bensì dell'oggetto, specificando che quest'ultimo è ora divenuto indipendente dalla coscienza ed è attivo con un mutamento suo proprio. Infine si annuncia la reciprocità dell'operare delle due autocoscienze. In altre parole

---

<sup>153</sup> PhG: 146; trad. it.: 154-5. Grassetto mio.

non si fornisce nessuna specificazione della seconda autocoscienza se non per contrasto alla prima in relazione all'oggetto, in quanto si dichiara che la prima autocoscienza non ha l'oggetto di fronte a sé, com'era nel caso dell'appetito.

Le conclusioni sono le seguenti:

(a) l'indipendenza reciproca delle due autocoscienze è la duplicazione dell'io in un lato soggettivo ed in un lato oggettivo. Questi estremi sono in principio reciprocamente indifferenti, poiché appartengono entrambi al genere, sono dunque ambedue forme universali di intenzionalità dell'essere, benché non si riconoscano reciprocamente come tali;

(b) il lato passivo dell'io corrisponde alla seconda autocoscienza ed esprime la tendenza dell'io a farsi ricettività<sup>154</sup>;

(c) il movimento duplice di entrambe le autocoscienze, le quali si “vedono” e si imitano reciprocamente, è indicazione dell'unitarietà del processo intellettuale che qui ha luogo. Attività e passività sono due lati della medesima attività dello spirito, ma è caratteristica dell'autocoscienza la possibilità di scomporsi ed irrigidirsi in due estremi. Ciò dipende dal fatto che i due lati dell'io “si vedono” senza riconoscersi: la scissione è la caratteristica distintiva dell'autocoscienza priva di identità ed incapace di instaurare una solida base di auto-riferimento. Di conseguenza i lati della sua attività si polarizzano e guadagnano un'indipendenza relativa.

La pretesa di autonomia dell'uno degli estremi dipende dall'indifferenza per la totalità della vita cui entrambi i lati dell'autocoscienza appartengono. Il signore rappresenta l'autocoscienza per la quale è indifferente «l'esser calato nell'espansione della vita»<sup>155</sup>, poiché ha di mira esclusivamente la sopraffazione dell'altra autocoscienza. In altri termini il signore è la causalità

---

<sup>154</sup> Si veda in proposito anche P. COBBEN (2003: 203): «But the servant is only the immediate unity of self-consciousness and nature; nature exists “in” the servant's self-consciousness in the form of fear of death. Nevertheless, the servant stands for the most primitive self-consciousness of the unity of mind and body».

<sup>155</sup> PhG: 149; trad. it.: 157.

efficiente dell'intelletto che si esercita sulla ricettività dell'autocoscienza come su di un oggetto, senza riconoscerne affatto la capacità di stabilire un rapporto intenzionale con l'immediatezza dell'essere. Signore e servo sono, quindi, la figurazione fenomenologica dei rapporti teoretici interni all'autocoscienza, che agisce causalmente su di sé e così «mediante quell'esperienza son poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità*»<sup>156</sup>. Si ricorderà che nello JSE III Hegel si era espresso negli stessi termini parlando del linguaggio come lavoro dello spirito su se stesso: «il lavoro consiste ad un tempo nel fatto che l'io si trasforma in ciò che è nel dar *nomi*, vale a dire *cosa, essente*; il nome è l'io, ed è una cosa. L'io diventa la *cosa*, in quanto fissa *in sé* l'ordine dei nomi (...)»<sup>157</sup>. In entrambi i casi spontaneità dell'intelletto e ricettività della sensibilità si polarizzano come soggetto ed oggetto all'interno dell'autocoscienza. Ciò significa che la lotta fra le autocoscienze non ha tanto il significato di una contesa storico-materiale, quanto invece di una duplicazione interna all'unità dell'io.

D'altra parte sarebbe sbagliato esaurire l'analisi di questa dialettica alla sola bilateralità dell'attività teoretica, in quanto quest'ultima è in relazione, in modo fondamentale, con l'essere, ovvero con la sfera della vita e proprio in rapporto a quest'ultima l'idealismo *oggettivo* di Hegel si distingue dalla filosofia trascendentale. La differenza fra i due lati dell'autocoscienza dipende dalla loro relazione verso la vita, che rappresenta, come si è visto, in quanto totalità sostanziale, la condizione dell'unità o della relazione fra i due lati. Finché la mediazione è trasformata in oggetto di appropriazione e di consumo, fra gli estremi non può esserci nessuna reciprocità, poiché manca il medio capace di durata e in grado di riattivare un collegamento vivente fra i due lati dell'autocoscienza. La priorità dell'elemento teoretico-trascendentale è resa evidente in questo capitolo dal linguaggio adoperato da Hegel per illustrare i

---

<sup>156</sup> PhG: 150; trad. it.: 158.

<sup>157</sup> JSE III: 194 ; trad. it.: 78.

rapporti di forza fra signore e servo, presentati come relazioni del concetto con la sua exteriorità<sup>158</sup>. Hegel ne parla anche in termini sillogistici, dove il medio è rappresentato dalla vita, che il signore domina a danno ed insicurezza del servo<sup>159</sup>. Ma la vita è il medio proprio perché determina la configurazione dei rapporti fra gli estremi. Poiché il rapporto verso la vita ha il significato del possesso e del consumo, la relazione al *Leben* si esaurisce nel soddisfacimento dell'appetito e non *persiste* come medio. Analogamente l'io, concepito esclusivamente come auto-affezione, vale da principio assoluto, che riduce la natura a quell'ammasso informe, abbandonato dalle categorie, denunciato in *Fede e sapere*.

Per contrasto, quando la vita diventa il medio del lavoro, il rapporto fra gli estremi si riconfigura in maniera tale che «qualcosa permane [zu einem bleibenden]»<sup>160</sup>, in quanto l'operare del servo diventa forma dell'oggetto: «tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo la *singularità* o il puro *esser-per-sé* della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere [in das Element des Bleibens]; così quindi la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*»<sup>161</sup>. Il lavoro fa della vita una realtà sostanziale, che sopravvive al desiderio, fungendo da medio per il riconoscimento reciproco delle due opposte autocoscienze. Tuttavia ciò avviene non in quanto il lavoro produca una nuova realtà o determini il sorgere di nuovi enti, ma in quanto determina l'essere in accordo con l'intenzionalità cosciente. L'attenzione non è rivolta al prodotto del lavoro, bensì all'operare del lavoro in termini di persistenza e durata. Nell'abitudine generata dal lavoro l'autocoscienza si allontana dal suo

---

<sup>158</sup> PhG: 151; trad. it.: 159: «Il signore si rapporta a questi due momenti: a una *cosa* come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui l'essenziale è la cosalità; e mentre egli (a) come concetto dell'autocoscienza è immediato rapporto dell'*esser-per-sé*, pur essendo in pari tempo (b) come mediazione o come un *esser-per-sé* che è per sé soltanto mediante un altro, si rapporta (a) immediatamente ad ambedue, e (b) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro».

<sup>159</sup> PhG: 151; trad. it.: 159: «(...)siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che domina l'altro individuo, così in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo».

<sup>160</sup> PhG: 153-4; trad. it.: 162.

<sup>161</sup> PhG: 154; trad. it.: 162-3.

centro efficiente e si annulla nell'attività del suo esser-per-sé nel mondo della vita. Quest'uscir fuori della coscienza da se stessa ha il significato di una riappropriazione della coscienza di sé come singolarità, ovvero come totalità compiuta per il fatto di essere sempre, mediante il lavoro, in relazione con il genere cui appartiene.

Pertanto la coscienza si sottrae all'autorità causale dell'intelletto nella misura in cui instaura l'abitudine ad educare il proprio appetito e la propria sensibilità nel rapporto con il mondo. Per questa via l'autocoscienza è finalmente in grado di auto-intuirsi non più come appetito, bensì come vita indipendente, poiché la sua auto-determinazione è parimenti determinazione dell'essere. L'autocoscienza cessa di ricercare la verità nella causalità esercitata dall'intelletto sulla ricettività, poiché, attraverso l'abitudine al lavoro, riconosce la propria passività come attività formatrice. Il medio del riconoscimento non è più l'oggetto, ma la stessa attività del formare. Tale riconoscimento consiste nell'auto-intuizione cui giunge la coscienza passiva per il fatto di essersi esteriorizzata nel mondo conservando la relazione con la vita.

Non si tratta, dunque, di un riconoscimento fra persone, ma della riunificazione dei due lati dell'autocoscienza pura *mediante e all'interno dell'essere*. Non a caso, a partire dall'introduzione del lavoro, la figura del padrone scompare dall'orizzonte ed il lettore si confronta soprattutto con il servo, che ha ritrovato se stesso dopo aver sperimentato la paura, come Hegel tiene a sottolineare: «alla coscienza servile l'esser-per-sé che sta nel signore è un esser-per-sé *diverso*, ossia è solo *per lei*; nella paura l'esser-per-lei è in lei stessa; nel formare l'esser-per-sé diviene *il suo proprio per lei*»<sup>162</sup>. Il signore cessa di rappresentare un lato estraneo ed alieno rispetto al servo, in quanto quest'ultimo gli diventa essenziale come medio rispetto alla vita.

In breve il lavoro è la mediazione che consente l'auto-riferimento della coscienza ed è singolare che ciò avvenga con l'instaurarsi *della reciproca inversione* di servo e padrone: «ma come la signoria mostrava che la propria

---

<sup>162</sup> PhG: 154; trad. it.: 163.

essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* [*zurückgedrängtes*] in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera». La verità consiste nello svelamento della necessità della relazione fra gli estremi, i quali sono reciprocamente collegati in quanto l'operare dell'uno è essenziale per il lavoro dell'altro dell'altro: il servo non avrebbe rischiato la vita senza la causalità esercitata dal signore, né il signore potrebbe sussistere senza il lavoro del servo. Signore e servo, ovvero attività e spontaneità dell'io, non possono agire in modo assolutamente indipendente, poiché l'uno dipende dall'altro per compiere se stesso: l'intelletto passivo è l'essere in sé; l'essere per sé è l'intelletto autocosciente. Le intuizioni senza concetto sono cieche e i concetti senza intuizioni sono vuoti, direbbe Kant, ma qui il medio non è l'auto-affezione dell'io, bensì il lavoro di reciproca trasformazione del pensiero in essere e dell'essere in pensiero. La causalità fra gli opposti lati dell'io si toglie nella reciprocità effettiva, senza più sussistere come efficienza, al modo teorizzato da Fichte. La reciprocità effettiva è quella che determina una modificazione nel vissuto o nell'esperienza e si manifesta in misura maggiore quanto meno l'io, ovvero il soggetto dell'esperienza, subisce i propri vissuti in modo passivo, ma diventa anzi centro attivo di essi. Nel momento in cui gli estremi si invertono l'uno nell'altro, non c'è più nessuna azione causale, poiché la dimensione dell'essere quale mero oggetto, essere-altro o cosa, è superata dal riconoscimento del pensiero come forma dell'essere:

Ma alla coscienza servile come tale questi due momenti, - quello di *se stessa* come oggetto indipendente, e quello di un tale oggetto come coscienza e quindi come sua propria essenza, - non coincidono l'uno con l'altro. Poiché tuttavia *per noi* o *in sé* la *forma* e l'*esser-per-sé* son lo stesso; e poiché nel concetto della coscienza indipendente l'*esser-in-sé* è la coscienza, ecco che il lato dell'*esser-in-sé* o della *cosalità*, che nel lavoro riceveva la forma, non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza; e così a noi è venuta sorgendo una nuova figura dell'autocoscienza; una coscienza che, come l'infinità o il puro movimento della coscienza, è a se stessa l'essenza: una coscienza che *pensa* o che è autocoscienza libera<sup>163</sup>.

L'identificazione dell'esser-in-sé con la coscienza non è una riduzione

<sup>163</sup> PhG: 155-6; trad. it.: 165-6.

idealistica della realtà al pensiero, poiché la causalità del soggetto è superata dall'inversione reciproca di spontaneità e ricettività. Se la coscienza agisse causalmente nella determinazione del reale, si assisterebbe senz'altro ad una ricaduta nell'idealismo soggettivo, ma il percorso della PhG ha mostrato precisamente il contrario, ovvero ha condotto al riconoscimento dell'intenzionalità della coscienza (il suo essere-per-sé) come *forma*, e non causa efficiente, della realtà. Tutto quello che esiste è prima di tutto, in quanto intelligibile, una forma razionale, contrassegnata da una specifica apertura sul mondo. Adesso, al culmine della realizzazione della coscienza come autocoscienza, si apre la comprensione dell'essere non più come oggetto di consumo, bensì come realtà permeata dalla stessa forma della coscienza. In altri termini l'essere non funge più da oggetto dell'appetito, così come si configura nella rappresentazione, dove esso è separato dalla coscienza e ad essa collegata solo mediante il desiderio. Al contrario, l'essere è adesso *concepito*, ovvero compreso concettualmente alla luce della sua radicale inseparabilità dalla coscienza quale essere informato dal pensiero.

Il contrasto fra rappresentazione e concetto è efficacemente illustrato da Hegel come una differenza di genere, e non di grado, fra coscienza ed autocoscienza: la rappresentazione presuppone l'alterità di soggetto ed oggetto, mentre il concetto è precisamente la *determinazione* di tale differenza come momento specifico di un processo unitario. Il concetto non annulla la differenza di essere e pensiero, ma la determina e la conserva in se stesso in modo consapevole. Ciò non avviene come nella rappresentazione, «dove la coscienza deve ricordarsi in modo speciale che questa è una rappresentazione *sua*; anzi, a me il concetto è immediatamente concetto *mio*. Nel pensare *io sono libero* perché non sono in un Altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l'oggetto che mi è l'essenza è, in unità inseparata, il mio esser-per-sé; e il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso»<sup>164</sup>. La rappresentazione è contrapposta al concetto come l'atto del ricordare al movimento in concetti nel sé. Significa che nel concetto non c'è nessuna

---

<sup>164</sup> PhG: 156; trad. it.: 166.

cesura fra lato attivo e passivo, o fra io e me, dunque non è necessaria nessuna rievocazione o ripresentazione dell'unità oggettiva dell'autocoscienza, in quanto nel pensiero concettuale l'autocoscienza si muove nelle determinazioni oggettive dell'essere. Contrariamente a quanto avviene nella rappresentazione, nel concetto la coscienza rimane presso di sé pur nel suo essere altro, ovvero determinazione dell'essere; l'unità di essere e pensiero si configura allora come una *persistenza della memoria*, ossia come un'attività riflessiva ed intransitiva caratterizzata dal movimento dell'io nell'unità concettualmente elaborata ed organizzata di se stesso come realtà e sostanza.

Ma questo è un risultato evidente per il fenomenologo, non per la coscienza finita. Detto altrimenti, nell'autocoscienza della PhG culmina il percorso che traduce l'intelletto astratto in concetto oggettivo, ma il dispiegamento dell'infinità del concetto è un percorso ulteriore, che presuppone un diverso tipo di interesse al mondo, non più particolare e diretto, bensì universale e mediato dal concetto. A tale proposito Hegel pone una differenza di metodo fra la prima e la seconda parte della PhG: se il movimento iniziale, culminante nel riconoscimento dell'autocoscienza, conduce dalla rappresentazione al concetto; la seconda parte è la realizzazione o lo sviluppo (*Entwicklung*) dell'essenza del concetto, processo che verrà scandito dalle figure della ragione e dello spirito<sup>165</sup>. L'ultimo capitolo della PhG stabilisce una distinzione ancor più definitiva: «nel *concetto* che si sa come concetto, i *momenti* sorgono prima dell'*intero riempito*, il cui divenire è il movimento di quei momenti. Viceversa nella *coscienza* l'intero, ma non concepito, è prima dei momenti»<sup>166</sup>. Se il movimento che conduce dalla coscienza al concetto è un movimento di esplicitazione e svolgimento dell'esser-in-sé nel per sé e viceversa; il progresso dal concetto al sapere assoluto ha invece il carattere di una realizzazione progressiva dell'esser per

<sup>165</sup> *Ibidem*: «Il *rappresentato*, il *configurato*, l'*essente* come tale ha la forma di essere altro dalla coscienza; ma un concetto è in pari tempo un *essente*; e tale differenza, in quanto è nella coscienza stessa, è il suo contenuto determinato... (...)La coscienza a sé omonima, respingentesi da se stessa, diviene a sé un *elemento che è in sé*; ma essa coscienza è tale elemento soltanto come essenza universale in generale, non già come quest'essenza oggettiva nello sviluppo [*Entwicklung*] e nel movimento del suo essere molteplice e vario».

<sup>166</sup> PhG: 584; trad. it. vol. II: 298.

sé in base all'auto-determinazione del pensiero. Più precisamente il percorso del concetto ha il carattere di un riempimento (*Erfüllung*) progressivo della forma concettuale; riempimento che è da intendere come attualizzazione di un principio già dedotto, mentre il cammino della coscienza è la genesi della stessa forma concettuale. Come si vedrà meglio nel prosieguo, si tratta della stessa distinzione che nella WdL segna la partizione fondamentale fra logica oggettiva e logica soggettiva, che a loro volta sostituiscono e modificano radicalmente l'assetto della logica jenesa.

Singularmente nella PhG il collegamento fra le due parti consiste nell'oblio, nella dimenticanza, da parte della ragione, di essere stata coscienza ed autocoscienza<sup>167</sup>. Mentre nel desiderio il mondo dileguava e non sussisteva come realtà per la coscienza, la ragione certa di se stessa come verità cancella nuovamente il mondo, ma lo fa perché divenuta consapevole della nullità del mondo inteso come totalità “data” all'io. La ragione conferisce al mondo sussistenza solo tramite la nuova certezza che ha maturato di se stessa, e qui Hegel allude polemicamente agli idealismi post-kantiani, per i quali l'io è “oggetto unico, ogni realtà e presenzialità”. La dimenticanza della genesi della ragione introduce uno iato fra le due parti della PhG, come se la trasformazione della rappresentazione in concetto non avesse solo il significato di un processo teoretico, ma corrispondesse, in pari tempo, ad uno scarto ontologico dalla natura alla storia, o dall'oggettività alla soggettività. La ragione si trova infatti in una condizione del tutto nuova, «come se il mondo le si presentasse ora per la prima volta»<sup>168</sup>. Nello specifico «essa meramente asserisce [*versichert*] di essere ogni realtà, ma non riconduce al concetto la sua asserzione; infatti quell'obliato cammino è la giustificazione concettuale di questa affermazione espressa [*ausgedrückten*] in modo immediato»<sup>169</sup>. L'entrata della ragione o della soggettività nel mondo avviene all'insegna dell'*abitudine* dell'autocoscienza a riferirsi al suo altro in modo concettualmente mediato.

<sup>167</sup> PhG: 180; trad. it.: 195: «La coscienza che è tale verità ha lasciato dietro le spalle e obliato quel cammino, quando essa sorge *immediatamente* come ragione; ossia: questa ragione, nel suo immediato affacciarsi, si presenta soltanto come la *certezza* di quella verità».

<sup>168</sup> PhG: 179; trad. it.: 194.

<sup>169</sup> PhG: 180; trad. it.: 195.

Ma, una volta instaurata tale abitudine, l'autocoscienza dimentica la propria genesi. Il superamento dell'esternalità soggetto-oggetto coincide, di fatto, con lo svolgimento spontaneo dell'attività razionale, nel corso del quale la coscienza dimentica la sua dipendenza dalla naturalità immediata e necessaria.

Sotto questo punto di vista è interessante notare come la lotta servo-padrone ed il successivo riconoscimento di queste figure siano una variante fenomenologica dell'operare della memoria nell'intelligenza. Già la distinzione, prima citata, fra rappresentazione e concetto contiene elementi decisivi per sviluppare quest'interpretazione. La ri-presentazione che ha luogo nel rappresentare era infatti collegata all'atto del ricordo, con cui la coscienza "si rammenta" di non essere estranea al reale; invece il concetto è l'essere presso di sé dell'io nel suo altro, ovvero è la conservazione dell'unità di pensiero ed essere, unità che non occorre rievocare di volta in volta, perché stabilmente oggettivata nel linguaggio. La memoria differisce dal ricordo perché non consiste nella rievocazione o riattualizzazione dell'intuizione o del riferimento al mondo, ma è invece la permanenza stabile ed organizzata dei significati nei segni. Come il lavoro, anche la memoria consiste nel procurare un collegamento stabile e duraturo all'interazione di spontaneità e ricettività, distinzione che nella PhG corrisponde alla divisione fra un lato attivo ed uno passivo dell'autocoscienza. In entrambi i casi tale processo si realizza meccanicamente, per mezzo di un'abitudine che riproduce passivamente l'identità di essere e pensiero. Pertanto sia il lavoro che la memoria presuppongono lo svolgimento nel tempo di un'attività formativa, nella quale l'auto-determinazione dell'io sia in pari tempo determinazione dell'essere in se stesso.

Ma quest'operare non è l'attività consapevole di un soggetto verso un oggetto esterno, diversamente il successivo oblio da parte della ragione perderebbe ogni rilevanza. Nel lavoro, come nella memoria, l'operare è la reazione ad una necessità interiore e non ad una scelta volontaria. Sia il lavoro che la memoria sono le forme *abituali* con cui la soggettività astratta si

traspone nell'oggettività senza esserne riflessivamente consapevole e senza neppure avere la possibilità di decidere di tale trasformazione; di qui il significato figurato della coercizione e della paura nella dialettica del servopadrone. Essenziale è la costituzione di una dimensione di permanenza o di durata, che preservi l'unità dell'autocoscienza dall'estraneazione e dall'alienazione. La permanenza procurata dall'abitudine è decisiva perché solo essa garantisce la tenuta della razionalità del reale, introducendo la soggettività in una realtà ontologicamente razionale. Per formulare un giudizio su un ente, occorre infatti essere in grado di *riconoscere* quell'ente come membro di un genere o di una specie e tale riconoscimento è mediato dall'abitudine ad identificare l'ente in un certo modo. In altri termini l'abitudine esprime la capacità di universalizzazione acquisita spontaneamente dal pensiero.

Conseguentemente il risultato di tale processo, ossia la costituzione di una totalità razionalmente strutturata ed omogenea al pensiero, non è immediatamente evidente *come tale* alla coscienza che vi si muove all'interno, vale a dire che l'autocoscienza abita la dimensione dell'universalità senza possedere la consapevolezza di sé come principio. L'autocoscienza "si sente a casa" senza sapere come sia pervenuta a tale livello di universalità. La prima parte della PhG, come la prima parte della WdL, ha per l'appunto la funzione di esplicitare il meccanismo mediante cui l'io si eleva, da astratta possibilità indeterminata di pensiero e di intenzionalità, alla soggettività non più scissa ed opposta all'oggettività. Il risultato della prima parte della PhG è quindi l'inserimento di soggetto e mondo in una totalità che non li opponga più come estremi (essendo questo il punto di vista immediato risolto dall'instaurazione del concetto), bensì li colleghi reciprocamente come differenti forme dell'essere (in sé e per sé). Spetterà allo sviluppo della ragione il recupero della consapevolezza della verità dall'oblio dell'autocoscienza, ma ciò avverrà in forme e modi nettamente distinti, in quanto universali, da quelle particolari dello sviluppo immediato della coscienza.

Da ciò risulta che l'identità di essere e pensiero non dipende

dall'imposizione o applicazione di uno schema al molteplice empirico, ma dal lavoro di costante modellamento, revisione e adattamento dell'intelletto alla realtà stante il *riconoscimento* della propria immanenza nel reale. Affinché lo spirito possa muoversi con naturalezza e confidenza in tale realtà è necessario che esso “si senta a casa”, ma ciò è possibile solo in quanto lo sfondo da cui l'io si distacca per entrare nella realtà sia una naturalità permeata di pensiero e dotata di una propria logica di sviluppo. Nessuna regola stabilisce il modo secondo cui essere e pensiero si determinano reciprocamente: la PhG può tentare una ricostruzione delle forme oggettive facendo leva sull'astrazione dalla realtà immediata, ma tale ricostruzione procede unicamente dalla messa fra parentesi di ogni conoscenza determinata e dal graduale riemergere delle figure della coscienza e dell'essere a partire dall'assoluta passività dell'intelletto.

In questo modo le categorie sono dedotte come determinazioni logiche di abitudini spontanee e non adoperate come principi a priori dell'analisi fenomenologica. Analogamente niente assicura la riuscita della permanenza dell'unità di essere e pensiero, poiché il concetto è il risultato di un processo abituale, che diventa necessario solo dopo essersi attualizzato e non prima. Per questo motivo l'idealismo hegeliano non si basa né sul corrispondentismo, né sull'ottimismo della ragione, ma ammette, invece, in concomitanza con il sorgere della ragione, una nuova formulazione della distinzione fra necessità e libertà. Tale distinzione è analoga a quella fra ontologia e metafisica, dove il secondo termine riguarda la trattazione autonoma della razionalità universale ed autocosciente. Quest'ultima, in quanto libera, non è più condizionata da una causalità interna; il suo operare è quieto e creativo, come quello del concetto nella WdL, in contrasto con il movimento inquieto e travagliato che genera la ragione (la quale fa da sfondo alla logica soggettiva della WdL): «Qui noi vediamo la coscienza pura posta in duplice modo; posta, cioè, la prima volta come l'inquieto *va e vieni* che percorre tutti i suoi momenti nei quali le aleggia quell'esser altro che si toglie nell'atto stesso di attingerlo [*im Erfassen*];

posta, la seconda volta, piuttosto come l'*unità quieta e certa della sua verità*<sup>170</sup>. L'opposizione inquietudine/quiete sta ad indicare che la trasformazione della necessità in libertà non è vincolata a nessuna legge di evoluzione: il “va e vieni” della coscienza naturale è assolutamente privo di parametri pre-determinati, ma va incontro a tutti gli ostacoli della contingenza. In altri termini l'intelletto puro non è prerogativa dell'io trascendentale, ma un'oggettività che si sostanzia di realtà attraverso la progressiva maturazione della forma della relazione a sé.

Questo significa che l'efficienza causale dello schematismo è dimostrata inconsistente non sovrapponendo o sostituendo ad essa un altro modello di razionalità, ma mostrando le implicazioni nascoste e non dedotte del paradigma causale adoperato da Kant e Fichte nell'illustrare il culmine dell'attività trascendentale. Hegel non contesta a Kant la *distinzione* dei lati dell'io, ma l'incapacità di mostrare, a partire dalla loro separazione intellettuale, la loro sostanziale unità. Spontaneità e ricettività sono in Kant puramente giustapposte e non articolate secondo la vivente unità del concetto, nel quale l'io è presso di sé non perché accompagni le rappresentazioni, ma in quanto si aliena inconsapevolmente nell'essere. Il punto di vista kantiano è quello cui la coscienza perviene quando si pone come causa di fronte a se stessa, trascurando così di prendere in considerazione la determinazione dell'essere, che attraversa parimenti un divenire interno non riducibile alla sola oggettività. In altri termini l'identità di essere e pensiero non è una dimensione speculativa astratta, ma una realtà oggettiva che si rivela come tale solo al pensiero concettuale, il quale è capace di ordinare le differenze in una totalità che non le annulli e neppure le irrigidisca l'una di contro all'altra, bensì le *riconosca e conservi* in una duratura unità.

---

<sup>170</sup> PhG: 183; trad. it.: 199.

### § 2.3. Fenomenologia e logica

Sicuramente la PhG costituisce un autentico momento di rottura rispetto ai primi abbozzi di logica pura, perciò la sua specificità ha a lungo impegnato gli interpreti per stabilire la natura del suo collegamento con la successiva produzione della *Logik*<sup>171</sup>. Tale connessione fra logica e fenomenologia, ascrivibile agli originari intenti hegeliani di fare della fenomenologia una parte preliminare del sistema, è rilevante perché mostra come la logica sia collegata alle forme di razionalità sviluppate dalla coscienza senza autorizzare una dipendenza di tipo causale fra le due sfere. Infatti in nessun caso la coscienza *produce* le categorie; al contrario, le categorie esprimono, volta a volta, la differente determinazione della adeguatezza (*Übereinstimmung*) del concetto rispetto all'essere, ovvero il diverso grado di universalità del sapere. La corrispondenza non rappresenta la legge di sviluppo della coscienza, ma è *posta* dalla razionalità autocosciente una volta che questa si sia compresa non più come particolare, bensì come universalità pensante. La contiguità fra lo studio della coscienza e la logica attesta, allora, che, se la scienza del pensiero puro è autonoma ed indipendente dal conoscere soggettivo, nondimeno l'evoluzione delle categorie concorda con il percorso dell'auto-coscienza, senza per questo imitarla o riprodurla passivamente. La PhG rappresenta, piuttosto, una tappa fondamentale del pensiero hegeliano perché indica la struttura dell'autocoscienza in generale radicandola nell'estraneazione del sé come fenomeno e nella sua riappropriazione come totalità. Questa medesima negatività è il filo rosso della logica oggettiva, perciò sarebbe errato isolare rigidamente logica e fenomenologia, dal momento che quest'ultima è la rappresentazione descrittiva ed unilaterale del medesimo *fatto* elaborato in modo assoluto ed oggettivo dalla logica.

Notoriamente la sfera della coscienza rappresenta l'essere per sé, che si

---

<sup>171</sup> Ricordo soltanto: FULDA (1965); PÖGGELER (1973), (2004); CHIEREGHIN (1982); RAMEIL (1988); FERRARIN (2001: 284-6); BRINKMANN (2011).

colloca di fronte all'oggetto in una relazione bilaterale, dal momento che essa è tanto condizionata dal tipo di oggetto, quanto la cosa è determinata dalla relazione con il pensante lo pensa<sup>172</sup>. Nondimeno, l'analisi della coscienza dimostra che il sapere è frutto di un percorso necessario, ed un processo analogo deve essere quello mediante il quale, da un punto di vista assoluto e non più intenzionale, si generano le categorie. Proprio di queste ultime la PhG offre una decisiva e rinnovata definizione nel corso della presentazione della ragione:

La *categoria* che altrimenti aveva il significato di essere essenzialità di tutto ciò che è, essenzialità indiscriminatamente di ciò che è in generale e dell'essente di contro alla coscienza, è ora *essenzialità* o *unità* semplice dell'essente, in quanto questo è solo effettualità pensante; ossia ora la categoria significa che autocoscienza ed essere sono la *medesima* essenza; la medesima non nella comparazione, ma in sé e per sé. (...)È infatti essenza della categoria l'essere immediatamente eguale a se stessa nell'*esser-altro* o nell'assoluta differenza. Perciò la differenza è; ma è completamente trasparente, o come una trasparenza che nello stesso tempo non è differenza alcuna<sup>173</sup>.

Si ritrova qui ancora una volta una distinzione di metodo fra la prima e la seconda parte della PhG relativamente al significato della categoria. Quest'ultima conserva la differenza di essere e pensiero come opposizione e dualità nella prima parte della PhG, mentre diventa una totalità articolata e non scissa nella seconda parte. Da che cosa dipende il contrasto presente nella prima accezione di categoria? Evidentemente, prima della trasformazione della coscienza nel concetto, l'intenzionalità della coscienza è tale da separare e contrapporre fra loro io e cosa, coscienza e realtà; mentre nel concetto la differenza di tali termini, *pur conservandosi*, non produce più lo stesso tipo di contraddizione culminante nella dialettica del servo-padrone. A partire dal sorgere della ragione le categorie identificano rapporti complessi, irriducibili alla scomposizione unilaterale degli elementi che li costituiscono. L'autentico significato della categoria è l'unità di autocoscienza ed essere, che non stanno

---

<sup>172</sup> GW 10, 1: 9, § 4: «Da das Bewußteyn wesentlich in der Beziehung auf einen Gegenstand besteht, ist es verschiedenen nach den verschiedenen Gegenständen, die es hat»; § 5: «Zugleich aber ist der Gegenstand wesentlich durch das Verhältniß des Bewußteyns zu ihm bestimmt, und er wird mit der Fortbildung des Bewußteyns verschieden».

<sup>173</sup> PhG: 181; trad. it.: 197.

fra loro in un rapporto di comparazione, come se si trattasse di stabilire una corrispondenza fra di essi, ma sono invece assolutamente integrati nell'unitarietà di un medesimo svolgimento. Da ciò risulta che (a) la PhG conduce all'individuazione del significato logico della categoria operante nella WdL; (b) le categorie non sono predicati, ma forme per rendere intelligibili, a livello fenomenologico e speculativo, i rapporti fra pensiero ed essere.

La differenza fra logica e fenomenologia non sta, allora, semplicemente nel fatto che la logica giustifichi le categorie indipendentemente dalla coscienza, dal momento che la PhG tratta della struttura del sapere indagando tanto la prospettiva soggettiva della coscienza, quanto il significato assoluto delle diverse situazioni da essa esperite, ed è per questo che essa è in grado di introdurre la sfera dell'essenza, ovvero anticipare una dimensione della logica. Se, attraverso la trattazione della coscienza, si rivela la struttura logica del *Wesen*, allora la differenza fra le due discipline non ha tanto il significato di una *cesura* fra essere per sé ed essere *an sich*, oppure fra certezza e verità, bensì di un *mutamento metodologico della giustificazione della medesima universalità*. Mentre la PhG espone le categorie logiche *descrivendo* la forma del loro *apparire* alla coscienza; la logica *espone* la *necessità* del loro sviluppo come momenti incondizionati del pensiero puro. A cambiare non sono le categorie del conoscere finito, né il progresso dall'immediatezza sensibile alla mediazione concettuale, bensì il tipo di giustificazione di tale avanzamento, non più descrittivo, ma deduttivo. A tale scopo è necessario che le categorie non siano trattate secondo la distinzione soggetto/oggetto, bensì come formazioni autonome di pensiero, ovvero come momenti distinti di un medesimo svolgimento intellettuale.

Il limite della coscienza era per l'appunto quello di non distinguere le sue proprie operazioni dalle caratteristiche della cosa. Benché l'oggetto si caratterizzi in relazione alle diverse forme con cui lo concepisce un soggetto, il pensante non è consapevole della relazione speculativa che lo collega all'essere. Questo perché «l'esposizione del concetto di infinità appartiene alla scienza; ma la coscienza, quand'essa possiede *immediatamente* questo concetto,

compare di nuovo come forma propria o figura nuova della coscienza; figura che, lungi dal riconoscere in ciò che la precede la sua essenza, la considera come qualcosa di completamente diverso»<sup>174</sup>. In altre parole la coscienza tende a riprodurre, anche ai livelli di massima comprensione intellettuale, la polarità con l'oggetto e proprio questa esteriorità ostacola la giustificazione rigorosa della forma del sapere. Solo al livello del sapere assoluto, ovvero *sub specie aeternitatis*, la ragione ha se stessa per oggetto, e le categorie esprimono i limiti e le condizioni di validità del sapere, considerato non più nella sua forma manifesta, ovvero come capacità di una coscienza, bensì come concetto. Sotto questo punto di vista la logica differisce dalla fenomenologia come la scienza si distingue dal conoscere dello spirito:

In essa [nella scienza] i momenti del movimento dello spirito non si presentano più come determinate *figure* [*Gestalten*] della coscienza, ma, **poiché la differenza della coscienza è ritornata nel Sé**, come *concetti determinati* e come **i loro movimenti organici in se stessi fondati**. Se nella fenomenologia dello spirito ogni momento è la differenza del sapere e della verità e il movimento in cui lo spirito si supera, la scienza per contro non contiene questa differenza né il superamento di essa; anzi, siccome il momento ha la forma del concetto, **il momento stesso unifica in immediata unità la forma oggettiva della verità e quella del Sé cui è intrinseco l'atto del sapere. Il momento non si mostra come questo movimento che va su e giù dalla coscienza o dalla rappresentazione nell'autocoscienza e viceversa**; anzi, la pura figura del momento, liberata dall'apparenza di esso medesimo nella coscienza, cioè **il concetto puro e la sua prosecuzione [*Fortbewegung*] dipendono solo dalla sua determinatezza pura**<sup>175</sup>.

La logica è scienza precisamente perché non ammette più la differenza fra pensiero ed essere, differenza incarnata dalla coscienza. Ma, attraverso il percorso della coscienza, si mostra anche che l'atto del sapere è intrinseco alla verità e in nessun modo scindibile da esso. Il Sé non è infatti la coscienza finita, ma l'unità di essere e pensiero sviluppata e portata al concetto attraverso il cammino della soggettività finita. Tuttavia la verità non è un punto d'arrivo ultimo ed assoluto, come se la PhG fosse una sorta di *itinerarium mentis ad deum* culminante nella pacificazione di ogni contrasto e di ogni movimento. Al contrario il capitolo finale della PhG annuncia un nuovo svolgimento, quello del concetto nella scienza. Si tratta di un percorso

<sup>174</sup> PhG: 134; trad. it.: 138.

<sup>175</sup> PhG: 589; trad. it. II: 303. Grassetto mio.

composto di momenti “organici”, i quali contengono l'unificazione della forma oggettiva della verità con quella soggettiva del Sé. Questo significa che la scienza non consiste nell'inquieto divenire della prima parte della PhG, ma procede in base ad un diverso metodo, articolato non più in figure fenomenologiche, bensì in determinatezze pure.

La filosofia della *Gestalt*<sup>176</sup>, elaborata nella PhG, è così distinta dalla scienza, che determina in modo assoluto i momenti in cui si articola la totalità dell'essere. Questo perché il metodo gestaltico è vincolato all'unilateralità del punto di vista (il “su e giù della coscienza”) e non consente l'appropriazione speculativa dell'unità di essere e pensiero come totalità. D'altra parte, se è vero che la PhG fornisce sicuramente un'introduzione ad una metafisica del sapere assoluto, in contrapposizione all'ontologia dello JSE II<sup>177</sup>, occorre, però, al tempo stesso, non appiattare quest'opera sulla sua funzione introduttiva e notare invece l'influenza che essa esercita sulla ridefinizione del metodo logico. A questo punto occorre chiedersi: cosa spinge il movimento scientifico ad andare avanti e in cosa consiste tale movimento? Se la verità è stata raggiunta dal percorso della coscienza nella PhG, a cosa serve la scienza e in quale modo il progresso scientifico è diverso da quello fenomenologico? Nella risposta a questa domanda si trova la comprensione del tipo di logica sviluppata da Hegel. Se, infatti, quest'ultima si articola per momenti organici, i quali contengono in unità verità e sapere, essere e pensiero, allora lo sviluppo delle categorie non è un movimento che avviene in una dimensione altra rispetto a quella della coscienza e della realtà.

Un'indicazione importante è data dalle correzioni apportate da Hegel nel 1831 alla Prefazione della PhG. Qui il cammino della scienza è esplicitamente presentato come il percorso che l'universale compie in se stesso *per dare a se stesso la propria autocoscienza*<sup>178</sup>. Più precisamente le correzioni insistono sul

<sup>176</sup> Sull'etimologia del lemma *Gestalt* si veda: A. NUZZO (2012: 25), che riferisce il lemma alla traduzione operata da Lutero del lemma latino “figura” (originariamente collegato al significato escatologico della storia) con la parola tedesca “gestalt”. Lutero adopera tale espressione nel riferirsi alla presenza del corpo di Cristo nel pane dell'eucarestia in opposizione all'interpretazione simbolica di Zwingli.

<sup>177</sup> Si veda al riguardo anche F. CHIEREGHIN (1997: 14).

<sup>178</sup> In vista di una ripubblicazione dell'edizione ottocentesca della PhG con le revisioni del

fatto che a livello della scienza il contenuto del sapere è un che di *pensato*, pertanto «non si tratta più di volgere l'esistere nella forma dell'*essere-in-sé*, ma solamente di volgere l'*in-sé* - non più meramente originario, né calato nell'esistere, bensì piuttosto già *interiorizzato nel ricordo* - nella forma dell'*essere-per-sé*. Bisogna dunque determinare più da vicino il genere di quest'operazione»<sup>179</sup>. In base a questa spiegazione il movimento logico si pone in continuità con quello fenomenologico perché rende manifeste quelle stesse forme che la PhG aveva mostrato essere incarnate da specifiche attività cognitive. A tutta prima può stupire che alla logica sia demandato il compito di manifestare qualcosa, trattandosi della scienza del pensiero astratto; in realtà il punto è che solo la logica abbandona la polarità apparenza/categoria per esplicitare il compiuto movimento del pensiero puro. La logica espone infatti il processo mediante cui il pensiero, già elaborato come sapere assoluto, dunque non più scisso nella sua polarità rispetto all'essere, ripercorre il cammino della propria realizzazione da un punto di vista assoluto. L'interiorizzazione del sapere nel ricordo al termine della PhG stabilisce per l'appunto la differenza fra l'attività formale di *pensiero* della PhG e l'attività del *sapere* nella WdL. Una volta guadagnata, attraverso la PhG, la propria unità assoluta, il sapere «produce entro di sé il proprio divenire e la propria riflessione»<sup>180</sup>. Ciò significa che la WdL è, al pari, della PhG, la scienza di un'esperienza, ma non più della coscienza, bensì del sapere universale.

Poiché il pensiero così elaborato è ricco di contenuto e dotato di movimento proprio, la ricostruzione delle categorie non consiste nella transizione *esistenziale* dalla natura al soggetto, ma è lo svolgimento categoriale del modo in cui il *sapere* oggettivo della natura si trasforma nel *sapere* soggettivo dell'io. In altri termini la transizione dalla natura al soggetto o dall'inconscio al riferimento a sé non è radicata nell'esistenza concreta

---

1831, le correzioni sono tratte dalla traduzione di: G. GARELLI (2008: 551): «Ma tutto ciò, considerato dal lato dello spirito universale come sostanza, non significa altro se non che quest'ultima si dà da sé la propria autocoscienza, produce entro di sé il proprio divenire e la propria riflessione».

<sup>179</sup> Cfr. G. GARELLI (2008: 552).

<sup>180</sup> Cfr. GARELLI (2008: 551).

dell'ente, ma è illustrata alla luce delle forme del pensiero che rendono intelligibile tale processo. In questo modo la logica espone le determinazioni di sapere operanti nel sapere della natura (matematica, geometria, fisica), ma, al tempo stesso, tratta tali forme criticamente come momenti di un'attività di pensiero universale, come riattivazione dell'attività di pensiero a partire da una condizione originaria di passività. Per questo motivo, unitamente alle determinazioni del sapere della natura, la deduzione delle categorie oggettive espone le forme pure ed universali delle delle attività di pensiero, quali intuizione, ricordo, immagine e memoria. Ciò significa che, (a) pur non dipendendo dall'intenzionalità del soggetto conoscente, *la logica non fa astrazione dal sapere*, ma lo riproduce e verifica nella deduzione delle categorie; (b) la logica è posteriore alla fenomenologia, perché solo quando la coscienza giunge all'autentico sapere di sé, si ha l'unificazione di realtà e sapere del concetto. Alla luce di ciò la logica si configura così come Hegel la definisce nel dettato di enciclopedia filosofica per le classi superiori del 1808/9:

Die Logik umfaßt sowol das System der Begriffe des seyenden Verstandes überhaupt, als der Begriffe des selbstbewußten Verstandes. In so fern jeder ihrer Begriffe diese beiden Bestimmungen unmittelbar in sich vereinigt, ist sie zugleich reine speculative Philosophie, denn die speculative Betrachtungsart der Dinge ist Nichts Anderes, als die Betrachtung des Wesens der Dinge, welches eben so sehr reiner, der Vernunft | eigenthümlicher Begriff, als die Natur und das Gesetz der Dinge ist<sup>181</sup>.

Lo speculativo consiste nel togliere l'opposizione fra un lato ontologico ed uno conoscente della cosa al fine di procurare una determinazione positiva del rapporto fra essere e pensiero. Pertanto la logica non è più il sistema delle determinazioni astratte che costituiscono l'Idea, come veniva presentata a Jena, ma il sistema dei concetti "dell'intelletto autocosciente", concetti che innervano la totalità della natura e dello spirito. La differenza fra il primo e il secondo sistema di logica sta nell'unità e continuità conseguite dal secondo modello. Tale processo non necessita di riferirsi in modo costitutivo ad una coscienza, la quale non solo limita l'universalità del pensiero ad uno solo dei

---

<sup>181</sup> GW 10, 1: 62, § 6.

lati del rapporto, ma impedisce al tempo stesso di comprendere il nesso organico in cui il *Denken* si trova con l'essere. L'oggetto logico non è più la cosa dalle molte proprietà, come si presenta alla coscienza, bensì l'oggetto è la stessa *razionalità operante nel sapere secondo diversi gradi di sviluppo e determinazione*. In questo senso la logica considera l'attività del sapere da una parte come passivo e privo di auto-riferimento (logica oggettiva) e dall'altra come attivo e capace di auto-determinazione (logica soggettiva). In pari tempo tale modello di logica porta ad identificare un nuovo tipo di autocoscienza, non più radicata nell'esistenza soggettiva dell'io, ma in una forma universale di auto-riferimento.

Alla luce di ciò si può dire che lo studio della coscienza ha mostrato, di contro all'impianto originario di logica e metafisica, che la comprensione del razionale impone una sintesi di tipo nuovo fra l'essere e il pensiero, se ci si vuole sottrarre alle ricadute di stampo analitico e fichtiano. È necessario che la logica, per essere autentica logica pura, acquisti un carattere dinamico e processuale, poiché verte su un *movimento* continuo e non su un sostrato, sia esso materiale o puramente ideale. Perciò, a partire dal 1808, la divisione in logica e metafisica è completamente superata; concetto giudizio e sillogismo rientrano nella logica soggettiva, che tratta dell'auto-determinazione universale del concetto, mentre la risoluzione dialettica dei principi logici spetta alla logica oggettiva o ontologica. Fra le due parti si situa una connessione essenziale, la quale deve mostrare la necessità del collegamento di ontologia (pensiero in sé) e autocoscienza: l'essenza. In breve, nel 1808 Hegel può giustamente dichiarare di aver dato inizio alla sua logica, in quanto questa non è più intesa al livello di un'ontologia fondata sulla relazione, bensì è filosofia pura, coincidente con l'organizzazione sistematica, ovvero scientifica, dell'identità speculativa di essere e pensiero<sup>182</sup>.

<sup>182</sup> D'altra parte, nel corso ginnasiale tenuto per la classe media nel 1808/09, Hegel tratta la logica insieme alla *Geisteslehre*. La prima ha inizio dove la seconda ha termine, ovvero quando la coscienza si sviluppa propriamente come *Vernunft*, cui la verità è accessibile quale congruenza (*Übereinstimmung*) di essere e concetto. A questo livello le categorie dell'essere (qualità, quantità e infinito), dell'essenza (materia, forma e fondamento) e dei rapporti autonomi (sostanzialità, causalità, reciprocità) sono trattate in corrispondenza dell'intelletto. Hegel distingue qui la presentazione puramente analitica delle categorie

#### § 2.4 Dalla Fenomenologia alla Filosofia dello spirito soggettivo

Nell'*Enciclopedia* del 1808 si trova la classica scansione del sistema in logica (ontologica e soggettiva), scienza della natura e scienza dello spirito. Quest'ultima si articola in antropologia, fenomenologia e psicologia, ma nelle lezioni del 1808 Hegel non tratta le prime due discipline ed approfondisce solo la psicologia. In effetti la specificità della nuova sistemazione con cui viene presentata a Nürnberg la scienza dello spirito consiste nel fatto che in essa non soltanto Hegel trascura la fenomenologia per la psicologia, ma include in quest'ultima anche il *Gefühl*, che più tardi verrà studiato nell'antropologia. Con questa nuova sistemazione della filosofia, che anticipa per molti aspetti quella del 1817, Hegel offre l'*articolazione* dei rapporti logici, fisici e psicologici del sapere.

La specificità del sistema del 1808 rispetto ai manoscritti jenesi di logica e di *Realphilosophie* consiste proprio nel collegamento stabilito fra discipline tanto eterogenee, le quali non sono considerate secondo il loro lato empirico o positivo, bensì solo secondo il loro fondamentale contenuto razionale. Per questo motivo l'*Enciclopedia* toglie anche la distinzione fra psicologia empirica e razionale, al fine di considerare il sapere in senso assoluto, secondo l'unità razionale del contenuto.

Ciò rappresenta un notevole passo in avanti rispetto alla tradizione della metafisica tedesca tardo-settecentesca, in quanto abolisce le tradizionali divisioni fra logica pura ed applicata, fra psicologia empirica e razionale e fra scienza empirica e razionale della natura. Idea, natura e spirito diventano così, nel sistema hegeliano, differenti *Gestalten*, ovvero manifestazioni, di una stessa razionalità: il *denken*. Al tempo stesso, questo tipo di sistema differisce notevolmente anche dall'impianto idealistico in generale, perché non è

---

dalla loro risoluzione dialettica e tratta successivamente la logica soggettiva (concetto, giudizio, sillogismo) nell'ambito della ragione. JAESCHKE (2010: 206) parla, in proposito, di una «psychologische Logik», contrastandola con quella dell'*Enciclopedia*. In realtà, la denominazione di Jaeschke, evocando lo spettro dello psicologismo, non rende giustizia al complesso lavoro di preparazione della logica ed all'importante funzione esercitata dalla fenomenologia sulla WdL.

fondato sul passaggio o elevamento del finito all'infinito, bensì nel rendere manifesti i concetti di ciascuna disciplina. La portata metafisica del nuovo sistema concepito da Hegel non consiste, quindi, nell'esplicare la relazione speculativa fra finito ed infinito, ma nel determinare l'*interrelazione* dei concetti fondamentali del sapere, mostrandone il necessario collegamento a partire dal loro stesso contenuto, ovvero senza addurre entità esterne al processo di determinazione.

Fino a quando la logica era concepita sulla falsariga della separazione fra ontologia e metafisica, il sistema si presentava privo di connessione organica, risentendo particolarmente della divisione schellingiana in “potenze”. A partire dalla “crisi fenomenologica”, invece, subentra la *logica del riconoscimento*, che non lavora stabilendo antitesi, né costruendo sintesi, bensì svolgendosi in differenti momenti determinati dal tipo di alienazione del pensiero e della sua manifestazione a se stesso. Questo complesso processo di alienazione, manifestazione e riappropriazione permette di ridefinire i rapporti fra idea, natura e spirito, così che nel paragrafo 10 dell'*Enciclopedia filosofica* del 1808 la logica è intesa semplice essenza in se stessa e la natura è questa stessa essenza estraniata, mentre lo spirito è il ritorno in sé dall'estraneazione. Appartiene, quindi, alla natura dello spirito la dimensione, si potrebbe dire nostalgica<sup>183</sup>, del ritorno a se stesso, ma, al tempo stesso, l'accento va sull'identità di essenza fra logica, natura e spirito. Il sistema non è la *divisione* fra logica, natura e spirito, bensì il loro collegamento unitario, quali differenti manifestazioni di una medesima essenza.

In questo quadro bisogna rilevare il fatto che, solo dopo aver approfondito la natura del pensiero nella totalità delle sue manifestazioni, Hegel elabora la struttura organica della deduzione del concetto. Il *Wesen* è articolato nella sua completezza solo nel 1810, ovvero due anni dopo la presentazione agli studenti del ginnasio dell'*Enciclopedia*. Ciò significa che in nessun modo ciascuna delle scienze del sistema può valere da regola o legge per le altre, ma

---

<sup>183</sup> Si tratta dell'interpretazione espressa dal Prof. Franco Chiereghin nella sua lezione magistrale tenuta all'Università di Padova il 7 Dicembre 2011.

solo la loro comprensione sistematica consente di accedere al significato autentico di ognuna. Discende da questo ripensamento del metodo filosofico anche il superamento della fenomenologia da parte della psicologia<sup>184</sup>. Come scienza della coscienza, la fenomenologia si collega naturalmente alla psicologia, che tratta della *Selbsttätigkeit* dello spirito in rapporto a sé<sup>185</sup>. In questa disciplina confluiscono, d'altra parte, gli studi sul linguaggio e sul pensiero di cui Hegel si era occupato a Jena fra il 1803/4 ed il 1805/6. In breve, nell'ideale di una *coscienza teoretica*, come Hegel la definisce nelle *Rechtspflichten und Religionslehre* del 1810, si realizza la completa attività mentale dello spirito considerato non semplicemente secondo i modi del suo apparire a se stesso, ma determinato positivamente secondo i modi delle sue attività teoretiche. L'esperienza viene così concepita come oggettività informata di razionalità, ma questa comprensione non è quella della filosofia trascendentale, per la quale l'intelletto puro esercita una causalità sulla sensibilità, bensì quella metafisica del pensiero che sa di essere la *forma* dell'essere. Questa comprensione speculativa determina, a sua volta, la possibilità di “un'autentica dottrina dello spirito”, ovvero la psicologia, la quale sostituisce esplicitamente la fenomenologia quale scienza descrittiva del cammino dello spirito verso la verità.

---

<sup>184</sup> Secondo A. NUZZO (2012: 57) sarebbe l'elaborazione della logica a fornire la base metodologica e sistematica della nuova idea della psicologia. Nel presente lavoro si vuole porre piuttosto l'accento sulla tenuta complessiva del sistema, così come questo viene riconfigurato grazie allo studio fenomenologico.

<sup>185</sup> Si veda in proposito la lettera di Hegel a Niethammer del 24 Marzo 1812 (*Briefe*: 397), nella quale Hegel dichiara di insegnare, metodicamente, nelle classi medie, un anno psicologia e nell'altro logica (secondo la divisione in *Sein* e *Wesen*), ma ogni volta facendo precedere a queste la dottrina della coscienza. Vi è, dunque, differenza fra psicologia e fenomenologia, poiché quest'ultima serba una funzione introduttiva-preparatoria, mentre la psicologia affronta specificamente la natura della rappresentazione e la sua trasformazione in concetto. Rimane, comunque, fra le due discipline una forte contiguità, al punto che, secondo RAMEIL (1988) la psicologia rappresenterebbe per Hegel, a partire da questi anni, l'autentica *Geisteslehre*. Di un nesso particolarmente stretto, fra fenomenologia e psicologia parla anche PÖGGELER (1973; 2004). Questi ricorda che la PhG avrebbe dovuto dare spiegazione del sapere anche dal lato psicologico, in quanto l'opera fu originariamente presentata a Bamberg e Würzburg, fra le altre cose, «an die Stelle der psychologischen Erklärung» (cfr. GW 5:420). L'interpretazione di PÖGGELER della centralità della PhG nel progetto e per la comprensione del sistema hegeliano è ricca di spunti, ma, nel caso dell'interpretazione della logica, egli stabilisce collegamenti con la PhG nella sola *Ideenlehre*, perciò non è chiaro in che rapporto siano le altre parti della WdL con la PhG.

Nella psicologia è, infatti, racchiusa la totalità dei momenti dell'evoluzione concettuale dello spirito, analizzato secondo *Gefühl*, *Vorstellung* e *Denken*. In particolare la *Vorstellung* ricomprende *Erinnerung*, *Einbildungskraft* e *Gedächtnis*. Inquadrandolo la rappresentazione secondo il ricordo, l'immaginazione e la memoria, Hegel privilegia quelle forme che scandiscono l'evoluzione del pensiero dal punto di vista della *relazionalità* interna di materia e forma della rappresentazione, e quindi egli procede sempre in senso logico piuttosto che genetico. In questo modo l'*Erinnerung* rappresenta la sussunzione di un'intuizione passata nell'universalità formale dell'io (§ 143), laddove l'*Einbildungskraft* ordina il contenuto della rappresentazione secondo rapporti generali (§ 149), mentre il *Gedächtnis* stabilizza il contenuto in significati, fissandolo con i segni linguistici (§ 156). In altre parole: il ricordo procura la *continuità* universale e formale della rappresentazione per mezzo dell'unità astratta e vuota dell'io; l'immaginazione *connette* le rappresentazioni dal lato del contenuto in modo causale, mentre la memoria trasforma attivamente le rappresentazioni in significati che si *riproducono* autonomamente nel linguaggio fino a dar luogo alla fluidità del pensare.

Tutti questi momenti si svolgono simultaneamente e si distinguono solo secondo la priorità ontologica l'uno dall'altro. Il *Denken*, a qualunque grado di profondità, presuppone sempre l'organizzazione sistematica di ricordo, immaginazione e memoria, perciò, approfondendo la psicologia in un quadro sistematico, Hegel lavora al superamento dell'unilateralità della coscienza. Questo perché la psicologia consente ad Hegel di analizzare ed organizzare la struttura delle rappresentazioni non più come fatti intenzionali, vincolati dalla reciproca trasformazione di soggetto ed oggetto, ma piuttosto come determinazioni cognitive della realtà. Ciò non significa che la fenomenologia sia “soppiantata” o sostituita dalla psicologia, ma, al contrario, che la dimensione dello spirito soggettivo, sviluppata nell'*Enciclopedia*, integra la fenomenologia in un quadro unitario e specifico, quello relativo alla soggettività. Anima, coscienza e intelligenza sono le differenti forme in cui la soggettività si conosce nella sua unità sostanziale con l'oggettività e tale

riconoscimento è mediato e reso possibile, rispettivamente, dall'abitudine, dal lavoro e dalla memoria. Sono queste le forme soggettive che determinano il passaggio dalla potenza all'atto dell'unità di essere e pensiero.

Si direbbe, allora, che anche in relazione allo svolgimento dello spirito soggettivo Hegel avverta la necessità di un ripensamento metodologico che renda trasparente l'essenza del pensiero nella sua sostanziale identità con l'essere. Il pensiero soggettivo non può essere semplicemente descritto o scomposto nelle sue diverse facoltà cognitive, ma deve essere invece indagato secondo la diversità di modelli che mediano la sua unità con tutto ciò che è. In questa prospettiva il soggetto non è mai una mente isolata dal mondo, ma una totalità attiva caratterizzata da una relazione dinamica con l'essere. La tripartizione dello spirito soggettivo in abitudine, lavoro e memoria è, inoltre, funzionale a distinguere le diverse forme di abitudine che caratterizzano il sorgere del riferimento a sé. Dopo aver esaminato nella PhG la riattivazione del concetto a partire dalla passività della natura, diventa ora possibile un'organizzazione sistematica dei diversi livelli di unità con sé dell'io.

La differenza fra tali forme, come si vedrà nel dettaglio nell'ultimo capitolo del presente lavoro, non era evidente nella PhG, ma è fondamentale per non confondere l'abitudine con la memoria. La prima comporta, infatti, un differente grado di riattivazione in confronto alla seconda: più forte è l'abitudine, minore è l'urgenza di sottoporre a verifica e critica i contenuti dell'esperienza o del sapere. Se la memoria non fosse assolutamente distinguibile per grado dall'abitudine, la rilevanza del paradigma mnemonico nella spiegazione del pensiero verrebbe compromessa dall'ambiguità dell'abitudine a consolidarsi in meccanismi statici. Invece la distinzione contenuta nella Filosofia dello spirito soggettivo offre la possibilità di un gradualismo nell'attività di pensiero, il quale consegue nella memoria una singolare sintesi di attività e passività. La memoria non si limita, infatti, a riprodurre meccanicamente un'abitudine, ma garantisce la permanenza del significato per mezzo dell'interiorizzazione. L'abitudine a meditare, praticando, ad esempio, yoga ogni mattina in una data posizione non giustifica

la capacità di muoversi in una rete di significati, né la capacità di adoperare tali significati in modo autonomo e creativo. Se l'abitudine giustifica il modo in cui un certo atto viene conservato a seguito della sua continua iterazione, la memoria garantisce invece la permanenza dei processi di pensiero, impedendo che essi svaniscano nel proprio divenire, ma si consolidino invece in una rete organizzata e coerente di significati. Senza la memoria la coscienza sarebbe incapace di fare qualsivoglia esperienza, vale a dire che senza la memoria la stessa capacità di pensiero sarebbe gravemente compromessa<sup>186</sup>.

Alla luce del mutamento significativo apportato dalla PhG nella filosofia hegeliana, si tratta ora di capire in che modo la WdL sia una logica pura del sapere, basata su attività di pensiero e modellata sul paradigma della memoria nella cruciale transizione dall'oggettività alla soggettività, come si cercherà di mostrare nella seconda parte del presente lavoro.

---

<sup>186</sup> Un'analoga distinzione si trova in H. BERGSON (1908), che contrasta fra loro due tipi di memoria, quella coinvolta nel recitare, ad es., una poesia a memoria e quella relativa all'apprendimento. Nel primo caso si ha a che fare con l'abitudine a ripetere i versi un certo numero di volte, operazione che genera una rappresentazione o immagine delle parole che sono afferrate dall'intuizione; nel secondo caso, invece, si tratta di un *evento*, ovvero di un'azione che non si può ripetere a piacimento. Una volta appresa, infatti, la lezione non lascia nessun segno o immagine nella mente; essa è parte della vita attiva del soggetto, come il vedere o il camminare, non avendo nulla in comune con la rappresentazione, al punto che si potrebbe credere la conoscenza della lezione innata, se non fosse che ad ogni momento è possibile ricostruire le fasi del suo apprendimento.

**L'ARCHITETTONICA DELLA LOGICA PURA**

*Allora non sapevo ancora che cosa è la vastità, eppure la intuivo:  
il poter contenere in sé moltissime cose, anche tra loro contraddittorie,  
sapere che tutto ciò che sembra inconciliabile sussiste tuttavia in un  
suo ambito, e questo sentirlo senza perdersi nella paura, e anzi sapendo  
che bisogna chiamarlo con il suo nome e meditarci sopra.*

E. Canetti, *La lingua salvata*

Come per la KrV è stata osservata l'importanza della struttura dell'opera e specialmente la rilevanza dell'Architettura, contenuta nella Dottrina del metodo, per la comprensione del sistema della ragione<sup>187</sup>, allo stesso modo si dovrebbe procedere nella WdL all'interpretazione della sua struttura complessiva prima di valutare, nello specifico, il metodo di una singola parte di essa<sup>188</sup>. In realtà si è visto che la WdL è un'opera in continua gestazione, che subisce consistenti mutamenti passando attraverso la logica di Jena e le lezioni ginnasiali. Nei paragrafi che seguono cercherò di inquadrare la specificità delle due parti che compongono la WdL nella sua veste definitiva, mettendo a fuoco le principali difficoltà per un'interpretazione complessiva della WdL come teoria del sapere puro. Per tale motivo prenderò necessariamente in considerazione singoli aspetti che più da vicino si ricollegano, per contrasto o affinità, alla mia tesi, senza sperare di offrire in nessun modo una panoramica esaustiva di tutti i numerosi e complessi dibattiti che ancora oggi animano la lettura della WdL.

---

<sup>187</sup> Cfr. A. FERRARIN (2013)

<sup>188</sup> Il solo tentativo a me noto di rinvenire un'architettura della ragione pura nella WdL è quello di LUGARINI (1998), che specificamente nel terzo capitolo approfondisce struttura e finalità del movimento logico. Rispetto all'indagine di Lugarini, cercherò piuttosto nel presente lavoro di discutere le difficoltà che ostacolano la comprensione unitaria della WdL come "sistema della ragione pura".

### § 3.1 Unità processuale e coerenza della logica oggettiva

Malgrado la critica si sia a lungo interrogata sul significato dell'inizio della WdL, è un fatto che una delle prime difficoltà presentate dal progetto di una logica pura non consistesse tanto nella giustificazione del cominciamento, ma nella deduzione del *Begriff*. Colpisce, infatti, che nelle prime elaborazioni sistematiche della logica, risalenti all'insegnamento ginnasiale a Nürnberg, la riflessione, che nella logica di Jena dominava la metafisica, non sia approfondita, e le categorie del finito (qualità, quantità, relazione e modalità) siano più enumerate che dedotte. Nondimeno delle variazioni emergono confrontando l'*Enciclopedia filosofica* del 1808 con le trattazioni del *Wesen* contenute nella *Logik* del 1808/9 e in quella del 1810/11:

I Objektive Logik 1808/9 (Mittelklasse)	Ontologische Logik 1808/9 (Philosophische Enzyklopädie)	I Objektive Logik 1810/11
A. Verstand	I. Das Sein	Das Sein
a) Sein	A. Qualität	A. Qualität
Qualität, Quantität, Unendlichkeit	B. Quantität	a) Sein, Nichts, Werden
	C. Unendlichkeit	b) Dasein
		c) Fürsichsein
		B Quantität
		C. Das Maß
b) Wesen	II. Das Wesen	Das Wesen
Materie, Form, Grund	A. Begriff des Wesens	I. Reflexionsbestimmungen (Identität, Verschiedenheit, Entgegensetzung)
	B. Satz (Identität, Verschiedenheit, Entgegensetzung)	II. Erscheinung
	C. Grund	A. Das Ding
		B. Erscheinung
		C. Das Verhältnis
		III. Die Wirklichkeit
		A. Substanz
		B. Ursache
		C. Wechselwirkung
		Anhang über die Antinomien
c) Selbständige Verhältnisse (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung)	III. Wirklichkeit	
B. Urteilkraft	1. Substanz	
	2. Ursache	
	3. Wechselwirkung	

(Identität,  
Verschiedenheit,  
Entgegensetzung)  
C. Vernunft  
(Dialektik der  
Kategorien des Seins,  
des Wesens und der  
unbedingten  
Verhältnisse)

A differire fra il primo ed il terzo manoscritto sono, soprattutto, (a) l'ancoraggio delle categorie ad una forma di pensiero; (b) la collocazione dei principi logici di identità e differenza e (c) la posizione e funzione delle antinomie. Di seguito proverò ad esaminare questi punti nel dettaglio per mettere in evidenza come la logica oggettiva sia costruita da Hegel secondo rapporti non casuali, ma strategici ai fini della deduzione del concetto:

(a) solo nei corsi per le medie classi del 1808/9 la logica oggettiva mantiene il riferimento alle forme del pensare, infatti essa si suddivide in *Verstand*, *Urteilkraft* e *Vernunft*. Il *Verstand* è il pensiero che tiene ferma la determinazione delle categorie dell'essere, mentre l'*Urteilkraft* esprime i rapporti dell'essere in giudizi ontologici e la *Vernunft* appare in relazione all'intelletto e alle determinazioni del giudizio come loro movimento dialettico, avviando il passaggio alla logica soggettiva<sup>189</sup>. Evidentemente l'*Urteilkraft* prende qui il posto di quella che nella WdL sarà la *Reflexion*, ma con una significativa variante: l'*Urteilkraft* stabilisce solo le relazioni ontologiche fra gli enti secondo identità e opposizione, ma non rappresenta il movimento logico dell'essere, ovvero non è posta in continuità con il *Sein*. La rilevanza della *Reflexion* dipende dal fatto che il *Wesen* non costituisce soltanto un livello di maggiore universalità e determinazione rispetto al *Sein*, ma soprattutto il suo *zurückgehen* dall'infinito altro in cui l'essere si protrae. Inoltre il *Begriff* è indipendente dall'essenza, in quanto è l'universale che contiene, nell'unità del suo sviluppo, i suoi momenti quali semplici astrazioni, perciò sembra illustrare solo la forma logica della sussunzione da applicare a

---

<sup>189</sup> GW 10, 1: 29 ff.: § 32, § 33, § 48, § 54.

*qualsivoglia* oggetto. Ciò contrasta con il fatto che la logica ha per scopo il movimento (*Bewegung*) e le leggi dei concetti del pensiero puro<sup>190</sup>, dunque la questione del passaggio da una categoria all'altra è di cruciale importanza se non si vuole ricadere nella deduzione meccanica di tipo kantiano o fichtiano;

(b) i principi logici di identità e differenza in un caso (1808/9) sono ascritti alla capacità di giudizio, che è successiva all'essenza; nell'altro (1810/11) costituiscono le determinazioni riflesse a fondamento del *Wesen*. Ciò è rilevante se si considera che solo nel 1810/11 il *Wesen* ricomprende al suo interno la totalità dei momenti dalla cosa fino ai rapporti sostanziali, così come l'evoluzione dell'essere culmina nella misura solo nel 1810/11, mentre prima termina con l'infinito. Rimane, nondimeno, in tutte queste elaborazioni della logica una concezione puramente analitica dei principi logici: identità, diversità e contrapposizione sono leggi di individuazione prive di collegamento reciproco e di interna evoluzione.

(c) la confutazione delle antinomie kantiane contenute nella *Dialettica trascendentale* della KrV rientra nei corsi del 1808/9 nell'ambito della *Vernunft*, prima della logica soggettiva; nella logica del 1810/11 in un'appendice alla fine della *Dottrina dell'essenza*, mentre è assente nell'*Enciclopedia filosofica* del 1808. Va notato che solo in questi manoscritti si trova la discussione di tutte e quattro le antinomie kantiane, dal momento che l'ultima antinomia, relativa al rapporto necessità/libertà, non è esplicitamente trattata nella WdL, malgrado la sua risoluzione sia fornita dalla categoria della reciprocità, come Hegel spiega fin dal manoscritto di logica del 1808/9<sup>191</sup>. Sembra che Hegel cerchi di integrare la risoluzione dialettica delle antinomie nel movimento logico delle categorie, ma la realizzazione di quest'operazione si avrà solo nella WdL.

---

<sup>190</sup> Cfr. GW 10, 1: 61, § 4: «Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Begriffe, wie sie Erzeugnisse des reinen Denkens sind, ihrer Gesetze und Bewegungen».

<sup>191</sup> GW 10, 1: 50-1, § 82, § 83.

L'esame delle redazioni norimberghesi della logica oggettiva attesta che i mutamenti investono lo *sviluppo unitario* delle categorie. In particolare, le variazioni degli schemi denotano lo sforzo di procurare una sistemazione logica coerente dell'oggettività come *modo d'essere dell'intelletto in generale*. La successione delle categorie fino al concetto riflette infatti la transizione dal *Verstand* alla *Vernunft*, il cui riferimento esplicito viene alla fine abbandonato perché reso superfluo dalla consequenzialità dello svolgimento logico. Non a caso, allora, nella Psicologia illustrata alle classi medie fra il 1811 e il 1816, la logica dell'essere e dell'essenza sono attribuite all'*intelletto oggettivo*:

Als *objektiver* Verstand enthält er die Kategorien, die Denkbestimmungen des Seins, welche die innere Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung und Vorstellungen ausmachen. Er unterscheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen und erkennt die Notwendigkeit und Gesetze der Dinge<sup>192</sup>.

Le categorie dell'essere non sono etichette per configurazioni di distinti stati di cose, al contrario, esse esprimono l'unità oggettiva che regola l'ordinamento immediato della molteplicità sensibile. L'essenza, a sua volta, giustifica le leggi che dischiudono l'accessibilità dei fenomeni secondo i principi logici di identità e contraddizione e secondo le categorie di relazione e modalità. In altri termini le categorie non sono prodotti dell'intelletto, ma è intellettuale la comprensione dell'oggettività informata dalle categorie. Qualità, quantità e misura sono, infatti, le determinazioni adoperate nella geometria e nella matematica, mentre relazione e modalità sono le categorie in uso nella fisica. Evidentemente la logica acquista una portata speculativa superiore, che riguarda l'unità di essere e pensiero nelle diverse fasi dello sviluppo e manifestazione del pensiero puro. Invece il concetto, inteso come fluidificazione e potenza attiva del pensiero, risolve le contrapposizioni intellettuali dell'essenza perché il pensiero nel *Wesen* va a fondo di se stesso, comprendendosi tanto come fondamento e quindi come materia, tanto come sostanza e sistema di forze in equilibrio. Solo attraverso il percorso dell'essenza il concetto si realizza come principio ed unità del rapporto di

<sup>192</sup> GW 10, 1: 438, § 164.

essere e pensiero e rappresenta perciò, più propriamente, il “concetto del concetto”. In tal senso, il movimento dell'essenza è la spiegazione scientifica del percorso di auto-coscienza dell'essere il quale, passando attraverso l'essenza, supera le opposizioni dell'intelletto e si riconosce, mediante il concetto, quale principio di determinazione e verità dell'essere oggettivo.

Sotto questo punto di vista la logica oggettiva può essere letta come la risposta hegeliana alla deduzione trascendentale della KrV<sup>193</sup>, poiché fonda il principio unitario del molteplice nell'io-puro, ovvero – in termini hegeliani – nel concetto, il quale esprime la consapevolezza dell'unificazione di una forma<sup>194</sup>. A differenza di Kant, però, Hegel non deduce l'autocoscienza come condizione per la possibilità della conoscenza a priori, ma come principio immanente all'essere, suscettibile di differenziazione interna secondo i diversi livelli di riferimento a sé. Il concetto è ricavato a posteriori dallo spontaneo svolgimento delle categorie a partire dalla sua originaria estraneazione da se stesso, dimensione che Kant aveva radicalmente escluso dalla KrV<sup>195</sup>. Il movimento logico che conduce dall'essere al concetto rappresenta, invece, la graduale riappropriazione da parte del pensiero dell'unità con sé e tale processo passa necessariamente attraverso la scissione e la negazione.

Tutto ciò conferma la rilevanza della logica oggettiva nel quadro della scienza logica<sup>196</sup>: solo la prima parte fornisce la giustificazione del sorgere del concetto e, conseguentemente, la possibilità del pensiero di pervenire a se stesso quale autocoscienza pura. La deduzione del concetto è, infatti, il

---

<sup>193</sup> Si veda l'Introduzione alla WdL, nella quale Hegel esplicitamente dichiara che «ciò che qui viene chiamato logica oggettiva corrisponderebbe in parte a quel che è presso Kant la *logica trascendentale*». Cfr. WdL: 60; trad. it.:45.

<sup>194</sup> Si veda al riguardo C. LA ROCCA (2007: 102): «L'identità dell'io non precede, come l'identità di un ente, la sintesi del molteplice, ma si fonda – possiamo dire: è – tale sintesi, ovvero è la sua legge funzionale: non è altro che una forma di unificazione, che non può essere ricavata da un qualche atto determinato di pensiero, poiché ogni atto di pensiero si compie attraverso di essa».

<sup>195</sup> Si veda anche a questo proposito C. LA ROCCA (2007: 94): «In Kant concettualità e intenzionalità (riferimento della coscienza ad altro da sé, ad un oggetto) sono strettamente correlate. La concettualità richiede una serie complessa di presupposti, e dunque il semplice riferirsi ad altro da sé considerato isolatamente non è propriamente concepibile».

<sup>196</sup> A proposito di tale rilevanza si veda anche JAESCHKE (2010: 236): «Mit der Wesenslogik entwirft Hegel zwar nicht einen neuen Theorietypus, aber doch eine neue Theorie eines so zuvor nicht gesehenen Bereichs der – logischen – Wirklichkeit».

riconoscimento dell'interconnessione delle categorie in una totalità unificata ed organizzata, che vale da principio e fondamento dell'oggettività. In questo modo l'io puro riconosce se stesso non in quanto si prenda ad oggetto, bensì in quanto è generato dal movimento di attualizzazione delle categorie. Come si vedrà infatti nel prosieguo, il concetto della WdL è la relazione a sé di tipo non efficiente, che si è vista all'opera nella memoria sviluppata nella *Realphilosophie* e nel lavoro della PhG. Ciò comporta una radicale trasformazione della deduzione delle categorie, ivi incluso il loro significato e sviluppo.

A tale proposito va notato che, malgrado un interprete autorevole come Jaeschke confermi la connessione fra la logica oggettiva di Hegel e la deduzione kantiana delle categorie<sup>197</sup>, egli nondimeno non si sofferma sul nesso fra *Begriff* e *appercezione*. Pur dichiarando che, nella trattazione logica del concetto del concetto Hegel conduca «eine der gedanklich dichtensten Auseinandersetzungen mit Kants Begriffen der “Objektivität” der Erkenntnis und der “Wahrheit”»<sup>198</sup>, Jaeschke non intende, però, il *Begriff* della WdL in stretto rapporto con l'appercezione, ma piuttosto come «die interne logische Struktur eines Sachverhalts»<sup>199</sup>. In questo senso la posizione di Jaeschke è vicina a quella di K. Hartmann, il quale ha interpretato la WdL come una teoria categoriale dell'essere, ovvero come una teoria pura che permette di comprendere il reale in quanto principiato dalla logica ontologica<sup>200</sup>. Tanto Jaeschke, quanto Hartmann rifiutano di ridurre la logica hegeliana ad una semantica o ad una teoria formale del sapere, eppure la loro insistenza sulla valenza “ontologica” della WdL rimane, per molti versi, ambigua. Essi, infatti, ammettono che la logica oggettiva è ontologica in quanto tratta del pensiero in senso assoluto, ma escludono poi che il filo rosso del movimento speculativo sia quello del conoscere finito e perciò rimane oscura la comprensione del perché la logica si sviluppi secondo una sua precisa linearità (rovesciando, a

---

<sup>197</sup> Cfr. JAESCHKE (2010: 224-5).

<sup>198</sup> Cfr. JAESCHKE (2010: 242). Naturalmente il riferimento è qui alla WdL.

<sup>199</sup> Cfr. JAESCHKE (2010: 243).

<sup>200</sup> Cfr. K. HARTMANN (1966; 1973; 1976).

suo modo, la deduzione kantiana delle categorie) senza accedere, nel *Begriff*, all'unità del sapere. Se l'auto-conoscenza del *Begriff* non è, naturalmente, quella di una coscienza, ciò non significa, per metterla in senso oggettivo, che la struttura del *Begriff* sia quella del *Sachverhalt*. Piuttosto, si tratta di approfondire la natura dell'autocoscienza del pensiero puro nella logica, senza trascurare che essa rappresenta il massimo livello raggiungibile da un'ontologia processuale e non formale.

Sotto questo punto di vista è decisivo che una delle principali novità della logica elaborata a Nürnberg sia la transizione dall'essenza al concetto mediante la risoluzione delle antinomie kantiane. La rilevanza di questo passaggio dipende dal fatto che: «l'antitetica non ha niente a che fare con affermazioni unilaterali, bensì considera le conoscenze universali della ragione solo riguardo all'opposizione [*Widerstreite*] che vige fra di esse, e riguardo alle cause di tale opposizione»<sup>201</sup>. Dal punto di vista di Kant una considerazione critica delle antinomie si occupa di determinare il fondamento della conoscenza su cui quelle antinomie si basano, al fine di evitare che le idee siano trasformate in oggetti dell'esperienza possibile. Proprio in quanto la logica oggettiva di Hegel si occupa di determinare i contrasti propri del conoscere finito, le antinomie svolgono un ruolo cruciale in tale parte della logica. Ma, una volta dimostrato che le antinomie dipendono costitutivamente dalla falsificazione dell'uso dell'intelletto, quest'ultimo non viene limitato ad una sfera ristretta di applicazione a vantaggio dell'uso regolativo della ragione, al modo seguito da Kant. L'intelletto viene, piuttosto, rovesciato e preso ad oggetto mediante la dialettica delle categorie, in modo da non costituire più il principio che opera alle spalle dell'essere, quale condizione di possibilità del sapere, bensì l'intelletto rappresenta ora l'oggettività dell'essere non ancora divenuta consapevole di sé come principio.

Per questo motivo l'ordine e la sequenza di questi passaggi dialettici è essenziale e non casuale: solo passando attraverso le distinte forme categoriali dell'essenza la riflessione trapassa nel concetto. Alla luce di ciò l'evoluzione

---

<sup>201</sup> KrV, A 421, trad. it.: 647.

dello schema della logica è da inquadrare, a mio avviso, nel tentativo hegeliano di fornire, come non aveva potuto fare nella PhG, una spiegazione scientifica del modo in cui il concetto sia oggettivamente strutturato quale verità del fenomeno e dell'essere. Ma questo non avviene alla stregua di una strutturazione di uno stato di cose universale, bensì come il risultato dialettico del superamento della forma intellettuale del conoscere. A tale scopo era necessario dimostrare la necessità e la conseguenza di ogni passaggio logico e le variazioni dei manoscritti di Nürnberg confermano che nessuna categoria della logica oggettiva è accolta se non perché essa svolga una funzione decisiva nel determinare uno specifico avanzamento del pensiero<sup>202</sup>.

In questo modo la logica si costituisce come scienza autonoma del sapere, perché non descrive gli stati di una coscienza, e tuttavia la logica oggettiva, proprio in quanto espone la forma oggettiva del conoscere finito e la sua trasformazione in senso universale, assolve una funzione analoga alla deduzione trascendentale delle categorie ed in nessun modo può valere da apparato formale estrinseco al sapere concreto. La WdL non presenta una lista di categorie da applicare a qualsivoglia oggetto, bensì illustra la genesi e lo sviluppo di un unico processo che culmina con il sapere di sé. Nell'esame proposto da Hegel i concetti non valgono da griglie formali da riempire a seconda del contenuto; il concetto non si configura in nessun modo come il risultato di un'operazione di astrazione dai giudizi puri, poiché rappresenta la forma base per pensare l'unità dell'universale e del particolare. Ciò significa che viene meno la distinzione kantiana fra concetti empirici, puri e geometrici, poiché un unico metodo rende possibile la formazione del concetto, che non dipende più dall'esteriorità di un contenuto altro; al contrario esprime la regola secondo cui determinare la realtà nella sua purezza. Ciò consiste nell'*evoluzione della struttura* della relazione, e non con l'applicazione di una forma ad un dato. Anzi, proprio per impedire la ricaduta

---

<sup>202</sup> Si veda in proposito anche la lettera a Niethammer del 24 Marzo 1812, in *Briefe*: 397: «Dem spekulativen Denken kann oder muß das abstrakte Denken vorhergehen, der verständige abstrakte Begriff in seiner Bestimmtheit; aber die Reihe derselben ist wieder ein systematisches Ganzes». Corsivo mio.

delle categorie in schemi da applicare a contenuti, Hegel insiste sull'importanza del *metodo* logico sia nella sua valenza soggettiva, come esercizio per imparare a pensare dialetticamente<sup>203</sup>, sia in senso sistematico.

È un tema sul quale Hegel lavora soprattutto negli anni che precedono la prima apparizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Enz. A), nella quale, peraltro, egli ritorna sul problema del contenuto della filosofia e sulla sua forma sistematica. Si comprende, allora, che la nuova struttura della logica rientra in tale lavoro complessivo di chiarificazione e organizzazione metodica. In questo senso il pensiero in se stesso è strettamente connesso con lo studio delle sue manifestazioni e ciò avvalorava tanto più la sua natura metafisica di scienza del pensiero e non di “oggetto” o “fatto”. Proprio questo è l'aspetto su cui occorre ancora soffermarsi per inquadrare la funzione con cui la *Scienza della logica* si presenta per la prima volta nel 1812 e nel 1816, quando appaiono, rispettivamente, la *Dottrina dell'essere* e quella del concetto.

---

<sup>203</sup> Cfr. *Briefe*: 398: «- Gedanken und Begriffe müssen so gut gelernt werden, als es einen singularis und pluralis, drei Personen, diese und diese Redeteil gibt, - oder so gut als das Credo und der Katechismus (...). Das Dialektische führt sich selbst herbei, und darin liegt dann das Spekulative, insofern das Positive des Dialektischen aufgefaßt wird». In polemica con Kant, Hegel insiste sull'impossibilità di separare il pensare da sé dallo studio, in quanto non vi sarebbe disciplina, neppure quella del pensiero, che possa essere acquisita senza averla debitamente approfondita. Nel caso della filosofia, la materia su cui essa si esercita non è altro che il pensiero stesso, non inteso come parto o combinazione della fantasia o dell'intuizione, ma come il prodotto di uno studio adeguato. Cfr. anche *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten*, Nürnberg, d. 2 Aug. 1816, in *Reden*: 453: «Es ist nicht nur ein Vorurteil des philosophischen Studiums, sondern auch der Pädagogik, -und hier noch weitgreifender - geworden, daß das *Selbstdenken* in dem Sinne entwickelt und geübt werden solle, daß es erstlich dabei auf das *Material nicht ankomme*, und zweitens als ob das *Lernen dem Selbstdenken entgegengesetzt sei*, da in der Tat das Denken sich nur an einem solchen Material üben kann, das keine Geburt und Zusammenstellung der Phantasie, oder keine, es heiße sinnliche oder intellektuelle Anschauung, sondern ein *Gedanke* ist, und ferner ein Gedanke nicht anders gelernt werden kann, als dadurch, daß er *selbst gedacht* wird».

### § 3.2 Il significato ontologico della logica oggettiva

Il problema del metodo da osservare nello svolgimento del pensiero diventa di cruciale importanza soprattutto guardando all'evoluzione segnata, nel 1812, dalla prima edizione della WdL, contenente la *Dottrina dell'essere*. Proprio nell'Introduzione di questo testo Hegel riafferma la necessità di una logica quale autentica metafisica, riconfigura la funzione della PhG all'interno del sistema e fa valere un «nuovo concetto di trattazione scientifica»<sup>204</sup>, reso evidente dalla stessa partizione della WdL. Quest'ultima, in quanto «assoluta educazione (*Bildung*) e disciplina (*Zucht*) della coscienza»<sup>205</sup>, non è semplicemente scomposta in un dato ordine di categorie, ma è suddivisa secondo una partizione che risiede nel concetto stesso<sup>206</sup>. La divisione in una logica oggettiva ed una soggettiva è radicata nella determinatezza del concetto e nella sua concreta evoluzione, attraverso la quale il *Begriff* si realizza dapprima in sé, come realtà o essere, fino a svilupparsi per sé come essere conscio. È dunque il concetto la fonte delle determinazioni della logica e dell'unità del lato oggettivo e di quello soggettivo del conoscere, unità che la coscienza poteva presentare solo negativamente, come opposizione, mentre nell'elemento logico valgono da lati *inseparabili*, ma mediati dalla riflessione:

Ma dietro l'elemento fondamentale dell'unità del concetto in se stesso, e però dell'inseparabilità delle sue determinazioni, queste (in quanto son *diverse*, ossia in quanto il concetto è posto nella lor *differenza*) debbono anche per lo meno star fra loro in *relazione* (*in Beziehung*). Di qui risulta una sfera della *mediazione*, il concetto come sistema delle *determinazioni della riflessione* (*Reflexionsbestimmungen*), delle determinazioni cioè dell'essere

<sup>204</sup> WdL: 16; trad. it.: 6.

<sup>205</sup> WdL: 55; trad. it.: 41. È questa una dichiarazione di intenti che non intendo si possa ridurre a mero espediente didascalico, ma come precisa definizione dello scopo ultimo di una logica pura. Se, infatti, la logica non insegna a pensare, poiché ciò è comune ad ogni essere umano, la sua importanza risiede nell'allenamento che essa procura al pensiero disinteressato, occupato interamente nella comprensione di se stesso come attività universale e nella conoscenza delle sue proprie leggi. Si tratta, se vogliamo, dello stesso senso in cui Paul Valéry faceva valere nei suoi *Quaderni* lo studio della capacità potenziale del pensiero di rendersi familiare a se stesso, riducendo la sua indefinitezza, circoscrivendosi e respingendosi fino a possedersi.

<sup>206</sup> WdL: 56; trad. it.: 42.

come trapassante nell'esser *dentro di sé* (*zum Insichsein*) del concetto (...) <sup>207</sup>.

La riflessione è identificata stabilmente con la *Reflexion*: suo compito non è semplicemente quello di confrontare fra loro i rapporti ontologici determinati dalle categorie dell'essere, bensì di mettere in relazione il concetto con se stesso. Di conseguenza fra l'essere ed il concetto è necessaria una funzione di connessione più complessa di quella introdotta negli studi schematici di Nürnberg. Si tratta di procurare una forma di connessione *organica* allo sviluppo del pensiero, ma occorre, in pari tempo, giustificarla senza acquisirla dall'esterno. Per questo motivo la *Dottrina dell'essere* del 1812 è particolarmente rimaneggiata rispetto ai manoscritti norimberghesi: essa include ora la trattazione delle antinomie kantiane sull'infinito e sviluppa particolarmente l'essere per sé con riferimenti a Leibniz ed alla struttura della *Vorstellung* come *perceptio*. Inoltre, la trattazione della misura, come culmine dialettico dei rapporti di qualità e quantità, contiene il passaggio all'essenza, in quanto fornisce i prodromi della riflessione logica. In questo modo fra essere ed essenza si dà una maggiore fluidità e continuità proprio grazie alla funzione della riflessione.

D'altra parte, nell'Introduzione della WdL, trattando della partizione della logica oggettiva, Hegel associa l'essere in sé del concetto alla natura inorganica e l'essere per sé all'individualità organica <sup>208</sup>. Ancora nelle lezioni di logica e metafisica tenute a Heidelberg nel 1817 l'essenza identifica la sfera della materia, la quale, come «*Reflexion in sich*» <sup>209</sup>, è la luce. Di conseguenza la natura della logica oggettiva è piuttosto ambigua perché affine, da un lato, alla sfera della natura, ricollegandosi così esplicitamente al sistema di Schelling; dall'altro, procura la deduzione genetica del concetto. Senz'altro la riflessione rende evidente uno sdoppiamento essenziale al livello del finito per rivelare la natura dell'infinito, ma perché tale processo ricalca l'evoluzione dello spirito

---

<sup>207</sup> WdL: 58; trad. it.: 44.

<sup>208</sup> WdL: 58; trad, it.: 44. Si tratta, in realtà, di una precisazione che non appare nell'Introduzione della prima edizione del 1812, bensì in quella riveduta del 1831, pubblicata nel 1832.

<sup>209</sup> VLM : 114.

dalla natura inorganica? Il punto è che la *Reflexion* non è diretta al sentimento o alla realtà esterna, ma esprime invece *la forma dell'attività di pensiero preso nella forma dell'intenzione ad altro*. La *Reflexion* designa la dinamica attraverso cui il pensiero si prende ad oggetto così com'è *in se stesso* e non come *dovrebbe essere*. Per questo motivo la riflessione logica ha il carattere dello sdoppiamento, in quanto in essa il pensiero *si scompone* per apparire a se stesso come fenomeno. Ciò giustifica l'associazione della riflessione alla materia ed alla luce, poiché lo sdoppiamento riflessivo coincide con la dimensione di intelligibilità del fenomeno, come se fosse l'irradiazione della luce sul mondo esterno<sup>210</sup>.

Da ciò si evincono due aspetti fondamentali inerenti il progetto della logica speculativa, ovvero la natura dell'*agente* e quella dello *scopo* del movimento logico. La logica oggettiva è un movimento del pensiero privo di soggetto e orientato alla determinatezza in quanto appartiene alla natura del pensiero di essere sempre pensiero-di-qualcosa. In ciò il *denken* non è determinato passivamente da nessuna struttura esterna, ma lascia spontaneamente emergere la struttura profonda della realtà: «nel pensiero è immediatamente la libertà, perché esso è l'attività dell'universale (*die Thätigkeit des Allgemeinen*), e dunque un astratto riferirsi a se stesso (*abstractes Sichaufsichbeziehen*), un esser da sé privo di determinazioni secondo la soggettività»<sup>211</sup>. Se l'intenzionalità della *Reflexion* non è quella fenomenologica (*Nachdenken*) del soggetto verso un oggetto, nondimeno il *reines denken* costituisce il solo movente della logica, ma preso nella sua forma astratta, pura di opinioni e pensieri particolari. Al tempo stesso si evince che il qualcosa di cui il pensiero

---

<sup>210</sup> Trovo quindi inesatte le conclusioni di G. M. WÖLFLE (1994), secondo il quale la logica oggettiva sarebbe da collocare, per la sua prossimità alla natura inorganica, nel campo della metafisica generale concernente la fisica. Al contrario, Hegel si riferisce nella *Dottrina dell'essere* ai modelli della matematica e della geometria, nella *Dottrina dell'essenza* alla fisica e nell'*Oggettività* ai processi complessi della chimica. Si tratta, di volta in volta, di distinte e dedotte forme di razionalità e non di descrizioni del mondo fisico. Proprio l'interpretazione di WÖLFLE prova che, a considerare la WdL in senso strettamente ontologico, ovvero come serie di stati di cose, senza nessun riferimento all'attività di pensiero che ne fonda la struttura, l'intera logica diventa, nella sua partizione, incomprensibile e confusa.

<sup>211</sup> Enz. C, § 23, *Zusatz*; trad. it.: 37.

è sempre determinazione non è altro che il pensiero stesso. In altre parole nella logica il pensiero determina se stesso e non elementi della realtà esterna. Il pensiero logico è un'attività universale di auto-riferimento, ossia è un processo che reagisce su se stesso secondo vari livelli<sup>212</sup>, i quali si integrano reciprocamente nella totalità del concetto, dischiudendo un ulteriore scenario per il pensiero, quello della sua realizzazione attraverso la logica soggettiva.

Ma, se il processo di auto-determinazione del pensiero lascia emergere la verità dell'essere, allora essere e pensiero non sono assolutamente distinti e il processo del pensiero è tutt'uno con quello dell'essere. Hegel cita a tale proposito Aristotele: «Quando Aristotele esorta a serbare la *dignità* di questo contegno, la dignità, di cui qui si parla e che la coscienza acquista, consiste proprio nell'escludere ogni *particolare* sentimento e opinione, e lasciare agire in sé la cosa (*die Sache in sich walten zu lassen*)»<sup>213</sup>. La *Sache* del pensiero logico è il pensiero come attività spontanea, priva di regole che non siano dedotte geneticamente dal pensiero e permeante, al tempo stesso, ogni forma di intenzionalità e apertura sul mondo. Per questo motivo «l'elemento logico è ciò che ci tiene in suo possesso prima ancora che ne diventiamo consapevoli»<sup>214</sup>. In altre parole le forme della logica innervano ogni possibile discorso sul mondo, portando alla luce non una pretesa verità nascosta o comunque esterna rispetto al pensiero, ma la verità stessa *del* pensiero in senso sia oggettivo che soggettivo<sup>215</sup>. Ciò non ha tanto il significato di una corrispondenza fra essere e pensiero, quanto invece di un'adeguazione del concetto con se stesso<sup>216</sup>. Se, infatti, il pensiero non è assolutamente altro dall'essere, allora l'adeguazione sta ad indicare il grado di manifestazione e

---

<sup>212</sup> Si veda a tale proposito il secondo capitolo del saggio di F. CHIEREGHIN (2011).

<sup>213</sup> Enz. C, § 23, Zus.; trad. it.: 38. Sull'importanza della *Gelassenheit* nella WdL si veda S. HOULGATE (2006: 61; 2007: 148-150).

<sup>214</sup> Cfr. F. CHIEREGHIN (2011: 57), che molto giustamente parla di ricorsività ed auto-organizzazione a proposito dei diversi livelli di auto-riferimento del pensiero nella WdL.

<sup>215</sup> Cfr. in proposito anche P. GIUSPOLI (2009: LXI): «Il mutamento richiesto [della WdL] è indicato dal genitivo *della*, il quale viene qui impiegato sia nella funzione soggettiva sia in quella oggettiva: la logica deve essere considerata non solo come contenuto di una disciplina specialistica, ma anche come il *soggetto* e il *fondamento* della scienza in generale, in quanto porta alla luce ed espone sistematicamente, nella loro genesi speculativa, le determinazioni basilari e le forme di mediazione in cui si articola il sapere razionale».

<sup>216</sup> Si veda anche F. CHIEREGHIN (2011: 68-9).

realizzazione del concetto nel suo autentico significato speculativo. In questo modo è possibile superare il dualismo fra conoscenza ed oggetto nella verità intesa non come adeguazione del pensiero alla cosa, bensì quale specifica e distinta unità ontologica.

Ciò permette di trarre un paio di conclusioni relativamente al significato ontologico della prima parte della WdL: (1) il riferimento alla natura inorganica non significa che le categorie ontologiche siano esclusive delle scienze naturali, ma che le categorie ontologiche esibiscono la forma del pensiero etero-diretto, ovvero la forma logica del sapere incarnata dalla natura inorganica. L'indistinguibilità fra pensiero e natura nella logica oggettiva indica, quindi, il *fatto che* nel mondo vi sia intelligenza, che vi sia ragione. (2) In tale prospettiva la logica oggettiva è un'ontologia nel senso kantiano, ovvero rappresenta “un'analitica dell'intelletto”, perché l'oggettività della natura è resa intelligibile unicamente dalle categorie dell'intelletto. Si vede qui fino a che punto Hegel accolga il motto kantiano per cui «senza intelletto non si darebbe natura»<sup>217</sup>. Sotto questo punto di vista l'ontologia hegeliana differisce dall'accezione contemporanea di ontologia (in larga parte influenzata da Frege) in quanto non determina stati di cose in astratto, ma conserva la dipendenza dall'attività di pensiero. La logica non tratta della relazione esterna fra soggetto ed oggetto, altrimenti si tratterebbe di una descrizione fenomenologica, ma del contenuto del pensiero riconosciuto come oggettivo, in quanto innerva una specifica apertura sull'essere, e perciò determina una categoria ontologica. Di conseguenza un fenomeno non è un oggetto contrapposto ad una coscienza, ma una determinazione specifica dell'essere secondo il grado di razionalità necessaria a renderlo intelligibile. Ciò che va notato è che il fenomeno definisce la *verità* dell'essere determinato solo in quanto è una determinazione ontologica del pensiero. Detto altrimenti: la categoria logica è il paradigma di intelligibilità della dimensione fenomenica, non perché sia adoperata come schema nella comprensione dei fenomeni, ma in quanto determina la relazione reciproca di

---

<sup>217</sup> KrV A 126, trad. it.: 1241.

sapere ed essere. Solo in rapporto alle categorie ha senso parlare di verità e non in riferimento al mondo fenomenico *tout court*. Ma il discorso sulla verità non può prescindere dall'attività razionale che media l'appropriazione dell'essere. In altre parole la logica tratta della verità come grado di apertura del pensiero al mondo e non come nozione formale avulsa dai processi di pensiero. Al tempo stesso, ogni categoria della logica oggettiva è vera all'interno della categoria più complessa capace di ricomprenderla e di porla in relazione in un contesto più ampio, perciò nel progresso logico la completezza della verità è data dal concetto, risalendo dall'essere attraverso tutte le categorie oggettive che mettono capo alla totalità dell'essere.

Ciò è tanto più interessante in quanto mostra che il pensiero oggettivo è tale proprio perché costantemente all'opera nella realtà sensibile e fenomenica. Perciò le categorie si differenziano per grado secondo il livello di progressiva determinatezza dall'essere fino al concetto. La determinatezza dipende dal tipo di alterità che connota l'etero-direzionalità del pensiero. Infatti l'avanzamento logico si svolge secondo condizioni differenti a seconda del tipo di alterità dominante: nella *Dottrina dell'essere* l'essere altro è indeterminato in se stesso; nella *Dottrina dell'essenza* l'alterità è specificata come correlato e come opposto, finché, nel passaggio al *Begriff*, il riferimento ad altro si lascia comprendere come un rapporto di autodeterminazione dell'universale con se stesso. Proprio questa *differenza* nel modo che il pensiero ha di relazionarsi con se stesso, differenza che nel precedente capitolo ho chiamato “scoperta della differenza del pensiero da se stesso”, come tale assente nello JSE II, diventa nella WdL il meccanismo interno del complesso processo di auto-organizzazione delle categorie.

Sotto questo punto di vista la logica oggettiva è una logica relazionale basata sull'alterità come costante termine di riferimento attraverso il quale si stabiliscono le condizioni di auto-riferimento del pensiero. Per questa via non si guadagna solo la *Selbstbeziehung des reinen Denkens*, ma si garantisce al tempo stesso il punto di vista dal quale è possibile la scienza filosofica. Si tratta della prospettiva secondo la quale la ragione è conforme al suo pensare e la

razionalità non è più esterna o altra rispetto a se stessa, ma coincide con l'essenza della realtà. La pervasività dell'alterità nella logica oggettiva coincide, quindi, con il progressivo assottigliarsi dell'estraneità del pensiero di fronte a se stesso e la deduzione del concetto è lo spartiacque interno alla WdL, che ne circoscrive l'ambito e l'estensione, procurandole l'assoluta giustificazione. Alla luce di queste considerazioni si comprende perché la negatività, così cruciale nella logica oggettiva, sia da porre in relazione all'attività del pensiero e perché questa non sia, a sua volta, riducibile ad una mera serialità di asserti negati e poi affermati, dal momento che la negatività è la forma categoriale del pensiero inconscio e non concettuale. Dal momento che la differenza e la negazione contraddistinguono in modo decisivo i passaggi interni alla logica oggettiva, è necessario a questo punto circoscrivere il significato e la validità della negatività come struttura generale della WdL. A tale scopo può essere utile ricostruire a grandi linee le principali linee interpretative della negazione nella WdL al fine di mostrare come la questione sia ancora oggi aperta alla discussione critica.

### § 3.3 Alterità e negazione nella logica oggettiva

Il principio all'opera nella logica dell'essere è l'alterità di pensiero e pensato, e quindi la negatività di tutti i rapporti logici dall'essere al concetto. Le differenti forme di negazione nella logica oggettiva rappresentano altrettanti stadi di evoluzione del pensiero puro, perciò la negatività è solo *prima facie* un'operazione di divisione e negazione; di fatto la negatività esprime l'incompletezza della relazione di auto-riferimento del pensiero. Solo quando il pensiero ricava da se stesso la forma del suo riferirsi a sé manifesta la libertà di svilupparsi ed estrinsecarsi secondo le forme illustrate nella seconda parte della WdL, la logica soggettiva. Lo svelamento dell'alterità coincide nella WdL con lo scioglimento della forma della relazione bilaterale,

che mantiene il riferimento ad altro, a favore della relazione di auto-riferimento propria del *Begriff*. La relazione ad altro, che caratterizza i passaggi della *Dottrina dell'essere*, è riconfigurata nella *Dottrina dell'essenza*, in cui lo sfondo indeterminato iniziale è categorizzato secondo criteri di identità e differenza. Attraverso la logica dell'essenza la relazione a due posti, dominante nella logica oggettiva, trapassa nei rapporti essenziali che esprimono già indirettamente la forma logica del concetto.

La rilevanza della negazione nella struttura della WdL ha fornito ampio argomento di dibattito fra gli interpreti e si è a lungo discusso sulla necessità di intendere la negatività come contrarietà e quindi opposizione polare, oppure come principio etero-tetico di apertura verso l'essere-altro. Ciò è tanto più rilevante quanto più si consideri la negatività non quale operatore formale, bensì come principio del pensiero. In questo senso Kroner, negli anni Venti, è stato fra i primi a sottolineare che l'antitesi ha in Hegel il significato dell'opposizione fra pensiero ed oggetto, così caratterizzando la negazione come struttura meta-logica dell'essenza<sup>218</sup>. Invece Flach ha rivendicato, contro Kroner, la funzione etero-logica della negazione, senza con ciò ridurre quest'ultima a mero operatore logico. Secondo Flach è necessario distinguere fra la negazione, come principio attivo nella conoscenza, dalla contraddizione che è, invece, determinante nel pensiero puro. Tuttavia a questo livello un problema sorge necessariamente: introducendo nella logica un principio di determinazione fondato sull'alterità, le determinazioni logiche si lasciano dedurre e comprendere solo come termini di una serie, contrastando in questo modo il carattere sintetico proprio dell'attività razionale speculativa. Giustamente si chiedeva Flach: «Ist die hegelsche Negation heterologisch oder irgendwie anders zu denken?»<sup>219</sup>. La tesi di Flach è, in ultima istanza, che Hegel non sia stato abbastanza radicale: l'errore hegeliano sarebbe di aver considerato la determinatezza nel senso dell'omogeneità e la sintesi solo come riflessione, senza aver pienamente afferrato l'eterogeneità del pensiero.

---

<sup>218</sup> Cfr. R. KRONER (1921/24).

<sup>219</sup> Cfr. W. FLACH (1959:75).

In seguito il problema della negazione non è stato più dibattuto come *Denkprinzip*, quanto invece nella sua funzione di operatore formale, specificamente connesso con la semantica degli asserti. A partire dai saggi di Henrich dedicati alla logica hegeliana si è imposta la distinzione fra l'assoluta negatività del principio e la negazione auto-referenziale dell'essenza<sup>220</sup>. Secondo Henrich la differenza fra questi due usi della negazione è riscontrabile in tutta la WdL, non soltanto nella prima parte dell'opera; tuttavia solo l'essenza, e specificamente il capitolo dedicato alla riflessione, renderebbe possibile un'analisi precisa della *reine Negativität*. Nell'interpretazione di Henrich, però, la struttura della negazione non condiziona il movimento del pensiero in quanto tale, ma è piuttosto un'operazione semantica, ricavabile dall'analisi degli enunciati. Bubner ha, invece, avuto il merito di riportare il tema della differenza (*Unterschied*) al centro della discussione sulla negatività della logica hegeliana. Egli ha messo in evidenza nella dialettica hegeliana il rapporto fra *Verstand* e *Vernunft*, precisando che l'attività determinante della riflessione assolve il lavoro dell'intelletto e che il progresso nella logica si realizza muovendo un passo indietro, ossia risalendo alle condizioni del circolo dialettico<sup>221</sup>. In altre parole, nell'interpretazione di Bubner, la struttura auto-referenziale della negazione, che attiva il movimento progressivo nella dialettica, non è un fatto semantico, ma la *Steigerung* della riflessione, la quale comporta uno sguardo "archeologico" al movimento lasciato alle spalle. Ma, se le antinomie della riflessione sono superate da questo sguardo retrospettivo, qual è la necessità che guida la logica fino all'Idea invece di arrestarsi al concetto? Anche l'interpretazione di Bubner, come quella di Henrich, non spiega ancora la differenza fra le parti interne della logica, così da poter inquadrare la negatività come procedura specifica ed orientata all'interno della WdL. Senza una spiegazione della struttura generale della WdL è impossibile spiegare in quale senso la dialettica si sottragga alla serialità della negazione ammettendo

---

<sup>220</sup> Cfr. D. HENRICH (1971; 1989).

<sup>221</sup> Cfr. R. BUBNER (1990).

“l'onniconnessione” e “l'onniseparazione” delle idee<sup>222</sup>. D'altra parte, fino a quando intelletto e ragione sono intesi unicamente sul modello della *coincidentia oppositorum* di Cusano e Bruno, il sistema interno della WdL rimane inesplorato ed equiparato alla sola esibizione di una metafisica idealistica<sup>223</sup>. Al contrario nella WdL è opportuno ripetere la domanda di Derrida: “cos'è che differisce? Chi differisce?”. Se la differenza e la negazione rappresentano le procedure fondamentali della logica oggettiva e se esse sono integrate nel complesso svolgimento di un'attività noetica, bisogna allora tenere conto delle diverse forme secondo cui il pensiero si prende ad oggetto e giustificarle nella loro necessità.

In questo senso è necessario distinguere, preliminarmente, fra la negazione che attiene alla predicazione apofantica, e la negazione intesa come differenza ontologica. Ferrarin ha mostrato che in nessun modo la negazione hegeliana riproduce il modello aristotelico della predicazione apofantica, poiché non si tratta della negazione che si riferisce al discorso, bensì della negazione ontologica o intellettuale, la quale, nella misura in cui oppone e divide fra loro le determinazioni logiche, ne afferma, al tempo stesso, l'identità speculativa, dando luogo ad una radicale trasformazione delle categorie, che non sono più fisse ed univoche, bensì comprensibili unicamente come movimenti di pensiero<sup>224</sup>. Dunque la negatività della logica ha un impegno ontologico, ma non nel senso di procurare la descrizione dei diversi significati dell'essere, quanto invece di elaborare lo svolgimento naturale della pura potenza del pensiero.

Una lettura alternativa recente è quella di de Boer, la quale ha mostrato come a ciascun livello di negatività corrisponda una specifica dimensione dell'intelletto, culminante con la dialettica intelletto-ragione: «the *Doctrine of Being* would correspond to the understanding insofar as it predicates single pure concepts of something (whether appearances or the principle of reality as such). Whereas the *Doctrine of Essence*, for its part, would correspond to the

---

<sup>222</sup> È questa, ad esempio, la critica mossa da D'AGOSTINI (2000: 323) alla dialettica hegeliana.

<sup>223</sup> Ritengo che sia solo questo il limite dell'interpretazione di LUGARINI (1998).

<sup>224</sup> Cfr. FERRARIN (2001: 189-195).

understanding insofar as it produces conceptual oppositions, the *Doctrine of the Concept* would correspond to a mode of pure reason that attempts to disentangle itself from the understanding so as to establish the unity of contrary determinations»<sup>225</sup>. L'interpretazione di De Boer è specificamente concentrata sulla pervasività della negatività all'interno della filosofia hegeliana, fino al punto di individuare tre differenti livelli: la negatività assoluta, che si instaura nel concetto; la negatività esteriore, che coincide con il porre l'opposizione, e la negatività tragica del finito che sfugge alla sua inclusione nel concetto. La negatività assoluta è quella che si impone risolvendo nell'unità l'originario “*entanglement (Verwicklung)*” di elementi eterogenei. Secondo De Boer la *Verwicklung* consisterebbe nella relazione asimmetrica di universale e particolare, mentre la logica dell'*entanglement* consentirebbe una migliore risoluzione dei conflitti, impedendo la chiusura delle polarizzazioni. Ciò significa che la dialettica ammette la risoluzione del conflitto solo in quanto una delle determinazioni contrarie si fa principio o diventa il fondamento dell'altra. Si tratterebbe, perciò, di un prevalere di una determinazione sull'altra mediante la violenza e non di una risoluzione compiutamente simmetrica.

De Boer interpreta quindi il passaggio al *Begriff* secondo il modello etico della tragedia (specificamente dell'*Antigone*) e per questa via l'eterogeneità dell'essere è elusa dalla violenza di una regola che si impone come principio. Il limite di quest'interpretazione non è tanto quello di applicare il modello della tragedia alla struttura della logica, quanto di non fornire un'adeguata conciliazione fra la giustificazione delle categorie in senso intellettuale e quella di tipo tragico-etico. Solo in base alla seconda prospettiva le categorie oggettive sono *forzate* a riconoscersi come reciprocamente simmetriche in base al principio *posto* dal concetto<sup>226</sup>. Intendendo l'opposizione fra essere ed

<sup>225</sup> Cfr. K. DE BOER (2010: 76).

<sup>226</sup> Cfr. K. DE BOER (2010: 79-80): « (...)the *Logic* presupposes the act by which the concept, first, opposes the sphere of being to the sphere of essence and, second, negates their purported independence so as to establish itself as their unity. This means that the absolute principle of thought, that is, the concept, must be distinguished from the actual beginning of its development, in this case the concept of being. To be more precise, the concept must distinguish from its moment of immediacy in order to posit itself as absolute

essenza come uno iato posto dal concetto ed ammettendo poi fra quelle ed il concetto una distanza generata dalla pretesa del sapere assoluto di comprendersi nella sua appropriata genealogia, De Boer non può fare a meno di rilevare un contrasto fra il modello del riconoscimento che si sviluppa nella PhG e l'avanzamento dialettico della WdL<sup>227</sup>. Ma questo contrasto ha ragion d'essere finché la genesi del concetto è intesa a partire dalla sua supposta distanza dalle categorie oggettive, e non quando lo svolgimento dell'essere e dell'essenza sia compreso come un processo di attualizzazione culminante nel *Begriff* quale *causa sui*, come mostra l'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essenza*. In queste pagine il rovesciamento delle opposizioni dialettiche nella categoria della reciprocità è una deduzione, al tempo stesso trascendentale e metafisica, dell'oggettività della ragione e non si instaura con la violenza su enti determinati, ma come superamento dialettico della causalità efficiente nella relazione di auto-riferimento. In altri termini, il fatto che il concetto si realizzi come fondamento dell'essere non è da intendere come un'imposizione autoritaria da parte del concetto. Al contrario, i passaggi finali dell'essenza contengono la dimostrazione dell'inconsistenza della causalità meccanica, dalla quale risulta che il concetto è fondamento solo nella misura in cui coincide con la totalità organizzata ed auto-riferita dell'essere. La distinzione fra una logica oggettiva ed una soggettiva nella WdL rappresenta, per l'appunto, il passaggio dal pensiero astratto, perché etero-diretto, a quello concreto in quanto dotato di riferimento a sé. Nella logica soggettiva il principio non è irrelato rispetto dall'essere, la ragione non è opposta alla realtà; al contrario è la razionalità che liberamente determina i rapporti logici del mondo. Rispetto a tutta la tradizione metafisica precedente Hegel pone la necessità di giustificare questa stessa possibilità metafisica della ragione

---

principle ».

<sup>227</sup> Cfr. K. DE BOER (2010: 98): «Whereas the *Phenomenology* accounts for the possibility of a symmetrical mode of recognition within the realm of intersubjectivity, the *Logic*, I have argued, conceives of the relation between contrary conceptual determinations as symmetrical only in so far as both are forced to recognize their one-sidedness. (...)Yet, this mutual recognition by no means entails the symmetry of their destinies. The element of pure thought is precisely the element wherein only one of them- infinity- can establish itself as the true essence of the infinite and the finite».

attraverso una logica oggettiva che contenga la deduzione del concetto e delle relazioni logiche fondamentali.

D'altra parte questa distinzione fra logica oggettiva e soggettiva potrebbe ingenerare delle perplessità relative alla tenuta sistematica della WdL. Riferendosi alla prima ed all'ultima edizione della WdL, quella del 1812, basata sulla logica oggettiva, e quella del 1832, comprendente l'intero itinerario del pensiero, Lugarini aveva sollevato il problema della possibilità di “due inizi” della logica, uno oggettivo e l'altro soggettivo secondo le due parti principali dell'opera<sup>228</sup>. L'ambiguità dipende dal fatto che la WdL del 1812 presenta uno sviluppo rettilineo, culminante nel concetto e nettamente distinto dalla PhG, all'epoca intesa come introduzione alla logica; invece la WdL del 1832 è un sistema triadico, focalizzato sul concetto e contenente nella propria struttura un richiamo all'itinerario fenomenologico in virtù della distinzione fra oggettività (categorie dell'intelletto) e soggettività (realizzazione della ragione). In questo modo si avrebbero due inizi: uno radicato nell'essere, mera astrazione priva di contenuto, e l'altro fondato sul concetto come totalità concreta, la quale consente di leggere retrospettivamente l'intero corso dell'essere e di ordinare teleologicamente lo sviluppo della ragione. In realtà, lungi dal prefigurare un dilemma, la tesi di Lugarini è la conferma dell'auto-organizzazione della logica secondo due diversi punti di vista, che non sono alternativi, ma consequenziali. Dall'essere al concetto e dal concetto all'idea la logica dispiega la rete interconnessa dei rapporti che informano l'intelligibilità di tutto ciò che è. In entrambi i punti di vista occorre, però, focalizzarsi sul concetto come punto d'arrivo e, insieme, punto di partenza dell'intera logica. Ciò induce ulteriori considerazioni sull'unità complessiva del metodo della WdL nella sua veste ultima, come si tenterà nel prossimo paragrafo.

---

<sup>228</sup> Cfr. L. LUGARINI (1997).

### § 3.4 Übergang e Zurückgehen: *il riconoscimento nella WdL*

Nella WdL sono due i momenti nei quali Hegel si riferisce criticamente all'appercezione kantiana: introducendo il concetto e trattando dell'idea del conoscere nell'ultima sezione della WdL<sup>229</sup>. In entrambe le trattazioni Hegel polemizza con la funzione sintetica dell'io-penso, escludendo che possa trattarsi di una proprietà esclusiva del soggetto e rivendicandone il carattere oggettivo e universale. La collocazione della critica dell'io-penso in questi due momenti dello sviluppo logico è rilevante per comprendere la differenza fra la logica oggettiva e quella soggettiva e, soprattutto, per osservare da vicino il metodo della WdL.

La contestazione dell'appercezione kantiana è, in primo luogo, il discrimine fra le due parti della WdL. Da un lato, la forma dell'io puro è il risultato della deduzione delle categorie del finito e, dall'altro lato, il soggetto è il punto di partenza per il suo sviluppo completo attraverso le figure della soggettività e dell'oggettività. Attenendosi al modello della KrV, si potrebbe credere che, una volta dedotto il concetto, non sia più necessario procedere oltre nella logica. Invece, nella WdL, la deduzione del *Begriff* alla fine della parte ontologica è un universale denso di contenuto, i cui interni rapporti devono essere esplicitati e organizzati al fine di ottenere la forma della verità in sé e per sé. Sotto questo punto di vista la deduzione del concetto corrisponde a ciò che nella PhG è la genesi dell'autocoscienza, la quale segna l'inizio dello sviluppo della ragione auto-cosciente. È lo stesso Hegel a dichiararlo, quando identifica l'oggettività con l'unità dell'autocoscienza nelle pagine dedicate all'introduzione del *Begriff*: «Questa oggettività l'oggetto l'ha pertanto nel concetto, e questo è l'unità della coscienza di sé, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni che l'io

---

<sup>229</sup> WdL II: 254-269; 487-493; trad. it.: 658-673; 879-885.

stesso»<sup>230</sup>. Si tratta dell'unico passaggio della WdL in cui autocoscienza e concetto sono direttamente identificati senza la distinzione fra universale logico (concetto) ed esistenza concreta dell'universale (autocoscienza). Questo perché nel passo citato Hegel commenta l'appercezione come condizione dell'unità dell'oggettività, dunque si riferisce “all'unità dell'autocoscienza” (non, quindi, all'autocoscienza *tout court*) per radicare la forma trascendentale dell'appercezione nella totalità del concetto. A questo livello lo scopo di Hegel è di mostrare che l'unità dell'appercezione, quale forma e principio dell'unità dell'oggetto, non è una proprietà del soggetto trascendentale, bensì una condizione ontologica di determinazione dell'essere.

In altri termini la WdL mostra che lo svelamento dell'io è legato a doppio filo allo svolgimento delle categorie, le quali, a loro volta, non sono concetti puri esclusivi dell'intelletto, bensì forme di determinazione dell'essere che sorreggono e informano l'intera percezione e comprensione intellettuale della natura. L'io può essere esplicitato come fondamento e principio della determinazione dell'essere solo una volta che le categorie si siano articolate ed organizzate in una totalità completa. Diversamente il concetto è un presupposto, una sostanzialità celata che occorre svelare<sup>231</sup> attraverso la logica oggettiva, interrogando la consistenza delle categorie in uso.

In conseguenza di ciò la seconda parte della WdL esibisce le forme della mediazione dell'universale con se stesso, in senso sia soggettivo (concetto-giudizio-sillogismo) che oggettivo (meccanismo-chimismo-teleologia), fino alla deduzione dell'idea<sup>232</sup>. La soggettività coincide con la deduzione delle forme del concetto determinato, del giudizio e del sillogismo e si pone in continuità con l'essenza nella misura in cui tratta delle determinazioni intellettuali dell'universale. Non si tratta più, però, di forme intellettuali

---

<sup>230</sup> WdL II: 255; trad. it.: 660.

<sup>231</sup> Cfr. WdL: 251; trad. it.: 656: «[L'esposizione della sostanza] è lo svelamento [*Enthüllung*] della sostanza, e questo svelamento è la *genesì del concetto*». Traduzione leggermente modificata.

<sup>232</sup> A proposito del significato della seconda parte della WdL si veda L. LUGARINI (1998: 432 sgg), che la pone significativamente in relazione con la rivoluzione copernicana di Kant. L'oggettività dell'oggetto, che Kant assegnava all'appercezione trascendentale e intendeva nel senso di validità oggettiva della conoscenza, diventa in Hegel l'essere-in-sé-e-per-sé dell'oggetto, ovvero il suo esser posto dal concetto.

finite, basate sul riferimento ad altro, come nell'essenza, bensì della partizione e dello svolgimento dell'universale in se stesso. D'altra parte il collegamento concetto-giudizio-sillogismo rimane inalterato dagli scritti jenesi, rivelando fino a che punto Hegel accolga la spiegazione kantiana dell'unità concettuale delle rappresentazioni nel giudizio. Nella seconda edizione della KrV Kant aveva infatti dichiarato che «quella stessa funzione che dà unità alle diverse rappresentazioni in un *giudizio*, dà anche unità alle semplice sintesi di diverse rappresentazioni in un'*intuizione*, e si chiama – con un'espressione generale – il concetto puro dell'intelletto»<sup>233</sup>. Kant distingueva l'unità analitica del giudizio da quella sintetica dei concetti, ma senza separarle assolutamente fra loro, anzi indicando il concetto come principio e fondamento dell'unità della molteplicità delle rappresentazioni contenute nel giudizio. I giudizi sono quindi relazioni fra rappresentazioni, ordinate ed unificate in modi diversi secondo l'unità categoriale (secondo qualità, quantità, relazione e modalità). Da ciò segue che tutte le relazioni del pensiero nei giudizi sono relazioni (a) del predicato con il soggetto; (b) del fondamento con la conseguenza; (c) della conoscenza divisa e di tutti i quanti i membri della divisione fra di loro.

In questa maniera, però, l'unità del concetto, quale principio e fondamento della sintesi delle rappresentazioni nel giudizio, si scompone in un *elenco* di possibili rapporti, poiché questi non sono dedotti in modo consequenziale, ma sono piuttosto enumerati, senza che sia mostrata la necessità delle forme di qualità, quantità, relazione e modalità. Hegel sembra rivolgere contro Kant la critica che questi aveva a sua volta rivolto ad Aristotele, accusato di aver raccolto empiricamente le categorie. In quanto Kant presentava la tavola dei giudizi come fondamento della tavola delle categorie, Hegel attribuisce alla deduzione metafisica delle categorie così scarso valore, da giudicare più conseguente premettere l'unità del concetto a quella del giudizio<sup>234</sup>. Ancora una volta quel che emerge è la *necessità dell'ordine sistematico* delle deduzioni interne alla WdL. Le categorie sono dedotte in modo consequenziale a partire

---

<sup>233</sup> KANT, KrV B 105, trad. it.: 205.

<sup>234</sup> Si veda a questo proposito anche K. DÜSING (1988).

dall'assoluta astrazione del pensiero da se stesso e si auto-organizzano in livelli distinti che culminano nella totalità del concetto quale loro principio e fondamento. Le differenti tipologie di giudizio (esistenza, riflessione, necessità, concetto) fanno quindi riferimento a categorie già sviluppate e dedotte nella sfera dell'essere e i giudizi possono essere, a loro volta, sviluppati come rapporti universali dotati di fondamento.

Sotto questo punto di vista la logica oggettiva ha il significato di una progressiva *Enthüllung*, ovvero di uno svelamento dell'essere in sé nel concetto; mentre nella seconda parte della WdL il metodo ha il carattere dell'*Entwicklung*, in quanto è lo sviluppo e svolgimento dell'essere per sé in tutte le ramificazioni ed interconnessioni dell'universalità. Sotto questo punto di vista tanto il concetto nella logica soggettiva, quanto la ragione nella PhG sono la realizzazione del pensiero certo di essere la verità *in sé*, ovvero dotato di auto-riferimento. Il passaggio dalla logica oggettiva a quella soggettiva non presenta, allora, nessuna frattura, ma fa perno sul concetto come punto d'arrivo della logica oggettiva e punto di partenza di quella soggettiva. Uno iato potrebbe essere, piuttosto, quello relativo al passaggio dalla soggettività all'oggettività (meccanismo, chimismo, teleologia) nella seconda parte della WdL: perché la determinazione concettuale del mondo è collocata dopo la soggettività e quale significato riveste tale “posteriorità” dell'oggettività in rapporto all'ontologia della prima parte? Se, infatti, si prende sul serio la posteriorità dell'oggettività come un “venire dopo” la soggettività e se ne sottolinea la dimensione di alterità rispetto al concetto<sup>235</sup>, allora il passaggio dalla soggettività all'oggettività acquista il significato di una transizione dall'universale alla sfera dell'a-posteriori o del *riferimento al mondo*. In questa prospettiva sarebbe errato intendere la prima parte della WdL come un'ontologia delle forme del pensiero finito, poiché la struttura logica dell'intuizione si darebbe solo nella seconda parte di essa, quando finalmente la realtà farebbe la sua comparsa nella logica.

---

<sup>235</sup> Cfr. A. KOCH (2006b), secondo il quale l'oggettività della WdL definisce il passaggio all'*Anschauung* ed alla temporalizzazione dello spazio logico.

Tuttavia ciò non spiega *perché* il riferimento al reale debba essere procurato solo nella seconda metà dello svolgimento della WdL, come se si trattasse di riempire una forma logica rimasta “vuota” di contenuto reale fino all'oggettività. Se anche con ciò si volesse rimarcare, contro Kant, l'assenza in Hegel di qualsivoglia schematizzazione dell'intuizione, ciò però autorizza anche ad interpretare la soggettività come una forma che si applichi ad un contenuto reale, che è proprio il modello contestato da Hegel a Kant. Finché l'oggettività è interpretata come l'ingresso della realtà nella metafisica e non come *continuazione dell'auto-determinazione universale del concetto*, l'oggettività vale esclusivamente da contenuto aggiunto ad una forma e non come giustificazione della realtà *dell'universale* (dove l'accento cade sulla valenza soggettiva del genitivo). In altre parole in questione non è la giustificazione logica del mondo come entità ontologica, ma la capacità del ragionamento di strutturare la comprensione dei processi naturali, intesi non più soltanto come *rapporti* numerici o fenomeni causali, come nella logica oggettiva, bensì come *processi complessi*.

Del resto la realtà non appare mai nella WdL come *altro* rispetto al pensiero, anzi, si è visto che la stessa logica oggettiva è incarnata dalla natura inorganica, di conseguenza in questione non è mai l'apparizione nella logica della *Realphilosophie*, ma il grado di determinazione dell'essere. Non occorre, quindi, attendere nella seconda parte della WdL l'ingresso del reale, poiché, fin dall'inizio della WdL, è proprio l'oggettività dei diversi significati del reale che viene indagata. Non si dà, allora, iato fra soggettività ed oggettività, né posteriorità della seconda rispetto alla prima, bensì si procede a giustificare la forma universale del pensiero come realtà altrettanto universale. Solo quando l'universalità del concetto si è realizzata come oggettività ha senso il passaggio all'Idea come compiuta auto-conoscenza del pensiero puro, in nessun modo riducibile all'io personale.

In altri termini la tenuta interna della WdL dipende da una logica interna di riconoscimento del pensiero quale principio e sostanza di tutto ciò che è. La WdL ripercorre le diverse determinazioni logiche *nell'ottica del riconoscimento*

*del pensiero con se stesso*, e ciò avviene senza ricorrere all'intenzionalità della PhG e senza basarsi su contenuti concreti, tratti dalla filosofia della natura o dello spirito. La WdL indaga e mette alla prova la determinatezza del pensiero che necessariamente permea ogni apertura sul mondo così come ogni relazione della coscienza con se stessa. Senza chiamare in causa le caratteristiche materiali della natura o del soggetto, ma, anzi, conservando l'idea kantiana di una logica pura, la WdL elabora in forma categoriale i diversi livelli di oggettività del sapere come movimenti di pensiero. Pertanto l'idea non costituisce una struttura autonoma e separata dal movimento che l'attualizza, ma è anzi la stessa attività di pensiero che si rende trasparente a se stessa in continuità con il movimento del concetto. In questo senso andrebbe interpretato il fatto che, al livello dell'Idea, il movimento del pensiero non consista più di “passaggi in altro”, bensì in uno svolgimento su se stesso, che nulla lascia indietro, ma anzi «porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso»<sup>236</sup>. Nell'*Enciclopedia* si dice, più chiaramente, che l'Idea realizza l'autentico significato filosofico della *Vernunft* contrapposta al *Verstand*, in quanto essa ricomprende in sé tutte le relazioni dell'intelletto «ma nel loro *infinito* ritorno e identità in sé»<sup>237</sup>. La necessità dell'*infinito ritorno* dell'intelletto sta ad indicare che nell'idea le opposizioni antinomiche dell'intelletto sussistono in quanto momenti reali e dunque si ripetono come momenti integranti di uno sviluppo eterno. Di conseguenza la ragione universale non ha il significato di una soggettività che si pensi mediante le determinazioni della WdL, in quanto la *Vernunft* non è il farsi *del pensiero di una mente* possibile, ma la progressiva attualizzazione della potenzialità originaria del pensiero.

Alla luce di ciò la doppia critica all'io-penso nella WdL indica che la WdL persegue l'obiettivo mancato dalla KrV, vale a dire una deduzione delle forme del pensiero puro, il quale non esercita nessuna causalità efficiente né su se stesso, né sull'altro da sé. Non soltanto l'io non è riducibile ad un oggetto,

---

<sup>236</sup> WdL II: 569; trad. it.: 953.

<sup>237</sup> Enz. C, § 214; trad. it.: 199.

come già aveva mostrato la filosofia trascendentale, ma non è neppure esclusivo del soggetto puro, come aveva inteso Kant. A tale scopo i riferimenti critici all'io-penso svolgono una precisa funzione nella WdL: introducendo il concetto si tratta di richiamare l'attenzione sul significato complessivo della transizione dall'essere al *Begriff* come dei passaggi attraverso cui si realizza ontologicamente la forma dell'unità del molteplice. Invece, nell'ambito dell'idea, il collegamento critico alla confutazione kantiana del paralogismo dell'anima è funzionale a giustificare la possibilità del pensiero puro di prendere ad oggetto se stesso in quanto si riconosce quale attività e principio dell'essere. In questo modo viene meno la distinzione kantiana fra noumeni e fenomeni e l'io penso viene coerentemente dedotto come forma dell'essere e condizione universale di intelligibilità.

In breve Hegel assegna allora alla logica il carattere di una teoria pura del sapere, di cui dimostra la genesi e l'effettività non semplicemente come un'elevazione dal finito all'infinito (al modo di una *coincidentia oppositorum*, come a Jena), bensì come concreta ed universale *vita del pensiero*. La logica è lo spettro delle diverse forme di intelligibilità dell'essere, mai intese come porzioni del mondo esteriore, ma sempre solo come rete interconnessa di significati, che informano l'orizzonte di ciò che è. Per questo motivo la logica è l'autentico *Vorbild del sistema*, ovvero l'intelaiatura della totalità dei rapporti fra pensiero e mondo, sui quali si regola l'intero sistema di pensiero, natura e spirito.

## CAPITOLO QUARTO

### LA DEDUZIONE ONTOLOGICA DELLA CATEGORIE

*Die schlechte Reflexion ist die Furcht, sich in die Sache zu vertiefen,  
[sie will] immer über sie hinaus und in sich zurückkehren.  
(...)Nicht nur die Einsicht in die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen  
ist allein das Wesentliche, [sondern] ebenso, daß jedes Moment selbst,  
unabhängig vom Ganzen, das Ganze ist, und dies ist das Vertiefen in die Sache.  
Hegel, Aphorismen*

#### § 4.1. *L'essere o il "sistema a più entrate"*

L'inizio della WdL ha alle spalle una vasta ed intricata tradizione esegetica, la quale si è per lo più esercitata con la giustificazione dell'inizio assolutamente puro, non mediato né dall'intuizione né da una mente soggettiva. Le difficoltà sono in buona parte alimentate dalla brevità ed ambiguità del testo hegeliano, come mostrerò in seguito, ma in parte l'interpretazione è resa ardua da alcune premesse di partenza dei lettori stessi. A ripresentarsi sono spesso le stesse domande: chi pensa il puro essere? Come si passa dall'essere al divenire senza l'interposizione dell'intuizione? La riflessione, che Hegel chiama in causa nei primi passaggi, è attiva fin dall'inizio della WdL o solo ed esclusivamente nell'essenza, e di che tipo di riflessione si tratta?

Dal mio punto di vista un errore capitale è quello di considerare l'assoluto essere dell'inizio della WdL secondo la relazione esterna soggetto-oggetto, come se l'essere avesse la natura di un *ente*. Così, ad esempio, mostra di intenderlo Heidegger nei suoi corsi del 1938/39 e 1941 dedicati alla negatività della logica hegeliana, assumendo implicitamente che l'essere sia analogo ad un contenuto noematico od un oggetto di pensiero:

Was nicht ein Seiendes ist, ist »Nichts«. (Aber »ist« jedes Nichts nur das Nicht-Seiende?) Ein Seiendes aber ist für Hegel ein irgendwie Bestimmtes und Vermitteltes.

*Nicht* ein Seiendes und *niemals* ein Seiendes »ist« auch das Sein; es ist daher das Un-bestimmte und das Un-vermittelte. Sein als Seiendheit gedacht ist: Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit<sup>238</sup>.

Secondo Heidegger il nulla dell'inizio della WdL equivarrebbe alla negazione di un ente determinato, pertanto il *Nichts* non verrebbe mai elaborato da Hegel come assoluta nullità, ma sempre e soltanto come privazione di una presenza. L'indeterminatezza che giace al fondo dell'essere e che si preserva nello svolgimento delle categorie verrebbe trasformata in positività dal movimento dialettico. Il pensiero speculativo sarebbe allora responsabile di incorporare la negatività senza esplorare il fondo di oscurità dal quale l'essere è stato originariamente evocato. In conseguenza di ciò la scienza del pensiero puro, che dovrebbe essere priva di presupposti, risulterebbe condizionata fin dall'origine da un cruciale orientamento *ontico*, ovvero dalla tendenza a privilegiare l'ente a scapito dell'essere, che dovrebbe invece essere l'autentico oggetto d'indagine della metafisica.

A questo proposito, nella sua lettura comparata dei discorsi metafisici di Heidegger e Hegel, De Boer ha sollevato il problema della “precedenza” ontica da accordare alla *Dottrina dell'essere* rispetto alla logica in generale. Poiché nella logica il pensiero indaga l'essenza di ciò che è, è necessario che si dia una dimensione originaria di partenza a partire dalla quale il pensiero logico possa compiutamente procedere all'analisi dell'essere. In tal senso l'essenza rappresenterebbe il passato logico dell'essere solo nella misura in cui esprimerebbe il tentativo del pensiero di ampliare il proprio dominio di intelligibilità, senza evadere dalla sfera dell'essere<sup>239</sup>. È interessante osservare

<sup>238</sup> Cfr. HEIDEGGER, GA 68: 20.

<sup>239</sup> K. de BOER (2010: 230) «The positive sciences try to discursively create unity and coherence in that which is given by the senses. However, they can only do this to a certain extent. The constantly returning dissatisfaction with what it has achieved leads knowing, when it has entirely exhausted the basic possibilities of its perspective, to exceed its own domain and engage in a new movement to become philosophy. The *Doctrine of Being* must therefore primarily be read as an analysis of the perspective that *precedes* philosophy proper. When thinking begins to inquire into the essence of what is, it emerges from the natural, discursive understanding of nature and has its understanding as its “past”. The *Doctrine of essence* then thematizes the understanding that extends its power and enters the

come tutti gli interpreti che cerchino di chiarire da una prospettiva esterna alla WdL il senso della deduzione categoriale in essa contenuta si confrontino in via prioritaria con la posteriorità dell'essenza rispetto all'essere. De Boer ricollega tale differenza di piani al dualismo moderno fra natura e scienza. Mentre Aristotele non intendeva la natura alla stregua di una realtà opposta ed altra rispetto al pensiero scientifico che su di essa si esercita, Hegel avrebbe fatta sua la scissione natura/scienza (o filosofia) della modernità e l'avrebbe incorporata nel movimento delle categorie. Sotto questo punto di vista de Boer intende il processo di attualizzazione ed auto-organizzazione della WdL alla pari del percorso di costruzione ed articolazione delle scienze empiriche. Il trapasso dall'essere all'essenza viene così ricondotto all'insoddisfazione per la spiegazione matematizzante, la quale è a fondamento delle altre scienze, ma non è in grado di fornire una giustificazione esaustiva del sapere. Non è chiaro, però, perché l'essere debba avere una priorità sull'essenza, posto che anch'esso dischiude un'ontologia della natura basata sulla matematica. Inoltre il rapporto delle categorie con le scienze empiriche, presentato esclusivamente in chiave storicistica, rischia di ridurre la WdL ad una descrizione qualitativa del progresso metodologico del pensiero scientifico. In tal senso de Boer sembra accogliere da Heidegger l'accento sulla *ek-staticità* dell'essere, declinandolo in senso storicistico all'interno della deduzione hegeliana delle categorie.

Questo tipo di interpretazione, che assume come incondizionata la distinzione fra essere ed ente, trascura di considerare il fatto che Hegel in nessun punto equipara l'essere all'ente e neppure riduce il nulla alla privazione dell'essente. Essere e nulla sono astrazioni di pensiero che hanno luogo all'interno del divenire come nel loro sfondo originario ed inarticolato. Come ha giustamente fatto notare Houlgate, Hegel sostiene una versione eraclitea dell'essere<sup>240</sup>, il quale non funge da sfondo ontico per l'erezione

---

domain of philosophy. (...)Hence, Hegel's own thinking proves to be the science that constitutes the true "future" of philosophy».

<sup>240</sup> Cfr. S. HOULGATE (2006: 284).

dell'apparato positivo delle scienze, bensì rappresenta la forma con cui si rende *intelligibile* l'assoluta indefinitezza dell'origine. Il sapere assoluto che all'inizio della WdL decide di ripercorrere la totalità dei suoi momenti non ha un carattere fondativo, ma formativo. L'insistenza sul discorso ontologico capace di “fondare” la totalità dei rapporti reali, soggettivi ed oggettivi, trascura l'accezione ontologica del pensiero come *forma* del reale. L'attività speculativa del pensiero non causa il sapere scientifico alla stregua di una “produzione” o “fondazione”, ma lascia piuttosto emergere le categorie che valgono da principio e *forma* del sapere. Sotto questo punto di vista le scienze empiriche possono essere ordinate storicamente in base al processo di attualizzazione del pensiero, tuttavia non è il pensiero speculativo a lasciarsi determinare dai risultati del sapere scientifico, ma è invece quest'ultimo ad essere informato dalle categorie che si rivelano nell'autonomo svolgimento del pensiero. Le categorie non sono quindi griglie che si sovrappongono al sapere empirico: esse hanno senso solo quando vengono comprese alla luce di questa loro peculiare *attività formativa dell'essere*. Le categorie sono attuali in quanto esprimono una specifica apertura sul mondo, ovvero una determinata forma di intelligibilità articolata per gradi successivi.

Alla luce di ciò l'analisi dialettica che dall'essere conduce, attraverso il nulla, al divenire deve, anzitutto, legittimare l'indeterminatezza assoluta del pensiero come forma suscettibile di attualizzarsi in modo determinato. Propriamente, l'esordio della WdL è, come ha fatto notare Wieland (1973), un anacoluto: «Essere, puro essere, - senza nessun'altra determinazione»<sup>241</sup>. Non si inizia con una frase o con un'affermazione, bensì con l'assenza di qualsivoglia determinazione di contenuto, poiché non si dà neppure la possibilità della predicazione. Secondo Wieland, si avrebbe qui un'incongruenza metalogica fra materia e correlato intenzionale della frase e l'anacoluto è tutto ciò che permette di esprimere il *Sein*. Non appena si cerca di procurare all'essere un predicato, si trova solo il *Nichts*, che si configura come una posizione vuota, ovvero, secondo Wieland, come l'espressione del

<sup>241</sup> WdL: 82; trad. it.: 70.

fallimentare tentativo, da parte della riflessione, di trattare l'essere come soggetto di una dichiarazione. L'interpretazione di Wieland mette bene in evidenza il carattere di assoluta vuota indifferenza dell'inizio della WdL e fornisce una chiara spiegazione della deduzione del non-essere, ma ha lo svantaggio di chiamare troppo presto in causa la riflessione, ingenerando nel lettore l'impressione che egli intenda *Sein* e *Nichts* come contenuti di pensiero posti da una riflessione esterna non ancora tematizzata e non necessaria. Il *Sein* coincide, infatti, con l'assenza stessa di determinazione in quanto è l'estrema *astrazione* del pensiero da se stesso così come da ogni contenuto. La distinzione stessa fra soggetto e predicato quali termini distinti non è neppure possibile nell'originaria presentazione dell'essere. Di conseguenza il rimando alla struttura predicativa o allo scarto fra materia e correlato intenzionale risulta, a questo livello, fuorviante.

Hegel insiste particolarmente su questo aspetto quando nota, a proposito del nulla, che «da principio non si tratta della forma dell'opposizione, cioè in pari tempo del *riferimento (Beziehung)*; si tratta soltanto della negazione astratta, immediata, del nulla preso puramente per sé, della negazione irrelativa (*beziehungslose Verneinung*), - ciò che, volendo, si potrebbe anche esprimere per mezzo del semplice: *Non*»<sup>242</sup>. L'assenza di relazione fra termini distinti è la condizione per la stessa, assoluta indeterminatezza dell'origine. Nell'affermare che essere e nulla son lo stesso Hegel li identifica con la medesima attività di pensiero: «(...) dunque il nulla è (esiste) nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere»<sup>243</sup>. In altre parole essere e nulla non sono categorie *poste*, bensì essere e nulla sono la *stessa forma pura del pensiero immediato ed indeterminato*. Tale slittamento di significato è cruciale per intendere l'essere come attività di pensiero, piuttosto che come correlato intenzionale di un atto noetico, al modo inteso da Heidegger e Wieland.

A questo proposito mi sembra opportuno mettere in evidenza il ruolo

---

<sup>242</sup> WdL: 84; trad. it.: 71.

<sup>243</sup> WdL: 83; trad. it.: 70.

operato dall'*astrazione*: propriamente, a partire da Aristotele, l'*astrazione* di una forma da una materia connota la produzione di un universale. Ma già Kant notava nella *Logica* tramandata da Jäsche, nella *Dottrina universale degli elementi* (§ 6), che l'*astrazione* rappresenta soltanto la condizione negativa sotto cui pensare le rappresentazioni universali, mentre la condizione positiva è data dalla comparazione e dalla riflessione. Infatti – spiega Kant – nessun concetto viene ad essere attraverso l'*astrazione*: il concetto più astratto è quello che non ha niente in comune con qualunque altro da esso distinto. Analogamente, secondo Hegel, l'*astrazione* non consente di dedurre nessuna categoria, se non le determinazioni che esprimono l'annullamento stesso del pensare, come avviene nella WdL. Quel che va notato è che per Hegel l'*astrazione* coincide con una determinazione logica oggettiva, mentre per Kant si tratta di un processo soggettivo.

La distinzione non è banale, ma decisiva per la WdL: il dissolvimento della forma del pensare nel contenuto permette, infatti, di trattare la *forma stessa del conoscere come una determinazione oggettiva*. Nel caso della logica hegeliana l'essere non è il risultato di un'*astrazione*, *ma questa stessa astrazione*, pertanto l'essere non è un universale ontologico, in quanto ha la natura di un processo, non di un pensato o di un contenuto astratto. L'essere è il fare *astrazione* dalla totalità dei rapporti concreti di cui il pensiero è il principio e per questo il *Sein* è una forma vuota.

Se ci si sofferma a considerare tale metodologia, risulta evidente che solo in virtù di tale rovesciamento Hegel è in grado di sostituire la forma verticale della sintesi kantiana con il movimento orizzontale della determinazione. La sintesi può essere tolta proprio perché è tolta l'esternalità di forma e contenuto, ma questo non significa che si faccia assolutamente a meno dell'attività di pensiero, bensì che il pensiero non sta più alle spalle della categoria, come un atto produttivo. Per comprendere quale tipo di attività di pensiero sia all'opera all'inizio della WdL occorre richiamare la nozione del “lasciare agire la cosa in sé” osservata, a proposito dell'*Enciclopedia*, nel precedente capitolo. Solo in quanto la logica lascia emergere le forme

nell'assoluta sospensione del pensiero, essa rivela la passività non inerte del pensiero. In questa prospettiva il nulla è in rapporto all'essere non perché ne sia la privazione, ma, perché è la sua condizione di pensabilità. Questo perché, nella dimensione della *Gelassenheit*, il movimento dell'essere è immediatamente movimento del nulla. Come direbbe Merleau-Ponty, «i due movimenti, quello in virtù del quale il nulla esige l'essere e quello in virtù del quale l'essere esige il nulla, non si confondono: *si incrociano*»<sup>244</sup>. L'essere acquista un senso mediante il nulla, così come il nulla è attuale in quanto vuoto contenuto dell'essere.

Essere e nulla si implicano reciprocamente, perché esprimono una differenza nello sfondo indeterminato dell'origine, e perciò introducono un'apertura nello sfondo indifferenziato dell'origine. Non si tratta dell'apertura di un punto di vista esterno sull'essere, ma è la posizione *dell'essere* stesso come apertura, movimento, divenire. L'avanzamento speculativo non si realizza riflettendo sulle parole in uso, come potrebbe risultare in prima istanza, ma in virtù della reciprocità che si instaura fra le determinazioni categoriali. Questo modello di reciprocità rinvia sicuramente a Fichte, al quale Hegel riconosce il merito di aver elaborato la migliore deduzione delle categorie, pur non essendo andato oltre il livello della coscienza<sup>245</sup>. Nel caso fichtiano le categorie sono dedotte secondo un ordine necessario e conseguente, dunque non sono ricavate arbitrariamente dalla tradizione logica e metafisica, come aveva fatto Kant nella KrV. Nella WdL, tuttavia, la reciprocità coincide con la dialettica interna alle determinazioni che generano le categorie. Non si tratta soltanto della forma generale dei rapporti fra l'io e il Non-IO, ma del motore del processo di auto-determinazione del pensiero. Tutte le categorie della WdL sono, infatti,

---

<sup>244</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY (1993: 90). Corsivo mio.

<sup>245</sup> Cfr. W 20: 393-4: «Kant nimmt die Bestimmungen des reinen Wissens, die Kategorien, empirisch auf aus der Logik, - ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren. Fichte ist weitergegangen, und dies ist sein großes Verdienst; er hat gefordert und zu vollbringen gesucht die Ableitung, Konstruktion der Denkbestimmungen aus dem Ich. [...]Wie und welche aber bringt es hervor? Ich ist Bewußtsein, aber diese Notwendigkeit, daß ich Bestimmungen wie z.B. Ursache und Wirkung hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseins vor; ich tue es aber, ich bringe die Kategorien instinktmäßig hervor».

risultato di una reciprocità che riattiva il contenuto speculativo latente nella pura *Gelassenheit* del pensiero. La reciprocità è la strategia in atto nel processo di deduzione categoriale e sfugge, come tale, alla coscienza, che vede solo il risultato e non il meccanismo interno del pensiero. Ma in cosa consiste tale reciprocità?

A tale scopo è importante ricordare le osservazioni hegeliane sulla predicazione contenute, a proposito dell'asserzione "Dio è l'essere", nella Prefazione alla PhG:

il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensiero del soggetto, sentendone mancanza. [...]Ugualmente se si dice: l'effettuale è l'Universale, anche qui l'effettuale, in quanto soggetto, sfuma nel predicato. *L'Universale non deve avere soltanto la significazione [Bedeutung] del predicato, quasi che la proposizione venga a dire che l'effettuale è universale; anzi l'Universale deve esprimere l'essenza [Wesen] dell'effettuale*<sup>246</sup>.

Contrariamente all'approccio formale, basato sulla distinzione fregeana fra *Sinn* e *Bedeutung*, Hegel distingue fra *Beduetung* e *Wesen*, che non stanno fra loro in opposizione, poiché il *Wesen* è la totalità concettuale che rende possibile la significazione. L'essenza è l'identità che è all'origine della possibilità di separare e distinguere lati diversi della significazione. Per questo motivo il pensiero è "frenato" e riportato indietro quando prova ad esplicitare il senso della proposizione: non ci si può accontentare di distinguere ed isolare fra loro i termini o i sensi della frase, poiché subito si avverte una "mancanza", il bisogno di andare a fondo e rendere esplicita la connessione ultima di soggetto e predicato. Nella WdL la genesi di una categoria dalla reciprocità di determinazioni unilaterali ha, per l'appunto, la funzione di portare all'essere *una distinta forma speculativa* che fa da sfondo e fondamento ad una più immediata. Pertanto, se si applicasse a questa reciprocità di essere e nulla la differenza fra materia e correlato intenzionale della frase, si perderebbe di vista la cruciale "intersezione" fra i sensi opposti delle determinazioni. Questa intersezione è, formalmente, un'inferenza basata sul diverso senso del nulla, preso una volta come predicato ("nell'essere non v'è

<sup>246</sup> PhG: 59-60; trad. it.: 140-1. Corsivo mio.

nulla”) e una seconda volta come soggetto (“il nulla è lo stesso vuoto intuire e pensare”). L'inferenza permette di stabilire delle distinzioni fra uso predicativo ed esistenziale della negazione, ma l'inferenza in quanto tale non giustifica il “*passing through*” (*durchlaufen*) che conduce alla produzione di una nuova categoria, quella del divenire<sup>247</sup>. Quest'ultima indica, piuttosto, l'attualizzarsi di una forma a partire dall'opposizione e reciproca complicazione di essere e nulla. Il divenire è dedotto come condizione di pensabilità per l'unità di essere e nulla; si tratta dello sfondo originario da cui essere e nulla sono astratti immediatamente come significati unilaterali di un'essenza che li ricomprende entrambi. Il problema non è qui il completamento di una funzione predicativa, ma la riattivazione di un senso originario a partire dalla collisione del significato. Si potrebbe anche dire, con le parole di Merleau-Ponty, che:

È l'inesistenza assoluta del Nulla che fa sì che esso abbia bisogno dell'Essere, e che quindi non sia visibile se non sotto l'apparenza di “laghi di non-essere”, di non-esseri relativi e localizzati, di rilievi o di lacune nel mondo. È proprio perché l'Essere e il Nulla, il sì e il No, non possono essere mescolati come due ingredienti che, quando vediamo l'essere, il nulla è subito là e non al margine (come la zona di non-visione attorno al nostro campo visivo), ma su tutta l'estensione di ciò che vediamo, come ciò che lo installa e lo fa spettacolo davanti a noi. Il pensiero rigoroso del negativo è invulnerabile, in quanto è anche pensiero della positività assoluta e dunque contiene già tutto ciò che gli si potrebbe contrapporre. Esso non può essere sorpreso in errore né colto alla sprovvista<sup>248</sup>.

Essere e nulla rinviano l'uno all'altro, pur non coincidendo mai assolutamente, in quanto la loro opposizione esaurisce l'orizzonte di

---

<sup>247</sup> A questo proposito trovo, dunque, insufficiente la proposta di olismo espressivo (in antitesi a quello rappresentazionale), basato su relazioni di incompatibilità, da parte di R. BRANDOM (2003), in quanto egli adopera l'inferenza come processo (invece che come relazione), ma con ciò non giustifica ancora né la necessità né la differenza dei processi coinvolti nell'intelligibilità dell'esperienza (se ci si riferisce alla PhG, che è oggetto del saggio del 2003, ma il discorso si può altrettanto riferire all'intelligibilità dell'essere della WdL). In ultima analisi Brandom ha bisogno di un contesto pragmatico predefinito, che assegni diversi ruoli o contenuti ai segni linguistici con cui si costruiscono le inferenze. Tale contesto rimane invariato e non comporta mutamenti quando è oggetto di appropriazione. Perciò, alla fine, si ritorna sempre di nuovo al contenuto determinato originario, ovvero non c'è nessun progresso, né avanzamento da parte del pensiero nella manifestazione e riappropriazione di sé come totalità ontologica. In questa maniera risulta difficile adeguare lo sfondo pragmatico al movimento delle figure della PhG, così come alle categorie della WdL.

<sup>248</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY (1993: 89-90).

pensabilità di tutto ciò che è. L'assenza di “mescolamento” di essere e nulla sta ad indicare che la differenza fra di essi sussiste pur nel movimento di reciproca identificazione. È, anzi, in virtù di questa differenza che l'essere *muta* senza passare in altro, riattivandosi in se stesso come divenire ed apertura ontologica<sup>249</sup>. La distinzione fra il non-essere come margine di non-visione del campo visivo e come campo co-estensivo all'essere spiega bene come a questo livello il non-essere non sia l'opposto dell'essere, ma sia piuttosto – come dice Hegel – il “non” che attualizza l'essere come divenire, diversamente l'essere sarebbe astratto e vuoto di contenuto. Questo significa che il pensiero dell'assoluta negatività è altrettanto pensiero di una positività, tuttavia non si tratta della positività del *contenuto* di pensiero o di un ente, ma l'esibizione dell'*attualità* del divenire. Rovesciando Heidegger si può allora dire che la positività dell'origine non sia la posizione dell'ente, ma la posizione della stessa *attività* di pensiero.

Naturalmente, istituendo il non-essere a partire dall'essere, Hegel ripropone la strategia del *Sofista*, anche se non lo cita mai espressamente. In effetti la metodologia platonica risulta rovesciata: non si tratta del non-essere che, in quanto diverso dall'essere, genera l'apertura della determinazione, ma è anzi l'assoluta identità di essere e non-essere a generare la differenza che è alla base del divenire. Per mezzo di questa stessa differenza il puro pensiero è determinato come divenire e si costituisce come “pensiero oggettivo”. D'altra parte il divenire è il primo risultato (*Resultat*) della WdL, il che conferma che la natura dell'essere e del non-essere non è quella di un contenuto dato, ma di un'attualità del pensiero astratto. In questo senso la concezione che avalla l'uso del *Nichtsein* ricorda, in apparenza, la tradizione metafisica del nulla come limitazione e quindi come strumento di identificazione ontologica degli enti, ma in realtà ne differisce radicalmente, in quanto si tratta del limite che inerisce l'essere come *possibilità indeterminata di pensiero*. Hegel adopera consapevolmente il linguaggio della tradizione metafisica per giustificare

---

<sup>249</sup> Sul significato del mutamento come attualità, non riducibile al diventare-altro, si veda A. FERRARIN (2001: 15-27).

ontologicamente il pensiero e non per ancorarlo esclusivamente all'individuazione degli enti.

Per questo motivo nelle lezioni del '17 Hegel collega il *Sein* con la luce: «il puro essere è la pura identità con sé, l'identità, come la luce»<sup>250</sup>; «la luce pura è l'oscurità, nella pura luce non vedo nulla, perciò il puro essere è il puro nulla»<sup>251</sup>. Il nulla ha la stessa funzione dell'oscurità per la luce, in quanto il loro reciproco contrasto è all'origine della possibilità di vedere. Analogamente il reciproco rivolgimento (*Umschlagen*)<sup>252</sup> di *Sein* e *Nichts* è l'originaria e fondamentale condizione di intelligibilità del pensiero puro, ma non coincide, in quanto tale, con la presenza dell'ente. Se, infatti, l'essere è il pensiero più astratto, tale che esiste assolutamente, ma privo di qualsivoglia relazione, finanche di quella con se stesso, allora *questa stessa impossibilità di determinazione* istituisce il non-essere come nullificarsi del pensiero in sé<sup>253</sup>. Il divenire scaturisce da questa condizione di rivolgimento e rovesciamento interno, che dischiude ed insieme confonde l'orizzonte di ciò che è, introducendo, però, quest'ultimo al contempo, come sfondo originario e primordiale.

Poiché questo sfondo originario non può essere circoscritto in base a ciò che è possibile affermare di esso, poiché ogni affermazione è un “essere

---

<sup>250</sup> VLM: 73: «Das reine Sein ist die reine Beziehung auf sich selbst, die Identität, wie das Licht».

<sup>251</sup> VLM: 77: «Das reine Licht ist Finsternis, im reinen Licht sehe ich gar nicht; so ist das reine Sein das reine Nichts».

<sup>252</sup> VLM: 81: «Das Sein und Nichts ist das unmittelbare Umschlagen des einen in das andere, wie Denken und Anschauen. (...) Der Verstand meint immer, er habe das eine und nicht das andere, und eben dadurch ist er Verstand, weil er voneinander -reißt, trennt».

<sup>253</sup> Si veda anche A. NUZZO (2010a) secondo la quale Hegel, a differenza di Kant, che prende le mosse dalla divisione fra possibile e impossibile, inizierebbe in modo non dialettico, a partire dalla possibile nullità dell'oggetto del conoscere e dal nullificarsi del pensiero in sé. Tuttavia, secondo Nuzzo, il nulla non è per Hegel quello che era per la tradizione metafisica precedente, non essendo né ente, né sostrato, e neppure pensiero o intuizione. Ma allora in che modo il nulla, privo com'è di riferimento al pensiero, può rappresentare il nullificarsi del pensiero? In una diversa prospettiva, A. KOCH (2007) identifica l'essere con il puro pensare o intuire, in quanto inarticolata e vuota *Selbstanschauung*. Koch parla, a tal proposito, di uno spazio logico che si verrebbe a costruire nella WdL come processo pre-temporale e nettamente distinto dal suo riempimento nel tempo. Benché sia complessa la distinzione che Koch pone fra spazio logico e riempimento temporale, ritengo, però, fondamentale la valenza processuale che egli attribuisce alla struttura dello spazio logico, senza il quale la deduzione delle categorie non potrebbe aver luogo.

non...”, che ricade dentro la totalità di essere e non essere, il discorso ontologico non ammette la negazione come operatore di verità, poiché fin dal principio la totalità dell'essere “non ammette l'errore”. Più precisamente l'errore non rientra nel discorso della WdL perché l'errore è uno scarto del pensiero rispetto all'essere ed assume in partenza una dualità di essere e pensiero, mentre la WdL è la spiegazione degli scarti dell'essere *rispetto a se stesso*, in quanto identità di essere e pensiero. La verità non è dunque altro che l'esposizione dell'essere come movimento di pensiero, il quale si riconosce gradualmente come tale muovendo da uno sfondo ontologico indistinto, fino a ricomporsi come totalità articolata e differenziata di livelli ontologici e categoriali.

La delucidazione e successione dei significati categoriali avviene per tramite della negazione, essendo il “non”, fin dal principio, integrato nell'essere come condizione preliminare dell'esercizio del pensiero. Pertanto identificazione e negazione sono le operazioni riflesse che emergeranno di necessità da tale sfondo indifferenziato. Ma affinché si generi tale sdoppiamento polare nell'assoluta indistinzione dell'origine è necessario che il principio non sia una passività inerte e meccanica, bensì un campo inesauribile ed ineshausto di interazioni dialettiche. Proprio questo è il divenire che fa da sfondo alla WdL: un movimento incessante dell'essere in se stesso, che è la stessa predisposizione dell'essere a trasformarsi in altro da sé.

Ogni passaggio dall'essere in poi è, in questo senso, un approfondimento del pensiero in se stesso tanto quanto il venire all'essere di forme distinte di realtà. Di conseguenza il non-essere che è intrinseco alla sfera divenire è all'origine della possibilità del “non” come negazione determinata, ovvero come limite, contrarietà e contraddizione. Tale progressività avviene, indubbiamente, *via negationis*, come gli interpreti in chiave ontologico-semantiche non mancano di rilevare, ma il significato che Hegel attribuisce al negativo per determinare le categorie logiche e così avanzare nell'appropriazione del concetto vero non è quello di un operatore di verità. Se così fosse la WdL esibirebbe la differenza di vero e falso, invece di esporre la

sola verità come esposizione dell'essere. In altri termini la WdL è una deduzione ontologica delle categorie precisamente perché non ammette la distinzione fra verità e falsità della logica formale. La riappropriazione del vero passa, piuttosto, attraverso usi distinti della negazione al fine di giustificare la *realtà* dei differenti livelli ontologici<sup>254</sup>. L'avanzamento di grado è possibile perché la pervasività della negazione genera opposizioni fra le determinazioni categoriali, le quali producono, contrariamente a quanto avviene nell'analisi tradizionale dell'enunciato, non uno iato fra senso e riferimento, bensì un'“intersezione” fra linguaggio e pensiero che introduce forme ulteriori di intelligibilità. In questo modo la contrarietà e l'opposizione determinano la retroattività del pensiero su se stesso, così come sull'essere. Quest'ultimo si caratterizza allora come un “sistema a più entrate” non perché ammetta diversi punti di vista, ma perché esclude radicalmente la linearità dello svolgimento. Con le parole di Merleau-Ponty:

*l'Essere, per l'esigenza stessa di ogni prospettiva, e dal punto di vista esclusivo che lo definisce, diviene un sistema a più entrate; esso non può quindi essere contemplato dall'esterno e nel simultaneo, ma deve essere effettivamente percorso; in questa transizione le tappe passate non sono semplicemente passate, come il tratto di strada che ho percorso, ma hanno sollecitato o reclamato le tappe presenti proprio in ciò che esse hanno di nuovo e sconcertante, [...] ciò che significa altresì che ne sono retroattivamente modificate; [...] questo pensiero tutto assoggettato al suo contenuto [...] è la generazione di un rapporto a partire dall'altro [...]; in particolare esso non si formula in enunciati successivi che sarebbero da assumere tali e quali; per esser vero ogni enunciato deve essere riferito, nell'insieme del movimento, alla tappa da cui dipende, e ha il suo senso pieno unicamente se si tien conto non solo di ciò che esso dice espressamente, ma anche del suo posto nel tutto che ne costituisce il contenuto latente [...]*<sup>255</sup>.

Esplicare il contenuto latente di un enunciato non significa illustrare il significato della frase “essere e nulla son lo stesso”, ma soprattutto identificare tale rapporto nella totalità speculativa che istituisce le retroazioni dialettiche delle determinazioni. Il discorso di Merleau-Ponty è, in tal senso,

---

<sup>254</sup> Per contro, si veda C. IBER (1990: 221-237), il quale giustamente distingue la negatività astratta dell'origine dalla predicazione e dalla limitazione metafisica, ma poi la ricollega ad un significato non bene identificato di negazione come relazione a due posti.

<sup>255</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY (1993: 111). Corsivo mio. Singolarmente Merleau-Ponty non ascrive interamente a Hegel l'origine di questa metodologia dialettica, ritenendo piuttosto la filosofia hegeliana, sulla scia di Hyppolite, «un'ambivalenza del teologico e dell'antropologico» (cfr. MERLEAU-PONTY 1993: 114).

analogo a quello della Prefazione della PhG, fornendo un'ulteriore chiave di lettura per la comprensione del collegamento istituito dallo stesso Hegel fra *Sein* e *reines Anschauen*. Nella prima edizione l'inizio della logica si ricollega direttamente al sapere assoluto della PhG, dalla quale la prima ricava la propria giustificazione di scienza pura, quale scienza del concetto che sa stesso e che pertanto non si svolge più dentro la cornice del tempo. Nella seconda edizione della WdL il riferimento alla PhG è scomparso, ma le lezioni di logica e metafisica del 1817 attestano che tale modifica è dettata dall'esigenza di precisare la posizione di pensiero *adeguata* al sapere assoluto e quindi preliminare alla logica stessa. Come nel *Vorbegriff* alla *Logica* dell'*Enciclopedia*, anche nelle lezioni del 1817 Hegel dedica l'introduzione a precisare la funzione della logica in antitesi alla posizione kantiana ed anche a quella scettica. Tuttavia il riferimento alle filosofie del soggetto si ritrova di nuovo all'interno dell'essere non più come antitesi, ma in relazione alla stessa definizione del *Sein*, che è qui identificato con il «reines absolutes Anschauen»<sup>256</sup>. Il puro essere che consente di istituire una connessione da Parmenide a Schelling è Dio come pura intuizione ed Hegel lo ribadisce a più riprese, conservando sempre l'infinito, dal momento che Hegel non la intende, al modo della KrV, come una facoltà pura, che rimane comunque ancorata alla sfera del soggetto, bensì come un atto identico al suo contenuto di pensiero. A tale livello si ha la massima astrazione dalla ricchezza e concretezza dell'Idea, ovvero tutti i rapporti in cui il pensiero si trova implicato in riferimento a se stesso ed al mondo non sono neppure nominabili. In altre parole il *Sein* della logica non è uno dei poli dell'opposizione intellettualistica “essere vs pensiero”, ma l'assoluta negazione reciproca di tali termini. L'essere è un'astrazione cieca; non è l'intuizione-di-qualcosa, ma la totale opacità del pensiero originario. Solo in questo modo l'ordine delle categorie relative alla natura acquista legittimità indipendentemente da quello della soggettività autocosciente. Diversamente il progresso logico rischia di appiattirsi sul movimento evolutivo di un Io fichtiano, invece di rendere trasparente la

---

<sup>256</sup> VLM: 73.

specifica forma di unità che presiede l'intelligibilità dell'essere non soggettivo.

Alla luce di queste osservazioni è possibile rileggere la *Dottrina dell'essere* come un'alternativa deduzione ontologica della categorie, le quali sono organizzate specificamente *a posteriori* in modo da non dipendere dalla produzione dell'intuizione, e tuttavia la reciprocità fra opposte determinazioni riattiva un'essenza che è a fondamento delle categorie più immediate. A priori e a posteriori sono, dunque, metodologie che non possono valere assolutamente nella WdL, essendo quest'ultima, nella sua immediata origine, una genesi passiva delle pure essenzialità per la pensabilità della natura.

#### § 4.2 «Dal concetto alla parola»

Come si è visto nel precedente paragrafo il linguaggio svolge un'importante funzione nel generare le prime categorie. La reciprocità di essere e nulla si basa, infatti, in gran parte dall'uso linguistico di tali termini. Ho sostenuto, tuttavia, che la genesi del divenire non dipende dall'analisi degli enunciati che stabiliscono l'identità di essere e nulla, ma ho invece argomentato a favore di un'intersezione fra linguaggio e pensiero. Quest'intersezione renderebbe possibile la deduzione del divenire come un'attualizzazione del pensiero a partire dalla sua radicale indeterminatezza. Occorre, a questo punto, approfondire brevemente tale dinamica per spiegare limiti e validità del linguaggio all'interno della logica. Si tratta di spiegare fino a che punto ed in quale senso si può dire che il linguaggio sia coinvolto nella produzione di nuove categorie.

Questo problema riguarda da vicino la questione del *significato*, di cui lo JSE III costituisce un importante precedente. Come si è visto nel secondo capitolo l'attività teoretica dello spirito soggettivo culmina, all'interno della

*Realphilosophie*, nel linguaggio, che è la manifestazione inconscia dell'unità di essere e pensiero. Il significato si caratterizza nello JSE III come un'essenza di tipo non intuitivo, in quanto non dipende dal riferimento all'oggetto, ma è risultato dell'interazione dell'Io con il mondo. In conseguenza di ciò il nome è l'essere dell'Io, vale a dire che l'unità trascendentale di essere e pensiero si esprime nel linguaggio come universalità oggettiva, suscettibile di essere articolata in ulteriori e diverse essenzialità tanto a livello fenomenologico quanto logicamente.

In realtà né la PhG, né la WdL affrontano esplicitamente l'interazione di linguaggio e pensiero, che diventerà invece oggetto esclusivo della psicologia nell'*Enciclopedia*. Naturalmente sia la PhG che la WdL contengono, soprattutto nelle rispettive prefazioni (nel caso della WdL, nella prefazione alla seconda edizione) importanti riferimenti al linguaggio come *medio* essenziale del pensiero<sup>257</sup>. Tuttavia si tratta di indicazioni di metodo e non di esposizioni metodologiche vere e proprie. Sono dichiarazioni che ribadiscono l'impossibilità di estrapolare il linguaggio dal pensiero, e quindi negano la riduzione delle essenze a risultato dell'analisi del giudizio. Sembrerebbe, allora, che la PhG e la WdL non tematizzino il linguaggio in quanto questo sia già sempre coinvolto nell'attività dialettica di pensiero. Ma di che tipo di coinvolgimento si tratta? La PhG conteneva di per sé un'acquisizione fondamentale: il superamento dell'opposizione fra ricettività e spontaneità nel processo di attualizzazione dell'in sé in essere per sé. Le figure fenomenologiche consentivano di distinguere in sé e per sé come lati opposti e di integrarli reciprocamente. Già a proposito della dialettica servo-padrone si notava la singolare analogia fra la cosalità cui è ridotto il servo, a seguito della coercizione esercitata dal padrone, e quella dell'Io nel nome ad opera della memoria. Si può dire, allora, in base all'esame previamente condotto sulla PhG, che quest'ultima adoperi la *Gestalt* del servo-padrone come esemplificazione dell'interazione di pensiero e linguaggio, così procurando un

---

<sup>257</sup> Mi riferisco ai famosi passaggi della Prefazione alla PhG che trattano della proposizione speculativa e a quelli della Prefazione alla seconda edizione della WdL che dichiarano che le forme del pensiero sono deposte e consegnate nel linguaggio ordinario.

modello alternativo al paradigma kantiano della causalità esercitata dall'intelletto sulla sensibilità.

Invece nella WdL non si lavora su *Gestalten*, ma con categorie o essenze, le quali consistono, parimenti, in un movimento spontaneo di attualizzazione del significato in esse latente. Questa latenza di significato non è, però, da confondere con un contenuto storico o sociale, ma è invece la latenza del sapere assoluto che ha fatto astrazione da se stesso ed è, pertanto, immediatamente privo di un significato determinato. Poiché all'inizio della WdL non si dà nessun presupposto, l'immediata astrazione del sapere da sé fa sì che l'origine consista nel linguaggio, o meglio, nelle sole parole slegate fra loro, ovvero in un anacoluto. Le parole prive di senso sono ciò cui il sapere assoluto si riduce una volta che sia fatta totale astrazione dalla realtà concreta<sup>258</sup>. Ciò conferma che linguaggio e pensiero non sono assolutamente separabili e che l'elaborazione del significato procede di pari passo con il movimento del pensiero nel linguaggio. Sotto questo punto di vista il linguaggio non è la materia su cui il pensiero riflette per elaborare se stesso, poiché la genesi di ogni nuova categoria è anche linguisticamente la riattivazione di un senso capace di determinare la vaghezza dell'origine.

Questo significa che le categorie si portano dietro il loro immediato senso linguistico (ad es., nel caso dell'essere, la negazione del non essere), così come quello che si è venuto stratificando su di esse nel corso della tradizione metafisica e scientifica, ma tale contenuto è integrato nella logica solo nella misura in cui contribuisce a determinare in modo più specifico l'unità speculativa che costituisce lo sfondo indeterminato della WdL. Ogni contraccolpo o annullamento reciproco delle categorie (destinato, nel corso della WdL, a tradursi in forme sempre più distinte ed articolate, dal limite all'opposizione fino alla contraddizione) è il modo in cui *lo speculativo si attualizza*, reagendo ad una data determinazione (*Bestimmung*) linguistica per

<sup>258</sup> Si veda in proposito anche A. NUZZO (2012: 54), secondo la quale all'inizio della logica le pure forme della verità, prodotte dal sapere assoluto della PhG, sarebbero ridotte ad ombre prive di contenuto intuitivo e di collocazione spazio-temporale. Tali ombre sarebbero analoghe a quelle del mito platonico della caverna, in quanto richiedono di essere rielaborate nel processo logico.

riattivare un significato più adeguato a se stesso. In altri termini vale del rapporto linguaggio-pensiero quanto osservato a proposito della nozione di corrispondenza fra essere e pensiero, ovvero che in nessun caso si ha a che fare con una dualità di domini, bensì sempre e soltanto con un processo di auto-organizzazione e di adeguamento del pensiero in se stesso rispetto a sé. Nella WdL il pensiero reagisce su stesso attraverso le sue *Bestimmungen* linguistiche, così da auto-determinarsi categorialmente. Come Hegel suggerisce nel §40 delle VLM, nella vita ordinaria si procede dalla parola verso il concetto, invece nella logica occorre invertire il processo e muoversi dal concetto alla parola<sup>259</sup>. Nella vita ordinaria il linguaggio è il veicolo del pensiero ed i concetti rappresentano la struttura adamantina nascosta dalla forme abituali di espressione. Per portare alla luce i concetti occorre *lasciar emergere* le forme categoriali dal pensiero stesso, lasciando che esso reagisca spontaneamente con il linguaggio, senza esercitare nessun tipo di controllo su di esso. Di conseguenza, mentre il pensiero ordinario si muove costantemente nel linguaggio ed in esso soltanto guadagna consapevolezza, il pensare filosofico fa un processo inverso, cercando di rendere determinate e note le strutture del pensiero nella parola e nel discorso. Ciò significa che la WdL non può essere solo un sistema di parole, al modo proposto, ad es., da McCumber, secondo il quale:

the Hegelian concept is, I will argue, a totality of words, not of “grounds of cognition”. In constructing his Concept and the whole System, Hegel will further develop the systematic pull that clarity and distinctness had in Leibniz, while retaining the linguistic emphasis of Locke. Because of this, Hegel's philosophy presents a global change in the object of philosophy: as the moderns had replaced the order of things with the order of ideas, so Hegel will replace the order of ideas with an order of words. To the concept of such order he will add his own great original contribution, that of narrative development, so that the Concept, like everything “true” in his sense, is not something existing in a static sense to be inspected but develops itself dynamically, as the systematizing of a company of words which themselves, as utterances sounding in time, are radically dynamic<sup>260</sup>.

Le difficoltà dell'interpretazione di McCumber sono dovute, da un lato, alla

<sup>259</sup> VLM: 82: «Man fängt gewöhnlich mit dem Wort an, und sucht dann der Begriff zu erkennen. Wir gehen aber hier zuerst vom Begriff aus, und suchen dann die Bezeichnung der Menschen für den Begriff».

<sup>260</sup> Cfr. J. McCUMBER (1993: 111).

drastica eliminazione della componente teoretica o cognitiva nel progresso delle categorie; dall'altro, all'enfasi assegnata al suono delle parole come totalità fonetiche. Se, infatti, la WdL non è basata su un dinamismo che è *anche* teoretico (implicante, quindi, la transizione dall'intelletto alla ragione), quale sarebbe il principio dello sviluppo del concetto come totalità? Se si assume il sistema come analogo alla narrazione, allora viene meno il senso della WdL come organizzazione secondo un principio e non si comprenderebbe perché Hegel, a cominciare dalla PhG, insista costantemente sullo sviluppo del Sè come totalità del concetto che è in relazione con se stesso. In altri termini, se è vero, come rileva McCumber, che la giustificazione della logica in chiave teoretica da sola è generica ed insufficiente<sup>261</sup>, nondimeno la riduzione della sistematicità alla narrazione non fornisce un principio adeguato per interpretare lo sviluppo concettuale. D'altra parte l'importanza che McCumber assegna all'elemento fonetico delle parole tende a ridurre le categorie ad «utterances», proferimenti verbali, come se nella logica il pensiero potesse relazionarsi con la sua manifestazione fonetica, che è invece di natura prettamente psicologica. In breve la comprensione del linguaggio come interfaccia strutturale ed inseparabile del pensiero è fondamentale per un'interpretazione della WdL come processo di sviluppo ed auto-organizzazione del pensiero.

Questo giustifica peraltro perché, nella *Dottrina dell'essere*, Hegel faccia di frequente riferimento alla limitatezza espressiva della lingua. Si tratta di un problema che riguarda soprattutto gli stadi iniziali della logica, quando occorre portare il pensiero astratto, vuoto di contenuto, alla parola, la quale è di per sé un prodotto dell'immaginazione, estremamente concreto. Di conseguenza il linguaggio rappresenta nella logica un interfaccia insidioso, poiché al significato della parola il pensiero soggettivo ricollega allusioni, usi e riferimenti alla vita ordinaria che contrastano con la trasparenza obiettiva del pensiero puro. Il linguaggio non può costituire il filo conduttore della logica, ma, allo stesso tempo, il pensiero interagisce costantemente con la lingua per

---

<sup>261</sup> Si veda la critica di McCumber a Bubner in J. McCUMBER (1993: 136).

determinarsi. Significativamente Hegel descrive tale interazione dialettica come il movimento di sparizione della proposizione in se stessa, come si può ricavare dalle note esplicative che accompagnano la deduzione del divenire:

In quanto ora la proposizione: *Essere e nulla è lo stesso*, esprime l'identità di queste determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, cotesta proposizione si contraddice in se stessa e si risolve. Se ora teniamo fermo questo, vediamo che è posta qui una proposizione, la quale, considerata più in particolare, ha il **movimento di sparire per se stessa**. Accade quindi in codesta proposizione stessa quello che ha da costituire il suo contenuto proprio, vale a dire il *divenire*.

La proposizione *contiene* dunque il risultato, è *in se stessa* (*an sich selbst*) il risultato. Ma la circostanza, su cui occorre qui attirare l'attenzione, è il difetto, che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna (*äußere Reflexion*), quella che ve lo riconosce<sup>262</sup>.

La proposizione che afferma l'identità di due determinazioni opposte si annulla nella contraddizione che ne deriva. La contraddizione rappresenta la categoria *an sich*, che la proposizione contiene (*enthält*), ma non esprime (*ausdrückt*). La contraddizione è il modo in cui sorge una nuova categoria, in questo caso quella del divenire, tuttavia, affinché questa venga esplicitata, occorre una riflessione esterna che ponga la nuova determinazione. Occorre qui non lasciarsi deviare dal fatto che Hegel chiami in causa, per la prima volta nella spiegazione dello sviluppo logico, la riflessione esterna, poiché non si tratta della riflessione quale operazione di determinazione logica, come quella attiva nell'essenza. Affinché la riflessione intervenga in modo costitutivo nella generazione delle categorie (come risulta nella *Dottrina dell'essenza*), occorrono dei *relata* determinati in se stessi, mentre essere e nulla sono del tutto indeterminati. Per questo motivo nella *Dottrina dell'essere* la riflessione non ha tanto una valenza strutturale, quanto invece didascalica. Poiché le categorie dell'essere sono essenzialità oggettive, prive del riferimento ad un principio oggettivo, la riflessione esterna rappresenta nella *Dottrina dell'essere* la sfera del "per sé" rispetto al quale le categorie ontologiche sono poste con una *denominazione* specifica. Del resto la riflessione presupporrebbe un sostrato di riferimento rispetto al quale operare una distinzione. Invece la stessa capacità

---

<sup>262</sup> WdL: 93 ; trad. it.: 80. Grassetto mio.

di distinguere e di fare comparazioni è un'attività da dedurre e dimostrare nella continuità del processo logico, quale sua specifica mediazione interna. In proposito Hegel stesso, nell'introdurre la trattazione del *Dasein*, ricorda che c'è differenza fra il porre le determinatezze nel concetto e il porle nella riflessione:

Bisogna sempre distinguere l'una cosa dall'altra. Soltanto quello che in un concetto è *posto* appartiene alla considerazione e allo sviluppo di esso, al suo contenuto. La determinatezza invece non ancora *posta* nel concetto stesso appartiene alla nostra riflessione, e ciò sia che riguardi la natura del concetto stesso, sia che consista in una comparazione estrinseca. (...)Che l'intero, l'unità dell'essere e del nulla, sia nella *determinatezza unilaterale* dell'essere, è una riflessione estrinseca; invece nella negazione, nel qualcosa ed altro etc., essa verrà ad essere come *posta*<sup>263</sup>.

L'annotazione non è del tutto perspicua, poiché, ad una prima lettura, insinua il sospetto che, non essendo ancora soddisfatte le condizioni del *Begriff*, lo sviluppo del *Dasein* sia rimesso ad una riflessione esterna. Ma è davvero così? Il passo citato spiega che, prima dell'instaurarsi del concetto, tutte le determinazioni e le categorie dedotte sono astratte dalla totalità originaria e sviluppate senza riferimento ad un'unità. Si tratta della condizione per identificare le categorie come forme della natura, la quale non dipende da una soggettività pensante, ma è comunque destinata a mutarsi e a trasformarsi nel principio della soggettività. In che modo, però, tali forme possono essere sviluppate e reintegrate nel concetto, se fin dal principio esse fanno assolutamente a meno di qualsivoglia regola o principio?

La differenza profilata da Hegel fra il porre le categorie nel concetto ed il porle nella riflessione estrinseca sta ad indicare che, nel primo caso, la natura è completamente fluidificata nelle categorie di pensiero che la rendono accessibile. Significa che l'orizzonte dell'in sé, in apparenza estraneo al sapere, è reso omogeneo al concetto per mezzo delle determinazioni logiche e della negazione. Nel secondo caso, invece, si ha a che fare con la spiegazione e giustificazione delle determinazioni secondo un punto di vista esterno e non intrinseco allo svolgimento categoriale. Considerate al di fuori della dinamica

---

<sup>263</sup> WdL: 117; trad. it.: 104.

logico-deduttiva della negazione e delle *Denkbestimmungen*, le categorie appartengono quindi alla riflessione soggettiva. Ma, al fine di essere integrate nella continuità del concetto, occorre che le categorie non siano solo giustificate e rese comprensibili per il pensiero soggettivo, bensì sviluppate in quanto omogenee alla totalità concettuale che per mezzo di esse prende forma. Di conseguenza il filo rosso della deduzione delle categorie non è una riflessione esterna al movimento di pensiero, come se fosse possibile isolare un'operazione rispetto ad un sostrato fisso e suscettibile di determinazione, ma è questo stesso movimento di pensiero ad articolarsi in se stesso in modo dinamico per mezzo della negazione. Pertanto nella *Dottrina dell'essere* la riflessione esterna *nomina, ma non determina* le categorie prodotte dall'interazione del pensiero con il linguaggio<sup>264</sup>.

In realtà è lo stesso Hegel a precisare che *l'unità di essere e nulla* è una dichiarazione impropria, poiché l'unità, così come l'identità, è una determinazione riflessiva. In luogo dell'unità occorre, dunque, parlare di inquietudine (*Unruhe*) di incompatibili, ovvero di movimento<sup>265</sup>. Ciò significa che la differenza di essere e nulla è «ineffabile» (*unsagbar*)<sup>266</sup>, perché, se l'essere e il nulla avessero una qualche determinatezza in base alla quale distinguersi l'uno dall'altro, sarebbero un essere e un nulla determinati. Al

<sup>264</sup> Una diversa posizione è quella di A. NUZZO (2011: 131), secondo la quale il ricorso di Hegel alla riflessione esterna nella *Dottrina dell'essere* avrebbe una portata strutturale e non accessoria: «Hegel's suggestion indicates that our reflection is always and already immanent in the presentation of the process and operative in different moments as reflection on what is not “yet” posited- hence, that is not really our reflection, but is rather, as becomes clear at the end of the Logic, the very consciousness of method». Una tesi analoga è stata sostenuta da A. ARNDT (2000), secondo il quale la riflessione verrebbe tematizzata già a livello dell'essere come unità di riflessione immanente ed esterna, dalla quale procederebbe gradualmente la *Steigerung* della riflessione soggettiva. Sulla questione si veda anche: A. SCHUBERT (1985), secondo il quale l'unità di essere e nulla sarebbe un processo fondativo di una riflessione retroattiva. In tali argomenti risuona la distinzione di Jaeschke fra riflessione immanente e soggettiva, perciò questi interpreti si concentrano sull'immanenza della riflessione e la valorizzano come tale nella *Dottrina dell'essere*. In tal modo, però, si trascura di considerare (a) che la riflessione, sia soggettiva che immanente, implica una bilateralità determinata fra essere e apparenza che non è paradigma dell'essere, ma dell'essenza; (b) che Hegel stesso nella seconda edizione dell'opera ha cura di modificare le categorie dell'essere (particolarmente quelle del Qualcosa e dell'Altro) allo scopo di ridimensionare lo sdoppiamento riflessivo in esse implicato.

<sup>265</sup> WdL: 94 ; trad. it.: 81.

<sup>266</sup> WdL: 95 ; trad. it.: 81.

contrario, entrambi sono assolutamente indeterminati e la loro differenza può essere solo ritrovata «in un terzo». Quest'ultimo è ciò in cui essere e nulla hanno la loro sussistenza (*das Bestehen*), ovvero il divenire. Esso si giustifica esclusivamente come la condizione dell'inseparabilità di essere e nulla, e viene introdotto come categoria solo in quanto esprime l'intelligibilità del reciproco sparire di essere e nulla. Pertanto il divenire non è assolutamente un sostrato, bensì un processo di pensiero attivato dallo sforzo di articolare e nominare l'unità di essere e nulla. Alla luce di queste considerazioni il problema dell'inizio della logica non riguarda lo sforzo della riflessione di determinare l'essere, come scrive Wieland, bensì, più profondamente, l'ineffabilità dell'origine. Questa costituisce, sì, una sfida per il pensiero, ma non è condotta da un'operazione esterna, poiché coincide con l'emersione delle categorie nel linguaggio e non con la scomposizione del secondo nelle prime.

#### § 4.3. *Dispersione e limite: la logica della qualità*

L'inizio della WdL affronta il tema dell'universalità del pensiero speculativo, il quale, come essere, è all'origine della stessa possibilità di pensarsi, e quindi costituirsi, come *oggettivo*. Lo scopo è quello di rovesciare radicalmente l'impostazione logica kantiana e fichtiana: contro l'idea per cui la struttura della coscienza precede e fonda la struttura oggettiva del reale, Hegel mostra che è possibile una *Darstellung* delle *Denkbestimmungen* senza nessun riferimento ad un soggetto riflettente, né particolare né assoluto, poiché il movimento oggettivo delle categorie è lo stesso del pensiero puro nella sua assoluta spontaneità. La logica oggettiva esibisce infatti i significati che articolano la comprensione della natura intesa come pensiero inconscio, privo di relazione ad una soggettività. Per questo motivo si può notare che le determinazioni elaborate nella *Dottrina dell'essere* riproducono quel pensiero

«disperso in se stesso, che non ha nessun rapporto con l'identità del soggetto»<sup>267</sup>, che per Kant identificava la coscienza empirica delle rappresentazioni in opposizione all'unità del molteplice procurata dall'io-penso nell'intuizione. Rispetto a Kant ed alla critica da questi mossa alla coscienza empirica, sembra in realtà che la WdL ripercorra lo svolgimento dispersivo ed inquieto delle rappresentazioni che non sono collegate all'identità dell'io-penso, al fine di mostrare che l'unità non si impone sul molteplice disperso, ma è invece il risultato dell'attualizzazione immediata e spontanea del pensiero privo di auto-riferimento. In luogo della “dispersione” kantiana, si ha nella *Dottrina dell'essere* il prevalere della “negatività”, mentre l'assenza di riferimento al soggetto equivale nella WdL al “riferimento ad altro” o “alterità”. Quest'ultima è originariamente inseparabile dall'essere proprio perché in principio non c'è nulla di stabile o di determinato:

Il nulla vien pensato, è oggetto di rappresentazione; del nulla si parla; dunque è. Il nulla ha il suo essere nel pensare, nel rappresentare, nel parlare etc. Questo essere vien però anche distinto dal nulla. Quindi si dice che il nulla è bensì nel pensiero, nella rappresentazione, ma che non per questo esso è, giacché l'essere non conviene al nulla come tale, ma soltanto il pensiero o la rappresentazione son questo essere. Nonostante codesta distinzione non si può però negare che il nulla sia *in relazione* (*Beziehung*) con un essere. Ora nella relazione, benché contenga anche la differenza (*Unterschied*), è data un'unità coll'essere. **In qualunque modo venga enunciato o mostrato, il nulla si mostra collegato, o se si vuole, si mostra in contatto con un essere, inseparabile da un essere, e ciò appunto in un essere determinato**<sup>268</sup>.

L'inseparabilità di essere e nulla nel divenire è un'unità dell'identico e del non-identico. Formalmente questa relazione mostra i caratteri propri della dimensione speculativa: si tratta, infatti, di un'unità di diversi che contiene la loro differenza, ed Hegel la illustra analizzando la funzione di essere e nulla nel pensare. Il modo in cui l'unità di essere e nulla si esprime nel discorso è, infatti, sempre una determinazione positiva. A questo livello la *Beziehung* di

---

<sup>267</sup> Cfr. KrV: B 133; trad. it.: 243. «Difatti, questa continua identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile soltanto mediante la coscienza di questa sintesi. E questo perché la coscienza empirica che accompagna diverse rappresentazioni è dispersa in se stessa e non ha un rapporto con l'unità del soggetto».

<sup>268</sup> WdL: 107; trad. it.: 93. Grassetto mio.

essere e nulla rappresenta la prima forma di relazione che sorge dall'indeterminazione iniziale, il che esprime l'originaria forma intenzionale del pensiero. Il pensiero è, infatti, sempre pensiero *di qualcosa* e l'essere determinato non fa che esprimere tale inalienabile condizione. Sotto questo punto di vista si può dire che le categorie dell'essere siano le forme mediante le quali l'ontologia è risolta nel pensiero disperso e privo di riferimento al soggetto. Avendo dimostrato che il *Dasein* consiste nell'instabile e negativa unità dell'essere e del nulla, si tratta di determinare questa stessa unità dando un nome alla configurazione che essa incarna. In tal caso la sola relazione possibile fra i termini è quella della reciproca limitazione. Nella misura in cui l'essere determinato si distingue in generale da tutti gli altri possibili enti, esso è «riferimento a sé per ciò ch'esso pone limiti ad ogni altro. Ma questi limiti (*Grenze*) son con ciò anche limiti dell'individuo stesso, riferimenti suoi ad altro»<sup>269</sup>.

I limiti in questione non sono caratteristiche definite in relazione all'identità di ciascun ente, poiché l'individuo rappresenta qui la semplice proprietà di qualcosa in generale, pertanto la relazione logica esibita dal *Dasein* è qualitativa. Non è un caso che a questo livello Hegel si riferisca alla sostanza di Spinoza, in quanto il discorso hegeliano del *Dasein* è analogo al ragionamento spinoziano intorno agli attributi della sostanza, ma con una significativa differenza: il *Dasein* non è un attributo ontologico, ma *la forma del pensiero in quanto particolare*. All'inizio della *WdL* il pensiero non ha sviluppato nessuna determinazione o distinzione interna, ma è esso stesso immediatamente proprietà, particolarità in generale. Pertanto, l'individuo che risulta dalla *Dottrina dell'essere* non esaurisce tutti i possibili modi di esprimere l'individualità, ma solo il più immediato. A conferma di ciò Hegel scrive: «L'individuo è certamente *più* che ciò ch'è limitato da ogni sua parte; ma questo *più* appartiene a un'altra sfera del concetto. Nella metafisica dell'essere l'individuo non è se non un che di determinato»<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> *WdL*: 121; trad. it.: 108.

<sup>270</sup> *Ibidem*

D'altra parte, la rilevanza dell'essere non è solo quella di prima ed immediata forma di determinazione dell'individuo: attraverso l'analisi di questa ontologia si mostra, soprattutto, che la forma più semplice di relazione consiste nella *giustapposizione* (*Nebeneinandersein*). L'ineffabile eterogeneità dell'inizio è così divenuta una struttura determinata qualitativamente, la cui principale caratteristica è «l'inquietudine», ovvero l'assenza di stabilità del riferimento. Ogni ente è suscettibile di entrare in relazione con ogni altro senza nessun criterio che ne stabilisca i rispetti e senza nessuna necessità che limiti lo spettro degli enti con cui entrare in relazione. In tal senso il rapporto dell'*Etwas* e dell'*Andere*<sup>271</sup> è paradigmatico: i due termini sono, infatti, reciprocamente indifferenti e non mutano l'uno rispetto all'altro, poiché si conservano nella loro unità con sé. Per tramite del pronome dimostrativo è possibile discernere l'un termine dall'altro, ma in questo modo essi non ricevono nessuna specifica caratterizzazione, poiché l'indicale dipende da un'individuazione di tipo ostensivo:

A fissar la differenza e quel qualcosa che si deve prendere come affermativo, serve il *questo*. Ma *questo* enuncia appunto che un tal distinguere e porre in rilievo l'un qualcosa è un designare soggettivo, che cade fuori del qualcosa stesso. (...)Quando si dice: *Questo*, si crede di esprimere qualcosa di perfettamente determinato; si dimentica che il linguaggio, come opera dell'intelletto, enuncia soltanto l'universale, eccetto che nel nome di un oggetto singolo<sup>272</sup>.

Si è spesso discusso sull'analogia di questo passo con l'esordio della *Fenomenologia* e sul carattere deittico dei pronomi dimostrativi<sup>273</sup>, tuttavia il

<sup>271</sup> Singolarmente, il capitolo «*Daseyn als solches*» è fortemente modificato nelle due edizioni della *WdL*: come nota Düsing (1979), nell'ultima versione (1832) la successione delle categorie è differenziata; l'*Etwas* è introdotto prima e le sue determinazioni, *das-Seyn-für-Anderes* e *das Ansichseyn*, diventano funzioni interpretative dell'essere dell'*Etwas* già sviluppato, invece di pervenirvi a partire dal divenire del puro *Sein*, come appare nella prima edizione (1812/1813). Tali modifiche attestano la difficoltà, da parte di Hegel, di elaborare, a livello dell'indeterminato, una dinamica interna di sviluppo che non si confondesse con la riflessività dell'essenza, ma che, al tempo stesso, non desse luogo ad una forte discontinuità fra *Sein* e *Wesen* medesimi. Nello specifico, nella versione definitiva, la dialettica fra «qualcosa» ed «altro» è collocata in modo che a risaltare sia la *correlatività* (piuttosto che la logica di opposizione e riflessione in sé) di tali astrazioni, ovvero la loro *universalità estrinseca*, la quale procede di pari passo con il linguaggio che le *nomina*.

<sup>272</sup> *WdL*: 126; trad. it.: 113.

<sup>273</sup> Cfr., ad esempio, A. KOCH (2002). Per una diversa interpretazione cfr. A. FERRARIN (2001: 285-6); K. BRINKMANN (2011: 105-6).

problema presentato dal *questo* non riguarda tanto l'indessicalità semantica del pronome, quanto la *carenza di senso* del termine individuale, definito di seguito *sinnlos*. La determinazione qualitativa non è dotata di un contenuto autonomo, ma è possibile solo mediante un'indicazione esterna, la quale non è oggetto della WdL, poiché contravviene al requisito della purezza ed indipendenza della logica da condizioni soggettive. In questione, perciò, non è se a questo livello Hegel intenda fornire un'analisi logica della funzione del pronome, ma la mancanza di mediazione interna al rapporto qualitativo.

A tal proposito si nota che, benché il qualcosa e l'altro siano semplici nomi individuali, essi conservano un riferimento distinto in base alla *reciprocità* della loro correlazione, perciò «la loro verità è la loro relazione»<sup>274</sup>. Nella misura in cui l'*Etwas* e l'*Andere* nominano momenti diversi, ma correlativamente dipendenti, essi individuano stati differenti ed individuali, i quali si costituiscono attraverso la giustapposizione del loro essere-altro. L'essere non consiste più nell'unità indeterminata di *Sein* e *Nichts*, ma nella più stabile differenza dell'essere individuato in un certo modo da un altro essere individuato. Esso diventa «il riferirsi a sé solo come non essere dell'essere altro (come essere determinato riflesso in sé)»<sup>275</sup>. Significa che la determinazione dell'ente dipende dalla sua limitazione (*Grenze*) da ogni altro essere, senza che sia possibile precisare una gerarchia o qualsivoglia distinzione dei termini coinvolti. A questo livello l'individuo non può essere definito come una totalità articolata, ma solo al pari di un qualcosa in generale, che non si arricchisce di contenuto attraverso una determinazione aggiuntiva, perché ogni forma di determinazione gli sta semplicemente accanto, quale alterità esteriore ed irrelata.

Da ciò consegue che la limitazione fra i termini coincide con l'apposizione di una negazione ad un termine individuale, quindi la natura del pensiero nella forma della qualità è quella del limite come semplice negazione<sup>276</sup>. Si tratta del pensiero come assenza di criteri di determinazione e di distinzione,

---

<sup>274</sup> WdL: 128; trad. it.: 115.

<sup>275</sup> WdL: 128; trad. it.: 115.

<sup>276</sup> Sulla figura del limite si veda: L. ILLETTERATI (1996: 36-49; 2009).

che continua nel suo altro per approssimazione, ovvero del pensiero che è all'origine della forma dello spazio. L'inquietudine del qualcosa non è altro che «la contraddizione che lo spinge oltre se stesso. Così il punto è questa sua propria dialettica consistente nel farsi linea; la linea, la dialettica di farsi superficie; la superficie, quella di farsi spazio totale»<sup>277</sup>. Hegel dichiara che l'applicazione di queste dinamiche appartiene alla considerazione dello spazio e può stupire che la qualità, invece della quantità, contenga la prefigurazione logica dello spazio.

Nella *Filosofia della natura* lo spazio è definito, infatti, pura quantità e la natura stessa inizia con il quantitativo e non con il qualitativo, in quanto la natura, a differenza dell'idea, non può fare astrazione da se stessa, perciò essa si presenta fin dall'inizio come exteriorità immediata<sup>278</sup>. Sotto questo punto di vista la quantità tematizzata nella natura e la qualità come categoria logica sono affini, poiché entrambe si basano su una continuità astratta, priva di differenza determinata, articolata unicamente come giustapposizione. Tuttavia nella WdL l'anticipazione dello spazio non è finalizzata a dedurre le dimensioni in cui esso si articola, come fa la scienza della natura; al contrario, la logica espone le condizioni per intendere lo spazio nella sua purezza. Se, infatti, lo spazio è la forma pura della sensibilità e, come tale, una continuità esteriore, allora i movimenti che lo definiscono (come quelli del punto, della linea e della superficie) dipendono da uno stesso principio logico: «l'identità intellettuale che dà regolarità alle figure e fonda i rapporti»<sup>279</sup>. Le figurazioni dello spazio sono «limitazioni qualitative di un'astrazione spaziale»<sup>280</sup>, ovvero si fondano su quella giustapposizione di qualcosa ed altro analizzate nella WdL. La logica inverte allora la successione delle categorie della natura precisamente perché rende ragione del carattere qualitativo delle costruzioni della geometria.

Ma ciò determina un'ulteriore, importante conseguenza: nella misura in

---

<sup>277</sup> WdL: 138; trad. it.: 127.

<sup>278</sup> Enz. C, § 254.

<sup>279</sup> Enz. C, § 256, Zusatz, trad. it.: 232.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

cui la logica espone il movimento qualitativo presupposto dalle dimensioni dello spazio, sparisce la nozione kantiana di “costruzione” assegnata all'intuizione nella geometria. Hegel critica la concezione kantiana della geometria come disciplina sintetica a priori, dichiarando, a proposito della definizione di linea retta come il più corto cammino fra due punti, che «il mio concetto della direzione rettilinea non contiene nulla concernente la grandezza, ma soltanto una qualità»<sup>281</sup>. A guardar bene, però, la giustificazione kantiana del carattere sintetico a priori della linea retta si basa su un altro tipo di metodo:

Così, la semplice forma dell'intuizione sensibile esterna, e cioè lo spazio, non costituisce ancora una conoscenza, ma fornisce soltanto il molteplice dell'intuizione a priori, in vista di una possibile conoscenza. Per poter conoscere, invece, qualcosa nello spazio – una linea per esempio-, io la devo *tracciare*, e così devo realizzare, sinteticamente, una determinata congiunzione del molteplice dato, di modo che l'unità di questa operazione sia al tempo stesso l'unità della coscienza (nel concetto della linea), e finalmente sia conosciuto un oggetto (uno spazio determinato)<sup>282</sup>.

La tesi di Kant è che l'unità dell'appercezione sia inseparabile dalla conoscenza dell'oggetto: solo in quanto il molteplice viene unificato in una coscienza esso diventa un oggetto possibile d'esperienza. Contrariamente a quanto avviene nell'*Estetica trascendentale*, dove spazio e tempo sono considerate come pure forme vuote, nel paragrafo 17 dell'*Analitica*, da cui questo passo è tratto, viene spiegato che l'unità appercettiva è un *movimento* che connette le intuizioni e così produce la rappresentazione di una limitazione dello spazio, ovvero la linea. Se nella rappresentazione della linea l'unità dell'appercezione coincide con l'attività di tracciare la continuità dei punti nella totalità dello spazio puro, allora l'intelletto conosce in quanto la sensibilità viene affetta dall'operazione schematica dell'immaginazione, la quale produce la figura della linea sullo sfondo dello spazio-tempo. Al tempo stesso, però, la generazione di una rappresentazione geometrica nello spazio-tempo mediante la progressiva unificazione delle sue componenti sta ad

---

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> KrV B 138, trad. it.: 249.

indicare che le costruzioni geometriche sono a priori precisamente perché fanno a meno della concretezza empirica dell'immagine. Gli schemi della geometria sono procurati dalla sola attività dell'immaginazione trascendentale, dove le immagini coincidono con la rappresentazione del metodo di costruzione. Di conseguenza c'è differenza fra schemi geometrici e schemi empirici (ad es., il cane), poiché solo i primi esibiscono l'unità del concetto nell'intuizione<sup>283</sup>. Nello specifico, secondo quanto è stato fatto notare da Ferrarin, la categoria di quantità svolge un ruolo fondamentale in relazione agli schemi della geometria a differenza di quanto avviene nel caso degli schemi empirici. In questi ultimi si dà una separazione fra la forma quantitativa e la materia fenomenica (ad es., fra il contorno dell'immagine del cane ed il riempimento della stessa immagine con le caratteristiche del tipo incontrato nell'esperienza); invece gli oggetti della geometria e dell'aritmetica godono di uno statuto ideale che non richiede l'adattamento della forma alla materia, in quanto il contenuto della geometria è dato dalla limitazione quantitativa dello spazio-tempo.

Alla luce di ciò si comprende in quale senso Hegel rovesci Kant quando dichiara che il concetto «non esiste già nell'intuizione»<sup>284</sup>, opponendosi esplicitamente alla nozione kantiana di esibizione del concetto nell'intuizione. Secondo Hegel l'intuizione della linea retta si riduce alla semplicità della direzione e la definizione del più corto cammino fra i due punti è procurata dalla giustapposizione, ossia da un movimento qualitativo che non produce nessuna alterazione significativa dello spazio.

In tal modo l'intuizione preserva la sua alterità dal concetto senza essere coinvolta in attività «ibride», come l'immaginazione produttiva, perché la dimensione propria dell'intuizione è la continuità astratta e priva di centro. Non a caso, nella psicologia, Hegel identifica sia la sensazione che l'intuizione con «l'agitarsi ottuso in sé» dello spirito, «senza svolgimento», «in cui sta come se fosse materiale e in cui ha tutta la materia del suo sapere»<sup>285</sup>. Anche a

---

<sup>283</sup> Si veda in proposito: A. FERRARIN (1995b).

<sup>284</sup> Enz. C, § 256, Zusatz, trad. it.: 232.

<sup>285</sup> Enz. C, § 400; § 446, trad. it.: 390; 436.

livello dello spirito soggettivo l'intuizione non è mai una attività produttiva del soggetto trascendentale, ma un esser tutt'uno del soggetto d'esperienza con la cosa stessa, un essere determinato colto nella sua immediatezza, al pari della sensazione. Rispetto alla filosofia dello spirito soggettivo ed alla filosofia della natura la logica offre un punto di vista scientifico per comprendere la ragione dell'ottusità dei sensi e della continuità dello spazio geometrico. La giustificazione logica non è trascendentale, perché non rimanda alla struttura cognitiva dell'a-priori, piuttosto è evidente che Hegel fa qualcosa di nuovo.

Le figurazioni geometriche non dipendono dall'attività unificatrice dello schematismo perché sono immediate partizioni di una totalità omogenea, lo spazio, il quale è suscettibile di limitazione interna. La determinazione della linea retta come più corto cammino fra due punti è ricavata per via analitica, scomponendo la totalità dello spazio in base alla direzione, così da ottenere la definizione della linea come quantità minima. La giustificazione di tale metodologia è esposta nella logica, la quale sovverte l'ordine di qualità e qualità precisamente al fine di dimostrare la necessità del sorgere della differenza (il limite) nell'identità astratta (la qualità). La scomposizione analitica, che è necessaria in geometria e in generale nella filosofia della natura per ottenere la definizione delle figure geometriche, ha il suo logico fondamento nella deduzione del limite dal qualcosa.

Nella logica la limitazione delle figure geometriche diventa il trapasso del qualcosa nel suo altro (*Übergehen*), pertanto quello che in Kant era il movimento schematizzante dell'a-priori è, invece, in Hegel la necessaria contraddizione fra principio e limite. Il punto non è, infatti, solo il limite della linea e la linea il limite della superficie, ma «nel punto la linea *comincia* anche; il punto è il suo assoluto cominciamento. Quindi, anche in quanto s'immagina la linea come illimitata da tutte e due le parti (...), il punto costituisce il suo *elemento* come la linea costituisce l'elemento della superficie, e la superficie quello del corpo»<sup>286</sup>. Detto altrimenti, la contraddizione riguarda il fatto che il principio generatore delle limitazioni spaziali è, al contempo, limite di

---

<sup>286</sup> WdL: 138; trad. it.: 127.

ciascuna figurazione, pertanto la tendenza del qualcosa a continuare nel proprio altro è limitata dallo stesso principio del suo essere. Nondimeno, il movimento qualitativo non si arresta, in quanto il limite è anche principio, perciò ciascuna limitazione dà origine ad *un'altra* figura rispetto a quella che l'ha generata. È questa contraddizione a fungere da anima e motore del movimento spaziale e dunque a giustificare, da un punto di vista assoluto, le costruzioni geometriche. Assumendo lo spazio come pura quantità e le limitazioni geometriche che lo ripartiscono come delimitazioni qualitative, Hegel può fare a meno dello schematismo, compiendo deliberatamente una rottura con la KrV sul piano epistemologico.

Da una parte, contro Kant, Hegel elimina completamente la possibilità della sintesi a priori, svuotandola dal suo interno sia nella geometria che nell'antropologia e psicologia; dall'altro lato, Hegel fornisce, mediante la logica, un'intelaiatura sistematica ai rapporti fra pensiero, spirito e natura impedendo il collasso del pensiero tanto sul pensiero soggettivo, quanto sulle scienze naturali. La logica costituisce un *Vorbild* dell'interrelazione di spirito, natura e idea solo in quanto essa non si “applica” assolutamente, come forma eidetica esterna, a nessun contenuto 'dato' dell'esperienza. Ma proprio per questo la funzione della logica diventa estremamente controversa: dove riposa la necessità delle categorie, se esse non sono ricavate dall'esperienza empirica e neppure sono prodotte a priori dal pensiero?

La logica è scienza perché espone la serie delle transizioni che guidano l'idea dal suo essere inconscia alla sua vita conscia e realizzata. Queste transizioni sono trasparenti solo per il pensiero che ha fatto astrazione dalla relazione con lo spirito e con la natura e non possono essere comprese dalla spirito e dalla natura come leggi interne al loro concreto movimento<sup>287</sup>. Dunque le categorie logiche sono vere per e dentro il pensiero, ma, al tempo stesso, stanno allo spirito ed alla natura come paradigmi di intelligibilità dei loro passaggi interni<sup>288</sup>. In questo senso, in quanto la logica espone le forme

<sup>287</sup> Si veda V. WAIBEL (2010: 368) sulla differenza fra scienza ed esperienza.

<sup>288</sup> Si veda in proposito anche: A. STONE (2005: 39): «According to Hegel's metaphysics, forms of thought exist objectively within the world, as universal patterns or structures that

pure del pensiero, essa tratta delle categorie come di idealità intellettuali, e non come stati di cose ontologici. Al tempo stesso, l'oggettività che stabilizza le categorie ad un dato livello di sviluppo non deriva da una costruzione a priori, ma dalla possibilità delle categorie di essere impiegate nella giustificazione dei processi oggettivi dello spirito e della natura.

Pertanto bisogna ritenere che lo studio della logica non possa essere compiuto senza tener conto del modo in cui le categorie siano vere relativamente alla natura ed allo spirito. Le categorie sono l'intelaiatura della realtà finita in quanto sono i concetti che costellano l'esperienza nel mondo. La forma della rappresentazione che si costituisce attraverso le categorie dell'essere e dell'essenza è quindi la struttura della realtà in quanto accessibile all'intelletto oggettivo, ovvero a quella razionalità che informa tanto la natura quanto lo spirito, benché in gradi diversi. Tuttavia, poiché in Hegel non è dato distinguere fra atto e contenuto di pensiero e poiché la logica è priva di presupposti, allora la validità della deduzione logica sembra essere altra ed opposta rispetto allo svolgimento del reale. Si riferiva forse anche a questo l'appunto polemico di Rosen ad Hegel, quando faceva notare i limiti della formula hegeliana dell'identità dell'identico e del differente<sup>289</sup>.

#### § 4.4. *Finitezza e mancanza di senso: la logica della quantità*

La qualità è una categoria transitiva perché si basa su un movimento

---

organize the world and give it rational intelligibility. In its lack of differentiation, externality has proven to be a universal, intelligible, structure of just this sort. Far from simply being entirely material, nature as it originally exists turns out to be entirely conceptual at the same time».

<sup>289</sup> Cfr. S. ROSEN (1973: 255): «What Hegel called the "identity of identity and non-identity" is thus an equivocation upon the term "identity", which refers in the first instance to self-consciousness, or the transcendental unity of apperception, and in the second instance to the logical property. If the self-conscious spirit or mind were identical with the logical property of identity, then it would exclude non-identity. (...)The identity of identity and non-identity is a synonym for the mind's perpetual self-detachment; that is, its difference, as apprehending difference, from the difference it comprehends».

continuo ed indeterminato di trapasso in altro. Tale sviluppo è incompiuto, perché si manifesta come un *Ansichsein*, cui è strutturalmente impossibile il livello dell'*Insichsein*. Hegel dichiara che manca «il già avvenuto ripiegamento di quello che non è in sé»<sup>290</sup>, ovvero il riferimento ad altro non consente di comprendere il movimento logico nella sua completezza e profondità, ma solo in modo superficiale, come continuità indeterminata. In breve, nella sfera dell'essere il *qualcosa* sorge e si sviluppa senza nessun riferimento a quel che esso sia in sé. D'altra parte, se la determinazione qualitativa non è qualcosa che sussiste in sé, ma *accenna* (*hinweist*) costantemente ad altro, allora il limite non è astratto, ma inerisce specificamente l'essere determinato. Questa negatività qualitativa è quella che Hegel designa come finità (*Endlichkeit*), volendo con ciò spostare il livello d'indagine dal movimento del qualcosa, che trova applicazione nello spazio, alla negatività riflessa in sé prodotta dal limite. Quest'ultimo, in quanto negatività immanente al qualcosa, dà luogo al finito come qualità specificamente *affetta* dalla negazione e non più astrattamente relata al suo altro. Significa che l'orizzonte logico inizia gradualmente a ripiegarsi in se stesso, profilando uno sdoppiamento interno all'essere determinato, che è cruciale per avanzare nella deduzione delle categorie.

A questo livello il progresso dipende dal *Sollen*, che rappresenta la tendenza del finito a sorpassare indefinitamente il proprio termine (*Schranke*). A differenza del limite (*Grenze*), che esprimeva il punto di contatto fra il qualcosa e l'altro, il termine (*Schranke*) è la relazione negativa dell'essere determinato rispetto al proprio limite. La distinzione fra *Grenze* e *Schranke* si ritrova nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* di Kant e consiste fondamentalmente nel fatto che la *Grenze* si pone fra ambiti che sono fra loro disomogenei, mentre la *Schranke* si colloca in un ambito caratterizzato dall'omogeneità<sup>291</sup>. Inoltre la *Grenze* presuppone sempre uno spazio che la racchiude, invece la *Schranke* «è la semplice negazione che affetta una

<sup>290</sup> WdL: 130 ; trad. it.: 118.

<sup>291</sup> Cfr. ILLETTERATI (1996: 29).

grandezza, in quanto non ha completezza assoluta»<sup>292</sup>. Secondo Kant, finché la conoscenza della ragione è omogenea, non si possono pensare limiti determinati. Per questo motivo l'aritmetica e le scienze naturali procedono indefinitamente nella scoperta delle leggi, ma il confine (*Schranke*) della loro estensione si arresta all'ambito dei fenomeni, senza osare affrontare la sfera dei concetti della metafisica e della morale.

Tuttavia il collegamento della *Schranke* con il *Sollen* non si ritrova in Kant, secondo il quale il dover essere non ha alcun significato nella natura. In effetti la pianta sorpassa il termine del germe e del fiore, ma ciò rientra in un ciclo per il quale il germe matura nella pianta e questa poi sfiorisce. Noi non ci chiediamo che cosa *debba* accadere nella natura, bensì cosa accada e quali siano le proprietà degli enti. Invece la ragione è di per sé al di là di ogni termine e consiste specificamente nell'attività di superare (fichtianamente) il limite e di costruirsi (kantianamente) con piena spontaneità un proprio ordine di idee, alle quali adattare le condizioni empiriche. Il *Sollen* è, quindi, un attributo della ragione pratica e non dell'intelletto. In quale senso, allora, il dover essere è chiamato in causa da Hegel nella determinazione del finito in relazione alla *Schranke*, proprio laddove si tratta di dedurre le determinazioni dell'essere inconscio, ovvero le categorie della natura?

Hegel sfrutta consapevolmente il dispositivo concettuale dei *Prolegomeni* per mostrare la necessità del trapasso della qualità nella quantità. Finché l'essere determinato rientra nei limiti della *Grenze*, il finito non è concepito aritmeticamente, ma geometricamente. La *Schranke* avvia invece il passaggio all'infinito, segnando un mutamento di paradigma dalla sfera geometrica a quella matematica. Propriamente il termine è la relazione che sorge nel finito rispetto a se stesso ed all'altro. Non si tratta più della continuità indifferente del qualcosa e dell'altro (*Übergehen*), ma dell'oltrepassamento (*Vergehen*) dell'altro *come negazione del limite*. La denominazione di *Sollen* è funzionale ad esplicitare la specificità del finito in contrapposizione alla categoria del qualcosa, dal momento che il finito non è indifferente al suo altro, ma vi si

---

<sup>292</sup> KANT, *Prolegomeni* § 57, trad. it.: 227.

oppone, poiché posto di fronte a quel che esso non è. In conseguenza di ciò il finito non è destinato a scomparire ed annullarsi, ma contiene una virtualità ideale in base alla quale esso passa in un altro finito, ovvero si riproduce all'infinito.

Il ricorso al *Sollen* per giustificare un tale progresso dipende dal fatto che ogni essere in sé, che abbia nella propria determinazione la negazione del suo altro, è limitato da un termine ultimo da sorpassare. In realtà ogni superamento riproduce la ricaduta dell'ente nella finitezza, perciò il *Sollen* non è il principio della libertà, bensì della costrizione interna che impone a ciascun ente di preservarsi, volta a volta, in una data determinazione. Anche la pietra – spiega Hegel nella nota al dover essere- in quanto è se stessa, ovvero in quanto colta in uno specifico stato, ad es., quello di non essere ossidata, oltrepassa il proprio termine, poiché sarebbe suscettibile di ossidazione, dunque di diventare altro da sé. Nella misura in cui gli enti sono fissati ed individuati in una determinazione finita, tutte le cose sono determinate dal *Sollen*, ma secondo un significato radicalmente opposto rispetto a quello indicato da Kant. Il dover essere non riguarda la realizzazione di uno stato ideale, ma, al contrario, è la stessa «posizione del persistere nella finitezza»<sup>293</sup>, ovvero il ricadere del finito nella propria insanabile limitazione.

Con ciò viene, in realtà, anticipato l'esito della progressione dell'infinito, dal momento che tale trapasso dipende in modo essenziale dalla natura del finito che in esso si supera: «La finitezza è infatti il termine posto come termine, è l'esserci posto colla *destinazione* di passare nel suo *essere in sé*, di *divenire* infinitamente»<sup>294</sup>. L'infinito è la positiva realizzazione del dover essere e, poiché esso è affetto dal carattere del finito che in esso si perpetua, si tratta di un cattivo infinito o dell'infinito dell'intelletto. Il finito non viene, infatti, modificato nel passaggio all'infinito e l'infinito, a sua volta, non esprime nessuna verità assoluta rispetto al finito. Perciò entrambi, finito ed infinito, danno luogo a due sfere opposte e distinte: «si danno due mondi, un mondo

---

<sup>293</sup> WdL: 148; trad. it.: 137.

<sup>294</sup> WdL: 151; trad.it.: 140.

infinito e un mondo finito, e nella relazione loro l'infinito non è che il limite del finito, e però solo un infinito determinato, un infinito *il quale è esso stesso finito*»<sup>295</sup>. Questo modo di opporre il finito all'infinito è il risultato di una procedura analitica unilaterale, incapace di fare astrazione dalla linearità della ripetizione all'infinito per comprendere l'unità *an sich* dei termini che si sorpassano. Nella misura in cui finito ed infinito si limitano reciprocamente, essi sono inseparabili e ciò significa che essi si determinano reciprocamente e non sono assolutamente opposti. Tale unità consiste nel fatto che «il finito è finito solo in relazione al dover essere o all'infinito, e l'infinito è solo infinito in relazione al finito. Essi sono inseparabili e in pari tempo assolutamente altri l'uno a fronte dell'altro. Ciascuno ha l'altro di sé in se stesso. Ciascuno è così l'unità di sé e del suo altro, ed è esserci nella determinazione sua di non essere quello che è lui stesso e che è il suo altro»<sup>296</sup>. Se il finito è tale solo in virtù del dover essere, che è attuato dall'infinito, e se l'infinito è a sua volta condizionato dal finito, allora si tratta di un'unità nella differenza, esattamente al modo riscontrato nel caso del divenire rispetto all'essere ed al nulla. Detto altrimenti, la determinazione reciproca di finito ed infinito rivela l'inconsistenza della loro supposta dualità e la possibilità di intenderli come *unità*. La verità del finito è nel movimento, poiché in questo si manifesta l'infinito, mentre preso di per sé, isolatamente, il finito non è altro che limitatezza.

A questo proposito va notato che la dialettica di finito ed infinito condivide i tratti della “logica del tempo” prefigurata nell'*Enciclopedia*:

Alla *scienza dello spazio*, alla *geometria*, non fa riscontro una *scienza del tempo*. Le differenze del tempo non hanno quell'*indifferenza* dell'esteriorità, che costituisce l'immediata determinazione dello spazio, e però non son capaci, come questo, di figurazioni. Siffatta capacità il principio del tempo l'ottiene solo quando vien come paralizzato, e la sua negatività è dall'intelletto abbassata all'*unità*.

Questa unità morta, che è la somma esteriorità del pensiero, è capace di combinazione esterna; e siffatte combinazioni, le figure dell'*aritmetica*, sono a lor volta capaci della determinazione intellettuale, della identificazione e della distinzione, secondo l'eguaglianza e

---

<sup>295</sup> WdL: 152; trad.it.: 141.

<sup>296</sup> WdL: 155; trad. it.: 143.

l'ineguaglianza<sup>297</sup>.

Il parallelismo fra la dialettica dell'infinito ed il tempo non è casuale, né estemporaneo, ma cruciale per approfondire il senso del trapasso (*Vergehen*) che contraddistingue la dimensione del finito. Non a caso *vergehen* è l'espressione tedesca per indicare lo scorrere del tempo, il quale, analizzato in se stesso, ovvero una volta fermato (“paralizzato”), annuncia la dimensione della grandezza, vale a dire l'unità temporale che si ripete all'infinito. Detto altrimenti, il vero consiste nel movimento e non nell'istante finito, poiché nell'istante si ha la paralisi della finitezza, mentre nel movimento si esprime l'infinito divenire di ciò che è.

Nella *Filosofia della natura* Hegel pone in relazione il tempo con l'aritmetica, distinguendo quest'ultima dalla geometria per la sua assenza di eternalità. La dialettica dell'infinito non dipende, infatti, dalla limitazione fra qualcosa ed altro, bensì dal perpetuo riferimento a sé del finito, ovvero dalla dinamica innescata dal *Sollen*. Pertanto, come la logica della qualità rende ragione della spazialità geometrica, analogamente la transizione alla quantità, realizzata dall'infinito, è la forma logica del tempo. In entrambi i casi si ha a che fare con la dimensione del movimento, il quale si realizza concretamente nello spazio-tempo, mentre il suo concetto è illustrato nella WdL per mezzo delle categorie di qualità e di quantità.

Nello specifico nella WdL la deduzione dell'unità è mediata da un passaggio ulteriore, che permette di capire quale sia il senso scientifico della “paralisi del tempo” attraverso cui lo scorrere degli istanti diventa riducibile all'unità. Si tratta della categoria dell'essere per sé, che identifica il momento di reciproca determinazione fra finito ed infinito, ovvero il punto in cui essi cessano di essere opposti e valgono invece come inseparabili. Si può dire che l'essere per sé stia all'infinito qualitativo come la *coscienza di sé* alla dispersione del molteplice, come lo stesso Hegel sembra suggerire trattando

---

<sup>297</sup> Enz. C, § 259, Zusatz; trad. it.: 235-6.

del per sé in analogia con la coscienza<sup>298</sup>. Non si tratta dell'aver coscienza di un oggetto *qua* oggetto, distinto e altro dal soggetto conoscente, bensì dell'aver coscienza di qualcosa quale *proprio* contenuto, senza con ciò individuare il principio della distinzione fra sé e l'altro da sé. In altri termini si profila il sorgere di un'elaborazione intellettuale dell'essere che si sostituisce all'iniziale dispersione ed ottusità della sensazione. Non è ancora la distinzione polare di un soggetto vs un oggetto, bensì l'emergere del riferimento a sé *in quanto mediato* dal riferimento ad altro ed Hegel stesso rinvia in proposito all'attività dell'intuizione: «nel suo intuire stesso, e in generale nel suo aggrovigliarsi [*Verwicklung*] col proprio negativo, coll'altro, la coscienza è *presso di sé*»<sup>299</sup>.

Analogamente l'affermazione positiva dell'infinito qualitativo è la relazione del riferimento a sé *come* esser altro: la ripetizione del finito nell'infinito non è più un sorpassare il limite, ma un riferire l'altro a sé. Rispetto alla dinamica osservata nella logica dell'*Etwas* e dell'*Andere*, l'essere per sé realizza certamente un'acquisizione fondamentale, ovvero il superamento dell'astratta limitazione fra l'essere determinato ed il suo altro, così che, in luogo della giustapposizione del *Dasein*, si profila ora la struttura limitata e unitaria della quantità. Il passaggio dalla qualità alla grandezza non costituisce, però, lo scioglimento delle difficoltà incontrate nella prima sfera; al contrario, lo svolgimento del quanto conferma che è intrinseca alla logica dell'essere l'indifferenza della determinazione, e quindi l'eternalità del principio dello sviluppo logico. L'infinito quantitativo ripropone «la *noia* della ripetizione» che procura «le vertigini» al pensiero, ovvero «il sentimento dell'*impotenza* di questo infinito o di questo dover essere, che vuol sottomettersi il finito e non può»<sup>300</sup>. La mancata sottomissione del finito da parte dell'infinito significa l'impossibilità per il pensiero di possedersi nella

<sup>298</sup> L'intero paragrafo introduttivo dell'essere per sé è sviluppato in costante riferimento alla coscienza di sé. Si veda inoltre il seguente passo, tratto da WdL: 175; trad. it. 163: «La coscienza di sé (...) è l'esser per sé come compiuto e posto; quel lato del riferirsi a un *altro*, a un oggetto esterno, è rimosso. La coscienza di sé è così il più prossimo esempio della presenza dell'infinità (...)».

<sup>299</sup> WdL: 175; trad. it. 163

<sup>300</sup> WdL: 265; trad. it.: 251.

sua unità; la difficoltà dipende, però, ora non tanto dall'indeterminatezza dei *relata*, precisati come rapporti matematici attraverso la categoria della quantità, ma dalla loro omogeneità numerica, per cui essi non hanno significato autonomo rispetto alla funzione che li determina.

Tuttavia, il progresso quantitativo differisce da quello qualitativo poiché rende possibile una forma più stabile e definita di relazione. A differenza dell'essere qualitativo il quanto non si riferisce semplicemente ad altro, ma in esso *continua*, poiché il limite non definisce più un termine astratto da superare indefinitamente, bensì è esattamente precisato in termini di unità e di volte, ovvero come numero. Si tratta della continuità discreta e puntuale espressa dall'aritmetica. Mentre nell'infinito qualitativo il finito è un termine posto con la destinazione di divenire indefinitamente; l'infinito quantitativo riguarda delle grandezze che stanno fra loro in rapporti matematici calcolabili in modo esatto. I due tipi di infinito differiscono, quindi, per il *metodo* con cui vengono determinati: la ripetizione illimitata del finito, in un caso, e il calcolo matematico nell'altro. In entrambi, però, i *relata* sono momenti il cui essere non è indipendente dal rapporto con il loro altro, siano essi termini del progresso o grandezze di un calcolo.

In particolare quest'ultimo manca di necessità e completezza in quanto «il pensiero si ritrova qui in un'attività, la quale è in pari tempo l'estrema esteriorazione (*Entäußerung*) del pensiero stesso, nell'attività artificiosa di *muoversi* in un elemento, che è *l'assenza stessa del pensiero* (*Gedankenlosigkeit*), e di collegar quello che non è capace di nessuna necessità»<sup>301</sup>. Nel calcolo il pensiero si aliena nella grandezze numeriche e nelle regole che ne definiscono i rapporti, trascurando di giustificare le operazioni che compie in base alla natura degli enti coinvolti. Le operazioni del calcolo differenziale e integrale, ad esempio, danno luogo a grandezze indefinitamente piccole, le quali non sono più dei qualcosa, non essendo finite, ma neppure sono dei nulla, ovvero pari a zero. Tali grandezze valgono solo da momenti del rapporto, vale a dire come determinazioni di un coefficiente differenziale. Prese di per sé esse sono

---

<sup>301</sup> WdL: 244; trad. it.: 230.

indifferenti, in quanto fuori del rapporto matematico sono pari a zero, di conseguenza il rapporto che le determina non è una vera relazione, perché fa dileguare la determinazione, invece di conferirle significato autonomo.

Si può intendere l'infinito come l'estrema conseguenza cui va incontro il pensiero governato dalle sole categorie di qualità e quantità, non a caso un pensiero definito *sinnlos*<sup>302</sup>. Significa che «il pensiero si muove allora nell'elemento del suo contrapposto, cioè dell'irrelatività: il suo lavoro è il lavoro della pazzia»<sup>303</sup>. L'esser privo di senso è una qualifica che ricorre spesso nella WdL in concomitanza con l'esame dei rapporti logici incapaci di soddisfare l'autentica forma concettuale. Privo di senso è il pensiero che manca di punti fermi di riferimento e quindi di specificazione interna; è il pensiero che si lascia determinare dal confronto o dal calcolo, ma che di per sé non esprime nulla di stabile, determinato e completo. Eppure in nessun punto Hegel parla di falsità: la WdL è la scienza del vero, ma non una teoria della verità, in quanto non tratta del falso. Proprio l'assenza della distinzione vero/falso prova l'impegno ontologico-trascendentale della WdL nel determinare la transizione delle forme di pensiero dal non concettuale al concettuale. La sfera del non concettuale non è falsa, ma vera in modo parziale e limitato, in quanto qualità e quantità sono le categorie che mediano l'intelligibilità del finito e, quindi, l'oggettività stessa dell'intuizione. Il rapporto che intercorre fra intuizione e categorie dell'essere non è, però, diretto o schematico, in quanto non è l'intuizione ad attualizzare quantità e qualità, né queste ultime strutturano, come una forma trascendentale, la facoltà dell'intuizione. Ancora una volta bisogna ribadire che lo sviluppo antinomico della qualità e della quantità modella la dispersione del pensiero nell'estraneità da se stesso, senza essere in rapporto causale con lo spirito o la natura. L'antinomia dell'infinito è ciò cui va incontro il pensiero nella sua

<sup>302</sup> Cfr. WdL: 246-7; trad. it.: 232: «I pensieri ulteriori, concreti, veri, ciò che possiede in sommo grado la vita e il moto, ciò che si comprende solo nella relazione, tutti questi pensieri, quando vengono trasposti in codesto elemento dell'essere fuori di sé, diventano determinazioni morte, immobili. Quanto più i pensieri diventano ricchi di determinatezza, epperò di relazione, tanto più intricata da un lato e tanto più arbitraria e priva di senso dall'altro diventa l'esposizione loro in forme tali, quali sono i numeri».

<sup>303</sup> WdL: 247; trad. it.: 233.

assoluta immediatezza e in tal modo la logica procura un nome alle transizioni che accompagnano il determinarsi del pensiero in se stesso.

#### § 4.5. Il trapasso dell'idealità nella realtà: la misura

Solo a proposito dell'indifferenza della quantità Hegel parla di «falso»<sup>304</sup>, intendendo con ciò l'*inganno* che deriva dall'assumere la quantità nella sua astrattezza, senza tener conto di essa come *momento* di un rapporto più generale. La contraddizione cui va incontro la logica della quantità consiste nel mancato riconoscimento del rapporto su cui si fonda ogni grandezza, la quale non è soltanto un astratto riferirsi al proprio successore, ma è, anzi, proprio in virtù di ciò, un valore determinato secondo uno specifico rapporto ad altro. Ciascuna grandezza è definita in base ad un rapporto quantitativo che esprime la regola della sua produzione. Pertanto la quantità ammette una determinazione qualitativa interna che è essenziale per definire la sua natura. Ciò comporta un avanzamento del movimento logico alla ricerca di una categoria ulteriore capace di ricomprendere tale mediazione interna di qualità e quantità.

Lo sforzo di precisare un principio relazionale differente da quello applicato nel calcolo matematico è realizzato dalla misura, che è l'unità di qualità e quantità. In realtà Hegel introduce la misura prendendo le mosse dalla tavola kantiana delle categorie, suddivisa, come è noto, in quantità, qualità, relazione e modalità. Hegel assume come riferimento della misura solo quest'ultima, perché la modalità «come categoria della relazione al soggetto, contiene perciò relativamente la determinazione della *riflessione in sé*»<sup>305</sup>. Questo passaggio è rilevante perché prova, da un lato, che Hegel non tratta

---

<sup>304</sup> WdL: 398; trad. it.: 375.

<sup>305</sup> WdL: 387; trad. it.: 365.

della relazione come categoria a sé subito dopo la qualità e la quantità, dal momento che la relazione non può mai fungere da categoria autonoma, come nelle *Categorie* di Aristotele, poiché rappresenta la sola forma di pensabilità dei termini logici, dunque è già sempre coinvolta nella loro dinamica di sviluppo e potenziamento. Dall'altro lato occorre indagare le condizioni in virtù delle quali qualità e quantità, le due più immediate e semplici categorie ontologiche, siano pensabili nella loro unità determinata. Sotto questo punto di vista la misura realizza un mutamento importante nel corso della WdL, poiché per la prima volta due categorie quali la qualità e la quantità sono poste in relazione fra loro. Evidentemente la riflessione è chiamata in causa per la prima volta nel momento in cui bisogna risalire ad una forma più generale di rapporto logico. Più che una facoltà di generalizzazione, essa coincide con lo sguardo che il pensiero rivolge alle spalle del proprio percorso per afferrarlo e determinarlo nella sua unità, e solo così procedere in avanti<sup>306</sup>.

Nello specifico la misura definisce la forma logica della materia o del sostrato, ovvero dell'unità qualitativa delle differenze quantitative. Ciò comporta il superamento dell'indifferenza del quanto, il quale non è più un numero all'interno di un rapporto matematico, bensì è un valore numerico che esprime una qualità. L'avanzamento logico è dato dal fatto che, riferendo

---

<sup>306</sup> In tal senso l'uso hegeliano della riflessione suggerirebbe un collegamento con Locke. Secondo quest'ultimo la riflessione rappresenta l'attenzione che la mente rivolge alle sue proprie operazioni (cfr. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*: «that notice which the Mind takes of its own Operations», II, I, 4) e insieme alle sensazioni rappresenta la sola fonte delle idee. Mentre gli oggetti esterni forniscono alla mente le idee delle qualità sensibili, la riflessione fornisce alla mente le idee delle sue operazioni, come il percepire, il pensare, il dubitare, il credere e il ragionare. Tuttavia la riflessione procura nozioni oscure (II, I, 25), in quanto l'intelletto che la esercita è fondamentalmente passivo e si rapporta agli oggetti come uno specchio che non può modificare o cancellare il contenuto riflesso. Il modello hegeliano differisce fondamentalmente da quello di Locke proprio a motivo della passività da questi assegnata all'intelletto, ma sembra accogliere dal filosofo inglese l'idea del pensare come *direzione* della mente verso l'interno di sé («when the Mind turns its view inwards upon itself», II, XIX, 1), ovvero, in termini hegeliani, come *ripiegamento* del pensiero in sé. D'altronde in Locke l'attività riflessiva non è sempre cosciente e non consiste nella conoscenza che il soggetto fa di se stesso, bensì nell'aver delle idee riguardo al modo in cui l'intelletto è attivo. Non è un caso che, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia*, Hegel definisca la filosofia di Locke un empirismo metafisicizzante (*metaphysizierende Empirismus*), ovvero, se si vuole, una metafisica, sottolineando come in essa l'intelletto non possa essere solo passivo, poiché produce l'universale. Cfr. VGPh, Band 9, Teil 4, p. 120 sgg.

la quantità ad un significato qualitativo, l'espressione numerica non può più essere indifferentemente adoperata per qualsivoglia contesto, ma è invece limitata dalla realtà del suo contesto<sup>307</sup>. Al linguaggio del calcolo si sostituisce, allora, per ragioni di coerenza e verità logica, il discorso della misura, che riferisce il quanto al suo senso determinato e qualitativo. L'evoluzione della misura si articola nei diversi tipi di rapporti che riconducono l'unità del quale e del quanto ad un principio non arbitrario, bensì condizionante e necessario per la stessa determinazione dei parametri quantitativi. Si tratta della misura specifica, della misura reale e del sostrato. Lo scopo è specificare l'unità qualitativa dei diversi quanti, i quali, considerati nella loro immediatezza, sono reciprocamente indifferenti, come ad esempio avviene con lo spazio e tempo nel caso della velocità. Si ha qui il confronto fra due entità di diversa misura interna (lo spazio ed il tempo), che si conservano come tali nel rapporto con l'altro, ovvero la loro natura non è modificata dall'appartenenza alla relazione della velocità. In tal senso i *relata* sono reciprocamente negativi, dunque indipendenti.

Il problema della misura specifica è che il collegamento di quantità e qualità lascia intatto il senso quantitativo dei parametri coinvolti. Se ciò funziona nel contesto dell'aritmetica, lo stesso non può dirsi quando tale modello è applicato nelle scienze naturali, perché allora la natura appare regolata da parametri vuoti ed indifferenti rispetto al loro riempimento. Occorre, invece, investigare la relazione di spazio e tempo alla luce del principio che ne determina l'unità reale e non astratta. Nel caso del rapporto di spazio e tempo la velocità rappresenta solo la forma quantitativa, ma la sua reale manifestazione è la massa. Nella *Filosofia della natura* una giustificazione

---

<sup>307</sup> Con le parole di Hegel: «Il quanto, nell'esser preso come un limite indifferente, è il lato da cui un esserci viene insospettatamente afferrato e tirato giù. È l'*astuzia* del concetto, di pigliar un esserci da questo lato, da cui la sua qualità non sembra entrare in gioco, - cioè fino al punto che l'ingrandimento di uno Stato, di un patrimonio etc., ingrandimento che porterà alla sfortuna dello Stato o del possessore, appare anzi sulle prime come la fortuna di quelli». Cfr. WdL: 398; trad.it.: 375. L'economia di uno Stato è un esempio che mostra bene in quale senso il ragionamento matematico non sia e non possa essere assunto come vero, se non se ne indaga ed esplicita la realtà in termini di ricchezza materiale e benessere collettivo. Questo discorso, naturalmente, non vale ed è anzi rovesciato, nei casi di speculazione finanziaria, in cui il valore è reso indipendente dal contenuto reale.

analoga è richiesta per avviare il passaggio da spazio e tempo al movimento ed alla materia, ovvero per realizzare il «trapasso dell'idealità nella realtà»<sup>308</sup>. L'obiettivo polemico di Hegel è in questo caso Newton, ritenuto incapace di evadere dalla concezione puramente matematizzante della natura a favore di una comprensione scientifica fondata su ragioni piuttosto che su leggi meccaniche<sup>309</sup>. Al tempo stesso, è evidente che questa difficoltà concerne da vicino la possibilità della determinazione speculativa della natura. Se quest'ultima è determinata unicamente secondo il modello della *regola*, come avviene adottando la categoria della misura specifica, la totalità dei rapporti ontologici è rimessa al *confronto*, ovvero ad un'attività che assegna l'esistenza particolare ad una grandezza estrinseca. Quel che dovrebbe effettivamente connotare il rapporto della misura, la specificità, diventa così un rapporto meccanico, che si avvale del misurare unicamente come procedimento arbitrario per convalidare l'idealità astratta di spazio e tempo nella realtà. Ma è scopo della scienza indagare in quale modo idealità e realtà siano *effettivamente* collegate, ovvero quale sia la ragione per cui l'attività del misurare sia reale e non astrattamente applicata sull'essere.

Sotto questo punto di vista la transizione alla misura reale è decisiva per elaborare un rapporto logico alternativo a quello meccanico. Occorre, in altri termini, indagare una connessione fra grandezze tale che i *relata* non siano né indifferenti né negativi gli uni rispetto agli altri, ma intrinsecamente collegati. Il modello è offerto dall'affinità chimica, che si ricollega singolarmente alla sezione della *Logica Soggettiva* dedicata al chimismo, con la differenza che nella *Logica Oggettiva* si tratta di rapporti finiti e limitati, mentre nella seconda parte della WdL si ha a che fare con processi universali. Ciò comporta una cesura fra l'andamento della WdL e quello della *Filosofia della natura*, la quale, prosegue, dopo la trattazione della meccanica fisica ed assoluta, con la fisica dei corpi celesti. Tale slittamento attesta che la WdL non è mutuata dalle scienze naturali, né si limita a ripercorrerle sulla falsariga della loro evoluzione, ma

---

<sup>308</sup> Enz. C, § 261, Zusatz; trad. it.: 239.

<sup>309</sup> Per un approfondimento si veda: A. FERRARIN (1998).

osserva uno schema di sviluppo proprio. La *Filosofia della natura* può passare dalla meccanica alla fisica perché non necessita di dedurre la materia, che è invece ciò che la WdL deve logicamente tematizzare al fine di progredire nella determinazione dell'essere inconscio. L'obiettivo di Hegel è porre nella logica le premesse per il pensiero della materia, in opposizione al Kant dei *Principi metafisici della natura*, accusato di aver «presupposto la *materia* come alcunché di *bello e fatto*»<sup>310</sup>. Assumendo la materia come un presupposto, si può procedere a definire le forze che la animano al suo interno, ma ciò significa, secondo Hegel, che la materia non viene giustificata mediante le forze, bensì queste ultime sono giustificate in quanto materia. In altri termini, le categorie oggettive per essere tali devono esibire la realtà della materia mostrando il principio della sua determinabilità, a partire dalla coesione dei molti in uno. La forza potrà, quindi, essere dedotta come manifestazione reale solo dopo aver dato ragione dell'unità della materia.

In questo senso la misura reale è un deciso avanzamento in direzione della determinazione della materia come sostrato. Si tratta dell'unità determinata che deriva dalla costante interazione e combinazione dei membri di una serie. Tali combinazioni implicano una contrapposizione fra alcune relazioni rispetto ad altre per via dell'esclusività che connota le interazioni chimiche. Ciò significa che il rapporto meccanico non vige più laddove i membri siano amalgamati insieme, poiché i valori numerici stanno ad indicare ora un indice di intensità e non sono più soltanto una grandezza. Il rapporto quantitativo è infatti condizionato dall'unità qualitativa (neutralità) che regola le combinazioni fra membri<sup>311</sup>. Il culmine di questo processo si raggiunge quando il rapporto non consiste più nel collegamento fra membri indipendenti, bensì nel riferimento di questi ad una base, ad un sostrato permanente e materiale, il quale contiene in sé il principio di specificazione della sua esteriorità

---

<sup>310</sup> Enz. C, § 262, Zusatz; trad. it.: 241.

<sup>311</sup> WdL: 420; trad. it.: 396: «Questa loro unità qualitativa è pertanto una unità *esclusiva* che è per sé. Gli esponenti, che dapprima son fra loro dei numeri di confronto, hanno soltanto nel momento dell'escludere la loro vera determinatezza specifica l'uno a fronte dell'altro in loro, e la loro differenza diventa così in pari tempo di natura qualitativa».

quantitativa<sup>312</sup>. Si tratta del passaggio che deriva dalla possibilità di isolare, in linea di principio, il risultato dell'interazione chimica, la neutralità, dalle relazioni quantitative. Questo essere per sé è soggetto ad una variazione quantitativa che non ne cambia la qualità e tale infinita variazione di grandezza, conservata nell'unità del riferimento qualitativo ad uno stesso essere, definisce la materia, ovvero il sostrato.

Nello specifico la materia rappresenta la prima forma di *permanenza* che si incontra nel costante divenire della WdL; essa è «la *cosa* (*Sache*), che veramente permane e sta per sé»<sup>313</sup>. In contrapposizione al divenire indifferente dell'essere determinato come ente particolare, la materia introduce uno sfondo omogeneo suscettibile di determinazione e di approfondimento interni. Si stabilisce così, per la prima volta nella WdL, un'evoluzione nella forma logica, la quale è ora data dall'unità di una serie ordinata di rapporti quantitativi, e si giustifica attraverso la riflessione in sé perché la sua deduzione dipende da un movimento retrospettivo che fa risaltare la base comune delle relazioni fra quanti. A questo livello il sostrato non rappresenta né la causa, né un principio di determinazione, poiché è solo un'unità negativa, dedotta dalla neutralità che sottostà alle grandezze. Esso costituisce la base del mutamento quantitativo e resta sempre uguale a se stesso, pertanto la sola specificazione delle differenze quantitative coincide con la loro conservazione di *stati* di un qualcosa. In questo modo, però, scompaiono le determinazioni dell'essere, poiché la forma della transizione in altro è sostituita dalla compenetrazione delle determinazioni ontologiche in una medesima unità.

Tale deduzione coincide con il trapasso dell'idealità astratta nella realtà: l'essere non consiste più soltanto nell'indeterminatezza del riferimento ad altro, ma si struttura in se stesso, acquistando una sua propria consistenza e permanenza. Solo in questo modo l'essere è suscettibile di entrare in un rapporto qualsivoglia con se stesso e quindi di acquisire una forma di auto-

---

<sup>312</sup> WdL: 436; trad. it.: 410.

<sup>313</sup> WdL: 443; trad. it.: 416.

riferimento. Il passaggio alla realtà non significa, quindi, privare l'essere immediato della sua oggettività, bensì introdurre una differenza di grado fra differenti orizzonti ontologici in base alla capacità del pensiero di mediarsi in se stesso. L'oggettività si potenzia allora nella misura in cui evolve e si realizza come soggettività. Poiché tale processo si regola unicamente secondo parametri di consistenza interna non desunti dall'esterno, si può dire che la deduzione hegeliana delle categorie sia ontologica precisamente in quanto delinea la specifica attività di pensiero che informa tanto la sfera della natura, quanto quella dello spirito. Questa esplicitazione è presentata e dedotta come un'attività di pensiero, ovvero come movimento, per impedire l'adeguamento statico della realtà ad una regola data. Ma il movimento delle categorie è, in pari tempo, la strategia adoperata da Hegel per non assumere nessun orizzonte come ultimo e definitivo e dischiudere la possibilità di una determinazione ontologica ulteriore. Per questo motivo abbandonare la dimensione dell'essere, che modella il fare della geometria, dell'aritmetica e della meccanica, così come l'attività immediata dell'intuizione, significa entrare in un differente dominio, caratterizzato stavolta dallo sdoppiamento interno e, conseguentemente, dalla riflessività.

## CAPITOLO QUINTO

### LA DEDUZIONE DELL'AUTOCOSCIENZA PURA

*Ma se volessi dire che esisto come entità che si governa  
e si forma da sola, che esercita su se stessa la funzione  
di crearsi, come userò il verbo essere, se non trasformandolo  
immediatamente in transitivo? E allora, trionfalmente,  
anti-grammaticalmente supremo, dirò: «Mi sono» [Sou-me].  
F. Pessoa, il libro dell'inquietudine*

#### § 5.1. *La Reflexion hegeliana fra Fichte e Kant*

Nella *Dottrina dell'essenza* Hegel dichiara esplicitamente la coincidenza iniziale di *Wesen* e *Reflexion*: l'essenza è, in primo luogo, un risultato del movimento dell'essere, in quanto essa sorge dalla differenza fra sostrato e stati qualitativi in cui era culminata la misura. Il fatto che l'evoluzione del *Sein* culmini in tale differenza sta ad indicare che qualcosa è negato a vantaggio di qualcos'altro, ovvero che il sostrato si sdoppia in se stesso. Da un punto di vista logico, non essendo precisata nessuna relazione stabile fra tali termini, si tratta della distinzione fra un esserci essenziale a fronte di un esserci inessenziale. In questo sdoppiamento consiste l'attività della riflessione, la quale si manifesta triplicemente come riflessione che pone (*setzende*), riflessione esterna (*äußere*) e riflessione determinante (*bestimmende*)<sup>314</sup>. Una simile tripartizione, assente nella *Logica* dell'*Enciclopedia*

---

<sup>314</sup> A proposito di tale tripartizione Jaeschke ha giustamente rilevato che non bisogna confondere in nessun modo la riflessione esterna con un atto mentale, poiché si tratta della pura attività formale del concetto. Cfr.: W. JAESCHKE (1978: 89): «Die komplexe Negations-beziehung, die die interne Struktur der logischen äußeren Reflexion ausmacht, gründet nicht in einer dem Wesen fremden Negativität einer äußerlich-abstrahierenden Reflexion, sondern in der immanenten Negativität des Wesens als eines Moments der reinen Formtätigkeit des Begriffs». Secondo Jaeschke la riflessione esterna ha una funzione esplicativa, e non rappresenta un momento del percorso logico che debba essere

(detta anche, informalmente, *Kleine Logik*), segna una volta di più la distanza dell'essenza dalla logica dell'essere. In gioco non sono più *Seinsbestimmungen*, ovvero proprietà prive di riferimento stabile, che si compenetrano reciprocamente nel sostrato, bensì *Reflexionsbestimmungen*, determinazioni riflesse del sostrato che stanno fra loro in reciproca opposizione e il cui movimento consiste unicamente nella differenziazione dal proprio altro. La triplicità della riflessione non è, quindi, l'attività del pensiero che si esercita su un sostrato separato, bensì è questo stesso sostrato, dedotto nella *Dottrina dell'essere*, ad articolarsi e distinguersi in se stesso come riflessione. Le tre forme della *Reflexion* sono quindi i passaggi che descrivono lo sdoppiamento interno del sostrato ed il suo porsi non come risultato di un processo ad esso esterno, bensì come *questo stesso processo di divisione* e quindi di negazione.

Nell'*Enciclopedia* Hegel avverte, a proposito dell'essenza, che «questa parte (che è la più difficile) della logica contiene principalmente le categorie della metafisica e della scienza in generale - come prodotti dell'intelletto riflettente, che ammette le differenze come *indipendenti*, e insieme *pone anche* la loro relatività - ma entrambe però pone accanto o di seguito, congiungendole con un *anche*, non lega insieme questi pensieri, non li riunisce nel concetto»<sup>315</sup>. Nella misura in cui l'essenza è l'essere nella forma della riflessione, le categorie che ne derivano riproducono il linguaggio della tradizione metafisica (fenomeno, cosa in sé, totalità, sostanza, causalità, per citarne alcune) e della fisica classica (forza, tutto-parti, causa, azione-reazione), entrambe attinenti alla dimensione della percezione. Ciò significa che le categorie della “dispersione” del pensiero nella sensibilità sono sostituite da quelle riflesse; in luogo dell'intuizione “ottusa” si affaccia nell'essenza l'intelletto “testardo”, che scompone la realtà in una serie di relazioni

---

“superato”. Infatti, non si dà nella WdL un'opposizione fra contenuto e riflessione soggettiva, bensì vi si trova solo un contenuto logico, che è un'ontologia dei concetti, e una osservazione estrinseca che si sviluppa come esplicazione di tale ontologia. Benché sia indubbio che la riflessione speculativa non debba essere confusa con quella psicologica, è tuttavia ancora poco chiaro quale sia il senso “esplicativo” della *Reflexion* e perché essa sia necessaria.

<sup>315</sup> Enz. C, § 114, Zusatz, trad. it.: 125.

oppositive, che non sono intrinsecamente collegate<sup>316</sup>.

Sotto questo punto di vista sia la WdL che l'*Enciclopedia* tendono a ricomprendere sotto la denominazione generale di “intelletto” quello che nella PhG era articolato come movimento della percezione. Quest'ultima non è infatti analizzabile a prescindere dalla coscienza ed è pertanto inadeguata a giustificare i principi logici di identità e contraddizione, che trovano posto nella WdL come essenzialità della riflessione. Nonostante, quindi, sia la PhG ad aver posto i prodromi dell'essenza, quest'ultima non ripercorre le fasi della coscienza, ma fornisce un paradigma esplicativo autonomo che consente di unificare, in un solo movimento, lo svolgimento del pensiero con quello dell'essere. Sotto il nome di intelletto nella WdL occorre, quindi, intendere il tipo di intelligibilità che è a fondamento dell'oggettività della natura e del conoscere. Con le parole di Hegel della *Logica* dell'*Enciclopedia*: «il pensiero, che produce solo determinazioni *finite* e che si muove in esse, si chiama intelletto [*Verstand*] (nel senso più proprio della parola)»<sup>317</sup>. *Verstand* deriva da *verstehen*, comprendere, che non è lo stesso che *erkennen*, conoscere. Il movimento del pensiero del finito non è da confondere con la conoscenza soggettiva, ma è anzi la giustificazione delle categorie adottate dal conoscere come parole o significati. Nell'essenza il movimento dell'intelletto è rappresentato dalla *Reflexion*, che già nella PhG era chiamata in causa in contrapposizione al *meinen* per indicare il passaggio ontologico determinato dal mutamento interno avvenuto tanto nella cosa quanto nella coscienza nella *Gestalt* percettiva. Si tratta del momento in cui la coscienza assume qualcosa non semplicemente come dato immediato, bensì come universale, come una cosa dalla molte proprietà, collegate fra loro dall'“anche”<sup>318</sup>. Il tentativo della coscienza di dare una determinazione unitaria alla struttura molteplice della cosa produce la percezione contraddittoria della cosa e, conseguentemente, la

---

<sup>316</sup> Enz. C, § 113, Zusatz, trad. it.: 124: «La sconsideratezza della sensibilità, che scambia ogni limitato e finito per qualcosa *che è*, cede il luogo all'ostinatezza dell'intelletto, che vuol concepire il limitato e finito come *qualcosa di identico a sé, non contraddicentesi in se stesso*».

<sup>317</sup> Enz. C, § 25; trad. it.: 39.

<sup>318</sup> PhG: 95; trad. it.: 96: «Essa [la cosa della percezione] è (a) l'universalità indifferente e passiva, l'*anche* delle molte proprietà o, piuttosto, materie (...)».

“riflessione del vero in se stesso”<sup>319</sup>.

Nello specifico le categorie dell'essenza sono una successione di relazioni polari che si superano l'una nell'altra perché incorrono, volta a volta, nello scacco della loro non sussistenza. Ciascuna categoria si rivela fondata in ciò che si suppone dovrebbe determinare e la reciprocità è ancora una volta la metodologia che consente di avanzare da una categoria all'altra. A differenza di quanto accadeva nella *Dottrina dell'essere*, però, nell'essenza la reciprocità non è provocata dalla transitività delle categorie, ma dalla loro opposizione. Le categorie dell'essenza non rimandano ad un alterità astratta ed indefinita perché l'immediatezza dell'origine è ormai articolata ed unificata in un sostrato materiale. Di conseguenza i rapporti categoriali sono discriminati in base alla loro capacità di valere da fondamento o principio di determinazione. In questo senso si osserva che il passaggio dall'essere all'essenza acquista il significato della transizione dalla giustificazione astrattamente eidetica a quella fisica, poiché ad essere giustificata nell'essenza è la possibilità stessa del dare fondamento a qualcosa. Anche in questo caso il metodo non consiste nel riprodurre passivamente il discorso della fisica e dell'intelletto dogmatico, ma nell'esplicitare i presupposti logici di tali sfere secondo un principio interno esclusivamente alla logica ed all'operare della negazione. Mentre nella *Dottrina dell'essere* si trattava di determinare la dispersione del pensiero in se stesso a cominciare dalla sua radicale nientificazione, nella *Dottrina dell'essenza* l'indeterminatezza residua del pensiero è divenuta sostrato, perciò l'attività di determinazione logica si sviluppa come divisione dotata di contenuto, ovvero come negazione determinata.

Prima di entrare nel merito delle distinte funzioni assegnate da Hegel alla riflessione, è opportuno richiamare brevemente i possibili antecedenti di tale operazione, rispetto ai quali la logica dell'essenza costituisce un'importante replica e presa di posizione. Lo svolgimento delle categorie dell'intelletto in

<sup>319</sup> PhG: 98; trad. it.: 99: «Essa [la coscienza], quanto al percepire, ha fatto esperienza che il risultato e il vero del percepire ne sono anche la risoluzione, o sono la riflessione [*Reflexion*] del vero in se stesso. Così per la coscienza si è determinata l'essenziale costituzione del suo percepire: non di essere un semplice puro assumere, ma, *nel suo assumere*, di essere parimenti riflessa [*reflektiert*], dal vero, in se stessa».

questa parte della WdL è, infatti, per molti versi, un rovesciamento sostanziale dell'attività dell'ego fichtiano e del paradigma kantiano della cosa in sé. Hegel mostra che alla base di tali modelli opera un intelletto opaco, il quale è costitutivamente e strutturalmente incapace di prendere se stesso ad oggetto. La critica hegeliana non consiste, quindi, nel proporre una *diversa* concezione dell'intelletto, ma nel mostrare l'impossibilità logica dell'intelletto di esaurire l'ontologia del finito a causa dei suoi limiti e non in ragione della supposta trascendenza dell'Io o del noumeno. Nello specifico il carattere riflessivo del *Verstand* è responsabile della ricaduta del pensiero in una serie di contraddizioni e scacchi, analoghi a quelli esperiti dalla coscienza nell'omonima sezione della PhG.

In particolare nell'immediata costituzione dell'essenza è decisiva la critica di Hegel alla *Dottrina della scienza* di Fichte<sup>320</sup>. Già nella seconda edizione dell'*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1798) la riflessione è definita come «seconda azione della libertà, per cui la forma diventa il suo proprio contenuto e ritorna in se stessa»<sup>321</sup>. Sotto questo punto di vista la *Reflexion* hegeliana e quella fichteana coincidono: in entrambi i casi la riflessione esprime il movimento che la pura forma logica compie per diventare contenuto di se stessa. Si tratta, per Fichte, della differenza capitale fra logica trascendentale e dottrina della scienza: mentre la prima espone la forma separata dal contenuto per via dell'astrazione; la seconda, invece, tratta forma e contenuto come necessariamente uniti. Il processo di 'traduzione' della forma pura, così come si ricava dalla dottrina della scienza, in contenuto logico è opera della riflessione e Fichte la spiega alla stregua di un movimento retrospettivo proprio della forma.

Ciò che colpisce è che, se la forma della dottrina della scienza è data dai principi logici assolutamente incondizionati, allora il contenuto non può che

---

<sup>320</sup> Cfr. CIRULLI (2006: 37 sgg). Cirulli ha, inoltre, mostrato come l'interpretazione hegeliana di Fichte sia mediata da quella di Jacobi della *Wissenschaftslehre*.

<sup>321</sup> FICHTE *Werke*: I, § 6, p. 67; trad. it.: 41. «Die zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form zu ihrem eignen Gehalte wird, und in sich selbst zurückkehrt, heißt». Nella prima edizione del 1794, invece, si legge: «durch welche die Form zur Form der Form selbst, als ihres Gehalts wird, heißt *Reflexion*»

consistere nell'*attività* dei due atti originari, l'Io e il Non-Io. Pertanto, Fichte individua nella riflessione il medium per tradurre attività spontanee del puro pensiero in determinazioni logiche. Ma tale traduzione non può fare a meno, secondo Fichte, dell'astrazione: «non è possibile astrazione senza riflessione, né riflessione senza astrazione»<sup>322</sup>. A differenza della *reflexio* kantiana<sup>323</sup>, in Fichte la capacità di riflettere coincide con l'astrazione perché deve risalire ai concetti generati da un atto sintetico. I concetti prodotti dall'attività dell'Io e del Non-Io sono esposti come determinazioni logiche astraendo dall'attività sintetica originaria che li presiede. Pertanto la riflessione fichtiana pone qualcosa solo in quanto presuppone una sintesi da cui fare astrazione. In ciò risiede, del resto, la critica rivolta da Hegel a Fichte, ovvero nell'aver fondato la dottrina della scienza su premesse indimostrabili. La riflessione fichtiana giustifica la dipendenza della logica dalle posizioni dell'Io e del Non-Io, ma non è in grado di spiegare perché qualcosa sia altro ed opposto all'Io e neppure di giustificare l'Io. L'attività riflessiva rimane esterna alla cosa, e la verità del porre consiste unicamente in tale esternalità.

Hegel si riferisce alla riflessione fichtiana come alla prima, immediata ed incompiuta manifestazione dell'essenza: la parvenza, che è tutt'uno con la *setzende Reflexion*, ovvero con la forma logica del porre la determinazione. L'obiettivo di Hegel è mostrare, contro Fichte, il necessario svolgimento interno della riflessione, ovvero il fatto che essa non si limita a porre qualcosa, poiché, nel far ciò, essa agisce sempre come *presupposizione del suo altro*. A tale scopo la triplicità della *Reflexion* hegeliana è la dimostrazione di come non vi sia nessun presupposto che non sia, al tempo stesso, mediato in sé, ovvero dotato di giustificazione interna. Nel suo complesso la procedura hegeliana della riflessione definisce la strategia con cui venir fuori dall'*impasse* di Fichte attraverso un approfondimento della facoltà riflettente kantiana. Infatti, a differenza di Fichte, Kant non identifica astrazione e riflessione, ma pone

---

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> In particolare nella *Logica* Kant distingue la riflessione dall'astrazione. Mentre la riflessione conosce ciò che in comune hanno molte cose, l'astrazione elimina ciò in cui non concordano, così che alla fine rimane la rappresentazione comune.

l'esigenza di una mediazione riflessiva per fornire un procedimento alternativo all'astrazione. Si tratta di quella che Hegel chiama riflessione esterna, la quale non consiste nell'esclusiva posizione di una determinazione, ma nel *riferimento a sé* di questa determinatezza. In questo modo viene superata la distanza fra l'attività del porre e la determinazione posta e l'operare della riflessione si configura come relazione a sé del proprio altro. Di conseguenza, l'evoluzione della *setzende Reflexion* in *äußere Reflexion* esprime l'evoluzione che la riflessione attraversa per giustificarsi quale fondamento dell'attività intellettuale. Si colloca, del resto, in tale contesto la polemica di Hegel con la *Critica del Giudizio* di Kant, il quale avrebbe compreso solo un lato della *Reflexion*:

Quella riflessione, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale applicabile al dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna, che si riferisce all'immediato come a un dato. Sta però in ciò anche il concetto della riflessione assoluta; *perché l'universale, il principio o regola e legge, cui nel suo determinare quella riflessione procede, vale come essenza di quell'immediato dal quale si comincia, e così questo vale come un nullo, e solo il ritorno da esso, il determinare della riflessione, vale come il porre l'immediato secondo il suo vero essere, e però quello, che la riflessione opera in cotesto immediato, e le determinazioni che da lei provengono, valgono non già come un che di estrinseco a lui, ma come il suo essere vero e proprio*<sup>324</sup>.

Hegel si riferisce qui ad una delle due forme in cui, secondo la *Critica del giudizio*, si manifesta la facoltà del giudicare, ovvero la riflettente, la quale, a differenza della determinante, non sussume il particolare sotto l'universale secondo condizioni a priori, ma ricerca l'universale a partire dal particolare. Il giudizio riflettente lavora in modo ipotetico, attenendosi al principio della conformità della natura a scopi pur nella molteplicità delle leggi empiriche: «Ai prodotti della natura infatti non si può attribuire qualcosa come un riferimento (*Beziehung*) della natura stessa, in quei prodotti, a scopi; ma si può usare quel concetto solo per riflettere sulla natura rispetto al collegamento (*Verknüpfung*) dei fenomeni, in essa, dato da leggi empiriche»<sup>325</sup>. Il giudizio riflettente non ha la pretesa di determinare la realtà in modo essenziale, ma

<sup>324</sup> WdL II: 31; trad. it.: 450. Corsivo mio.

<sup>325</sup> KU, *Einleitung* § IV, trad. it. (1999) pp. 16-7.

esprime la capacità di porre in relazione fenomeno e principio in senso regolativo. Proprio per questo, secondo Hegel, sfugge a Kant il fatto che il principio regolativo non è mai neutrale, né può essere indifferente all'attività riflessiva, ma è anzi l'universale che vien posto a seguito del riflettere sulla natura. In altri termini anche la riflessione kantiana presuppone ciò da cui si lascia condizionare nella pratica scientifica o estetica, ovvero essa presuppone la natura come un negativo, del quale tuttavia diventa noto solo ciò che l'intelletto pone mediante la riflessione.

Sotto questo punto di vista il limite di Kant è quello di concepire la riflessione come un'abilità soggettiva che si interpone fra universale e particolare, ovvero come un medium di origine epistemica e non come principio ontologico del rapporto fra universale e particolare. Ciò potrebbe spiegare perché Hegel non menzioni nella WdL la trattazione riservata alla riflessione (*Überlegung* o *reflexio*) da Kant nell'appendice della KrV, ovvero nell'anfibolia dei concetti della riflessione. Proprio in quest'opera Kant distingue fra l'uso trascendentale e quello empirico della *reflexio*, definendo il primo come «la coscienza del rapporto (*Verhältnis*) di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza, coscienza mediante la quale soltanto può esser determinato correttamente il loro reciproco rapporto»<sup>326</sup>. Più precisamente la riflessione all'opera in senso trascendentale consiste nel confrontare le rappresentazioni fra loro così da determinare se esse appartengano all'intelletto puro o all'intuizione sensibile. I rapporti secondo i quali si conduce il confronto sono l'identità e la diversità; l'accordo e l'opposizione; l'interno e l'esterno; materia e forma. Si tratta delle stesse determinazioni logiche che trovano posto all'interno della *Dottrina dell'essenza*, benché dedotte in tutt'altro modo e organizzate in una ben differente forma, come si vedrà nel prosieguo. Tuttavia quel che colpisce nell'anfibolia non è tanto la distinzione fra l'uso trascendentale e quello empirico della riflessione, che, a guardar bene, differiscono solo per l'oggetto del riflettere (rappresentazioni in un caso, oggetti nell'altro), quanto fra l'uso logico e

---

<sup>326</sup> KrV, A 260- B 316; trad. it.: 485.

quello trascendentale:

Ma certamente si potrebbe dire che la *riflessione logica* è una semplice comparazione, poiché in essa si astrae del tutto dalla capacità conoscitiva alla quale le rappresentazioni date appartengono, ed esse sono dunque da considerarsi quanto alla loro posizione, nell'animo, come omogenee; invece la *riflessione trascendentale* (che si riferisce agli oggetti stessi) contiene il fondamento (*Grund*) della possibilità della comparazione oggettiva delle rappresentazioni tra loro, e quindi è del tutto diversa dalla riflessione logica, poiché la capacità conoscitiva cui esse appartengono non è la stessa. Questa riflessione trascendentale è un dovere da cui non può esimersi nessuno che voglia farsi un qualche giudizio a priori sulle cose<sup>327</sup>.

La differenza fra i due tipi di riflessione riposa sul fatto che, per via logica, le rappresentazioni non sono specificate secondo la loro appartenenza ad una facoltà, e perciò sono omogenee, mentre la via trascendentale introduce in esse una differenza epistemica, la quale dovrebbe garantire al paragone logico un fondamento. In questo senso Kant intendeva correggere adeguatamente il principio degli indiscernibili di Leibniz, che è in buona sostanza un principio di individuazione ontologica. Il discorso kantiano prova infatti che le condizioni dell'intuizione sensibile e quelle dell'intelletto puro apportano delle differenze nel modo di determinare l'oggetto. Se questo è un fenomeno nello spazio, allora «non avrà il suo luogo semplicemente nell'intelletto (entro i concetti), bensì nell'intuizione sensibile esterna (nello spazio), e in tal caso i luoghi fisici saranno del tutto indifferenti rispetto alle determinazioni interne delle cose»<sup>328</sup>. La determinazione di un fenomeno collocato nello spazio e nel tempo differisce da quella di un oggetto puro dell'intelletto: nel primo caso valgono solo i rapporti esterni attinenti ai luoghi fisici; nel secondo, invece, si ha a che fare con «alcunché di cui non potremmo capire neppure che cosa sia, anche se qualcuno ce lo potesse dire»<sup>329</sup>. In breve Kant ricorre alla riflessione trascendentale per giustificare la dipendenza della determinazione ontologica dalle forme del pensiero, ma esclude poi che tale determinazione possa fondare l'essere in sé delle cose. In questo modo, inoltre, la KrV non fornisce

---

<sup>327</sup> KrV, A 262 B 319; trad. it.: 487.

<sup>328</sup> KrV, A 272 B 328; trad. it.: 499.

<sup>329</sup> KrV, A 277 B 333; trad. it.: 505.

nessuna giustificazione della riflessione, poiché questa è introdotta come semplice attività del comparare secondo rapporti dati e non dedotti, perciò la distinzione fra riflessione logica e trascendentale sembra meno netta di quanto Kant intendesse proporre. D'altra parte in entrambi i testi kantiani la *reflexio* kantiana vale da semplice strumento di mediazione fra termini dati ed è destinata a rimanere esterna tanto rispetto all'oggetto, quanto rispetto all'universale.

Probabilmente per questi motivi Hegel non prende affatto in considerazione l'anfibolia kantiana, e si riferisce polemicamente alla sola *Critica del giudizio*, in cui l'operare della *Überlegung* riguarda la connessione fra universale e particolare. Secondo Hegel, infatti, non solo la riflessione non è strumento di una regola, ma è la *forma logica* secondo cui particolare ed universale sono reciprocamente in relazione. Ciò significa che fenomeno e legge non sono termini distinti collegati da una ricerca riflessiva indipendente, ma membri di una connessione ontologica, in base alla quale l'universale non è *altro* dal particolare, bensì la sua specificazione coerente e compiuta. Da ciò consegue che riflettere non significa *sussumere* un particolare nell'universale secondo una regola, ma è il movimento di sdoppiamento in sé del sostrato. L'essenza rappresenta la verità dell'essere non perché questo, considerato di per sé, non sia vero, ma in quanto la possibilità di determinarlo in base ad un'unità o ad un principio non è possibile rimanendo all'interno del *Sein*. Bisogna, quindi, stabilire quelle operazioni che mediano il riferimento all'essere in base a distinti criteri di determinazione. In questo modo non si rimane più nel *Sein*, ma si è già in una sfera di maggiore complessità, il *Wesen*, e i *relata* non sono più *qualia* o grandezze, bensì le differenti modalità di relazione ontologica fra enti. Pertanto la riflessione non è un'operazione cognitiva fra le altre possibili, come se si trattasse di un *medium ad hoc* fra le rappresentazioni e le facoltà, ma è invece l'operazione che scompone l'essere nei suoi lati determinati. Conseguentemente la forma logica delle categorie dell'essenza non consiste nel collegamento fra enti determinati, ma nella relazione riflessiva. Si tratta di un mutamento notevole, che assegna alla

riflessione un'importante funzione logica. Essa, infatti, non lavora in senso esplicativo, bensì costitutivo per rendere possibile un discorso di secondo livello, che concerne non più il *Sein* come rapporto fra enti, bensì come relazione ad un'unità determinata.

## § 5.2 Sdoppiamento e opacità: la logica della parvenza

Hegel giustifica la comparsa della riflessione nella *Dottrina dell'essenza* riferendosi al *Wesen* come ad una forma di *Erinnerung* speculativa. Infatti l'essenza è «la via dell'uscir fuori dell'essere, o piuttosto dell'entrarvi»<sup>330</sup>. Hegel aggiunge: «Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere, che per sua natura esso s'interna (*daß es durch seine Natur sich erinnert*), e che con questo andare in sé (*durch dies Insichgehen*) diventa l'essenza»<sup>331</sup>. L'essenza rappresenta l'essere che è passato (*vergangene*), ma senza tempo (*zeitlos*). Più in particolare, a questo livello, si tratta del momento in cui l'essere *si ricorda* di se stesso. Angelica Nuzzo ha particolarmente insistito su questo aspetto del ricordo speculativo, fino a sostenere che:

(...) in its speculative meaning, *Erinnerung*, is not the recollection of given contents which are thereby taken back from a past existence and made present. It is rather the act that for the very first time produces and institutes those contents that are then psychologically recollected and thereby exist as given and as past. This is the methodological paradox of dialectic: the past (the past of *Sein* as *gewesen* and the past of *Denken* as *Gedächtnis*) does not precede, but rather follows the act of thought that institutes it as past<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> WdL II: 13, trad. it.: 433.

<sup>331</sup> WdL II: 13; trad. it.: 433. Anche se il riferimento all'*Erinnerung* non appare nella *Logica* dell'*Enciclopedia*, nondimeno il procedere dell'essenza è sempre ricondotto al movimento dell'*in-sich-gegangen* (Enz. C, § 112, Zusatz), ovvero dello sprofondare in sé, che esprime, a sua volta, il modo d'essere del ricordo.

<sup>332</sup> A. NUZZO (2006a: 94).

In base a quest'interpretazione il ricordo del *Sein* di se stesso non appartiene alla dimensione del tempo, inteso come intuizione fenomenica, poiché non si genera nessuna temporalità, né storicità, bensì viene prodotta la *realtà* stessa dei contenuti del pensiero. Per questo motivo, spiega Nuzzo, nella dialettica di Hegel non ricordiamo qualcosa, come se si attribuisse un'intenzionalità alla riflessione, ma il ricordo è il movimento che istituisce retroattivamente l'essenza come dimensione in cui l'essere va a fondo di se stesso. Quindi l'*Erinnerung* è una procedura riflessiva e negativa che pone ciò che è stato. Solo nella misura in cui qualcosa è stato e lasciato indietro – spiega ancora Nuzzo – il processo può andare avanti e qualcosa può essere trovato e ricordato. Ma l'atto di rompere l'illusione, per cui si presuppone qualcosa come dato, è il passo fondamentale verso la libertà di pensiero. In questione è l'individuazione dell'*attività* che istituisce per la prima volta una differenza fra livelli ontologici. L'oggetto di questo passaggio della WdL non sono tanto i rapporti di anteriorità e posteriorità temporale fra l'essere e l'essenza, che risultano così collegati estrinsecamente da un movimento metaforico, quanto invece la genesi di nuove categorie.

Secondo Cirulli i passaggi della WdL in cui l'essere internalizza se stesso («being inwardizes itself») non sono da prendere in senso letterale, ma da ricollegare al modo in cui opera la riflessione, che introdurrebbe una sorta di bidimensionalità fra *explanans* (che vale come “interno”) ed *explanandum* (che vale da superficie)<sup>333</sup>. Hegel alluderebbe a tale bidimensionalità quando menziona l'essere che ricorda se stesso, a sottolineare che non si tratta di nessuna presupposizione, ma della condizione stessa per *porre* qualcosa. Per poter stabilire qualcosa di un ente, è infatti necessario che quest'ultimo esibisca un'interna e primordiale differenziazione. Lo scopo sarebbe quello di risalire al fondamento del pensare in quanto tale, integrando il significato del particolare in quello dell'universale. Cirulli, tuttavia, tende a non accogliere in senso letterale l'internalizzazione o il ricordo dell'essere in se stesso, perciò non ricava dalla nozione di *Erinnerung* altre ulteriori e importanti

---

<sup>333</sup> Cfr. CIRULLI (2006: 48).

implicazioni. Se è vero che non occorre sovraccaricare il riferimento hegeliano all'*Erinnerung*, bisogna tuttavia notare che non si tratta di un richiamo puramente metaforico, poiché sancisce l'introduzione di un nuovo modello logico, il quale è in diretta continuità con il paradigma logico sviluppato nell'essere.

La struttura che si manifesta nell'essenza non è più il divenire transitivo ed immediato, caratterizzato dall'eterogeneità del riferimento e, quindi, da un'intrinseca negatività o estraneità. Poiché l'essere ha dato luogo al sostrato come struttura unitaria ultima, l'avanzamento delle categorie consiste in un ripiegamento interno e l'elemento di raccordo fra l'essere e l'essenza è un "andare-in-sé" dell'essere, proprio perché la forma logica dell'essere viene riconfigurata secondo la sua mediazione interna e non più come immediatezza. Hegel allude al ricordo per indicare la necessità di una svolta nel movimento logico, il quale non è più etero-diretto, come nella *Dottrina dell'essere*, bensì riferito ad essere altro unitario e stabile. Ma di quale alterità si tratta? Se nella WdL non si riattualizza nessun contenuto intuito, né vengono chiamati in causa atti soggettivi, ma si rimane dentro ad un *continuum* di tipo ontologico, funzionale a ristabilire l'unità interna all'attività del pensare puro, allora l'alterità non evade la sfera del sostrato.

Nella *Psicologia*, del resto, la funzione del ricordo consiste nell'organizzare il molteplice dell'esperienza nell'immagine, la quale fissa il contenuto del sentimento secondo lo spazio e tempo, ma non si tratta più dello spazio e del tempo *in atto e in divenire*, bensì dell'*uniformità* spazio-temporale procurata dal riferimento ad un contesto particolare, quello del soggetto<sup>334</sup>. L'immagine è essenziale per realizzare il trapasso dall'immediato al mediato, ovvero dal sensibile dell'intuizione all'analisi dell'intelletto. Analogamente nella WdL il movimento riflessivo dell'essere nell'essenza è il processo mediante cui l'essere, in quanto essenza, pone se stesso *come altro da sé, così distinguendosi e isolandosi da se stesso*. In altri termini nell'essenza si guadagna un livello primitivo di auto-riferimento, ma soltanto come negazione e divisione, senza

---

<sup>334</sup> Cfr. Enz. C, § 452, Zusatz.

che il pensiero si ponga come principio e causa di se stesso. Perciò l'alterità dell'essenza coincide con la negazione determinata e non astratta, vale a dire con l'opposizione, in quanto è tolto il rinvio all'infinitamente altro e il riferimento si costituisce solo in base ad un essere opposto.

Alla luce di ciò si può dire che l'esordio dell'essenza illustri il paradigma logico dell'immagine, considerata non come fatto mentale, ovvero come un prodotto cognitivo, bensì come la relazione biunivoca fra originale e copia. Si tratta della parvenza che Platone avrebbe chiamato *eikōn* per distinguerla dal *phantasma* (*Sofista* 236 c). Laddove l'*eikōn* è l'orma impressa dal sigillo, il *phantasma* è il prodotto di una tecnica non imitativa, bensì produttiva delle apparenze, dunque non dipendente, come l'*eikōn*, dall'originale. Ma proprio in quanto l'*eikōn* rappresenta, tradizionalmente, un segno impresso, esso conserva il riferimento alla sua causa agente soltanto come privazione ed assenza<sup>335</sup>. Si potrebbe dire che Hegel applichi la distinzione *eikōn-phantasma* alla differenza fra *Schein* ed *Erscheinung* al fine di mostrare quali siano i differenti livelli attraverso i quali la materia si sdoppia e polarizza per l'intelletto. Si tratta di spiegare in cosa consista l'opacità dell'intelletto e quali siano le determinazioni che la contraddistinguono. Poiché l'intelletto non si riconosce quale principio della materia e delle leggi con le quali la determina, l'ontologia dell'intelletto è quella dell'immagine e del riflesso in altro. Per questo motivo, inoltre, la parvenza è elaborata in corrispondenza della critica all'idealismo della cosa in sé. Nella prospettiva realista di Hegel la cosa in sé finisce, infatti, con il rappresentare un'alterità che è presente solo come assenza. Poiché «il moderno idealismo non si permise di riguardare le cognizioni come sapere della cosa in sé»<sup>336</sup>, il sapere si scinde dalla cosa: l'essere è negato (essendo ciò di cui *non* si può dare nessuna determinazione) e si oppone al sapere come parvenza. Questo significa che la privazione che caratterizza l'essere nella categoria della parvenza non dipende dall'assenza di un principio metafisico, ma dall'incapacità del pensiero di porsi come realtà e

---

<sup>335</sup> Si veda in proposito il primo capitolo del saggio di: P. RICOEUR (2000).

<sup>336</sup> WdL II: 20; trad.it.: 440.

principio di se stesso. In base a tale prospettiva la cosa in sé perde il suo statuto noumenico per rappresentare lo sdoppiamento e la divisione del sapere da se stesso.

In conseguenza di ciò l'uniformità che caratterizza il sostrato è puramente provvisoria ed incapace di sussistere per sé, poiché la parvenza consiste nell'instabile sdoppiamento di sé da se stesso senza la possibilità di identificare immediatamente i lati in cui avviene la scissione. La mancanza di sussistenza è l'aspetto principale che contraddistingue lo *Schein*<sup>337</sup>, a conferma del fatto che non si ha qui a che fare con uno stato di cose definito, ma con un'attività di pensiero che esemplifica il procedere dell'intelletto riflettente. In altri termini la trattazione della parvenza permette a Hegel, da un lato, di dimostrare la dipendenza della cosa in sé dall'operare dell'intelletto analitico, esemplificato dal principio di non contraddizione; dall'altro di provare la positività della cosa in sé attraverso le trasformazioni cui va incontro l'alterità nell'essenza. Poiché, infatti, il sapere si scinde in se stesso e non si possiede nella sua unità, la tendenza della logica dello *Schein* è la ricerca del fondamento capace di colmare la privazione che si riscontra oggettivamente nel movimento di pensiero. A predominare sono, perciò, inizialmente i principi dell'identità e differenza, non a caso specificati fin dal principio della *Dottrina dell'essenza* come essenzialità della riflessione, poiché da esse dipende l'individuazione "dell'altro".

Sotto questo rispetto *WdL* e *Kleine Logik* differiscono fra loro, dal momento che la prima tratta dell'identità e della non contraddizione come leggi logiche, mentre la seconda considera come determinazioni della riflessione soltanto identità e differenza, trascurando di enucleare la contraddizione come principio logico. In realtà la sostanza dell'argomentazione hegeliana non muta fra le due opere: il punto, come è noto, è che la proposizione che afferma l'identità di A ed A si basa sulla contraddizione fra A e non A. L'identità è vincolata dalla non contraddizione perché la prima, di per sé, è assolutamente astratta e priva di riferimento. La contraddizione fornisce invece, per mezzo

---

<sup>337</sup> *WdL* II: 17-24; trad.it.: 437-443.

della negazione, la differenza che determina il significato dell'identità. La critica di Hegel al principio di identità rappresenta la polemica con il trattamento analitico cui Kant aveva sottoposto la legge aristotelica della contraddizione<sup>338</sup>. Contro Kant Hegel riafferma il carattere sintetico dei principi logici, dal momento che non sono regole per l'analisi dei giudizi, ma *presuppongono* un contenuto determinabile *arbitrariamente*. L'identità contiene, infatti, l'eguaglianza dell'ente con se stesso e la sua differenza dall'altro in generale. La specificazione di tale differenza è rimessa ad una riflessione estrinseca, che si regola secondo uguaglianza ed ineguaglianza in modo arbitrario. Infatti «il *confrontare* va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa a quella, avanti e indietro. Ma questo riferimento, avanti e indietro, dell'eguaglianza e ineguaglianza è estrinseco a queste determinazioni stesse; perciò anche non vengono esse riferite l'una all'altra, ma soltanto ciascuna per sé ad un terzo»<sup>339</sup>. Il problema dell'identificazione è legato al carattere della riflessione che guida l'intelletto, il quale pone delle distinzioni arbitrarie sulla base del solo confronto fra gli enti rispetto ad un terzo, ossia se stesso, senza con ciò fornire la differenza specifica o essenziale. Quest'ultima richiederebbe la tematizzazione di quel “terzo” che funge da criterio, ma la riflessione che è qui chiamata in causa è strutturalmente incapace di comprendere se stessa come principio.

Il paradigma criticato da Hegel è infatti l'intelletto analitico che scompone e confronta, senza mediarsi con se stesso. Il terzo non è, quindi, ciò in cui le differenze hanno il loro fondamento, ma un termine di confronto al pari degli altri. Poiché, quindi, la natura della riflessione è l'opacità verso se stessa, la comparazione *pone* le differenze senza fondarle in sé. Nondimeno le differenze sono poste in base a quel terzo indeterminato, pertanto uguaglianza ed ineguaglianza si equivalgono<sup>340</sup> e le differenze risultano determinate solo negativamente, non solo l'una rispetto all'altra, ma anche in se stesse. Infatti,

---

<sup>338</sup> Si veda al riguardo: E. BERTI (1977; 1980).

<sup>339</sup> WdL II: 50; trad. it.: 467-7.

<sup>340</sup> WdL II: 51; trad. it.: 469: «(...)l'eguaglianza e l'ineguaglianza spariscono insieme nella loro eguaglianza».

poiché il principio della differenza è indeterminato ed opaco, le differenze sono prive di significato stabile ed unitario, pertanto i prodotti della comparazione sono unità negative, ineguali rispetto all'altro da sé ed in sé<sup>341</sup>. La diversità estrinseca diventa così *negazione in sé rispetto all'altro*, dando luogo all'opposizione di positivo e negativo. Se, infatti, le differenze sono collegate dalla negazione e sono ciascuna la negazione dell'altra, positivo e negativo esprimono il modo d'essere indipendente delle determinazioni riflessive. Questa polarità indipendente si presenta subito nell'algebra e nell'opposizione, come Hegel stesso sostiene in una nota molto famosa e molto citata per via dei numerosi riferimenti che essa contiene, sia pure in modo non esplicito, allo scritto kantiano precritico *Sul tentativo d'introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*. Contrariamente a Kant Hegel sostiene che le quantità cui è premesso il segno negativo e positivo non sono relative, ma esprimono un mutamento assoluto del valore di base. Il ragionamento hegeliano esula dall'argomento matematico, perché si riferisce a quello che succede quando si determina la materia in modo esclusivo. In questi casi non si ha un annullamento della materia, bensì questa è individuata come sussistente in uno stato specifico.

Il patrimonio nazionale, ad esempio, non si annulla per il fatto che entrate e uscite nel bilancio si compensino, poiché, in primo luogo, ciò significa che la ricchezza reale dello Stato è conservata e non consumata; in secondo luogo il capitale dato a prestito per le esigenze della comunità non è passivo, ma contribuisce a rinnovare l'economia reale<sup>342</sup>. Analogamente il cammino fatto

<sup>341</sup> WdL II: 51; trad. it.: 469: «Da questo lato, come momenti della riflessione esterna e come estrinseche a se stesse, l'eguaglianza e l'ineguaglianza spariscono insieme nella loro eguaglianza. Ma questa loro unità *negativa* è inoltre anche *posta* in loro; esse hanno infatti fuori di loro la riflessione che è *in sé*, ossia sono l'ineguaglianza e l'ineguaglianza *di un terzo*, di un altro da ciò ch'esse stesse sono. Così l'eguale non è l'eguale di se stesso, e l'ineguale, come quello che non è l'ineguale di se stesso, ma di un suo ineguale, è appunto l'eguale. L'eguale e l'ineguale son dunque *l'ineguale di se stesso*».

<sup>342</sup> WdL II: 62; trad. it.: 479: «Il patrimonio nazionale non si calcola semplicemente come somma del denaro contante e del rimanente valore di beni immobili e mobili che si trovano nello Stato, meno che mai poi come somma che rimanga dopo aver sottratto le passività dalle attività; ma il capitale, quando anche le sue determinazioni attive e passive si riducessero a zero, rimane *in primo luogo* un capitale positivo, come  $+a - a = a$ ; *in secondo luogo* poi, in quanto è un capitale in molteplice maniera passivo, cioè dato a prestito e poi da capo dato a prestito, è per via di ciò un mezzo variamente moltiplicato». Si tratta di un

verso levante e il cammino verso ponente non sono alternativi, ma costituiscono un doppio periodo di tempo o una doppia fatica. In altri termini l'operare dell'intelletto analitico *non è mai neutrale*, poiché è il modo d'essere della materia determinata in modo reale e non in astratto, secondo un modello matematico. Lungi dall'essere un principio esclusivamente formale, l'opposizione è il modo in cui l'intelletto permea la realtà, consentendo non semplicemente due diversi modi di intendere la stessa cosa, bensì un modo unilaterale di determinare la materia. Più in generale si mostra che la ricerca di un principio secondo la logica dello *Schein* produce il rovesciamento dialettico della parvenza: in luogo dell'individuazione unilaterale dell'altro di cui si dà privazione, lo svolgimento categoriale è esso stesso principio di determinazione ontologica. La sfera ontologica si struttura, infatti, in base al procedere del pensiero riflettente, di modo che non è un principio metafisico esterno ad essere scovato e riconosciuto, ma è invece l'oggettività della natura ad acquistare senso e forma attraverso il movimento di pensiero esibito nell'essenza. Non a caso il passaggio dall'essere all'essenza coincide con la transizione dal paradigma matematico a quello delle scienze fisiche, interessate a definire i valori reali dell'essere. Perciò la contraddizione non è un principio formale di corrispondenza fra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee, ma indica invece la polarizzazione fra *explanans* ed *explanandum*. Poiché l'intelletto non tiene conto del modo in cui esso influenza l'ontologia, la materia equivale ad un agglomerato polare contrapposto al pensiero che la indaga. Se, quindi, positivo e negativo esprimono l'antitesi per cui l'essere si esclude da se stesso, ovvero si scinde nella polarità oggetto/soggetto, materia/pensiero, la contraddizione è il movimento di esclusione che ha luogo speculativamente come opposizione dell'in sé *dall'altro di se stesso*. In altri termini l'unità indistinta ed originaria di essere e pensiero si scinde radicalmente nell'essenza nella contraddizione a seguito dell'emergere dell'intelletto come oggettività della natura. Questo passaggio è decisivo perché solo adesso l'alterità che caratterizzava la parvenza è dedotta in modo

---

ragionamento che sarebbe in linea con il modello keynesiano di politica economica.

distinto come il negativo *di se stesso*. In luogo del movimento di sdoppiamento interno, emerge ora un riferimento unitario della parvenza ad un'alterità specifica e separata, così come avviene nel rappresentare, che collega soggetto ed oggetto in virtù della loro reciproca negazione. Se la parvenza esprimeva l'isolamento del sapere dall'essere come sdoppiamento inarticolato ed instabile, questa medesima divisione è adesso *delimitata ed irrigidita*. Significa che la parvenza guadagna sussistenza indipendente solo quando viene specificato *rispetto a cosa* l'essere si divide, ovvero da se stesso. Lo svolgimento della riflessione attesta che la scissione del sostrato è conseguenza della polarizzazione e divisione intellettuale. "Tutte le cose sono contraddittorie" significa che è caratteristica essenziale della materia, in quanto fondata su rapporti intellettuali, l'estraneità rispetto a sé a causa dell'opacità dell'intelletto. In tal modo la contrarietà è ridotta da Hegel alla contraddizione secondo una strategia che ha a lungo diviso gli interpreti, ma di cui è importante, piuttosto, notare la giustificazione all'interno del nuovo paradigma ontologico instaurato dall'essenza.

Nello specifico si osserva qui l'emergere graduale dell'intelletto come attività non più soltanto riflessiva, ma antinomica. In altri termini nel corso dell'essenza si rivela la natura dell'intelletto che è all'opera nelle scienze fisiche, in cui non si ha più la dispersione nel molteplice della sensibilità, ma si ha nondimeno il prevalere di un dualismo irrigidito dalla mancanza di mediazione in sé dell'intelletto. Di conseguenza le categorie dell'essenza riflettono l'andamento unilaterale ed ostinato dell'intelletto, il quale suddivide la realtà in maniera esclusivamente antinomica, restando sempre e comunque estraneo a se stesso. D'altra parte, nella misura in cui la riflessione procede in modo unilaterale come estremizzazione e polarizzazione dell'essere, essa arriva al punto di esaurire il proprio raggio di estensione e raggiunge così il proprio fondamento (non a caso in tedesco il *Grund* ammette il gioco di parole di fondo e fondamento). Positivo e negativo esauriscono, infatti, la totalità delle possibilità della riflessione, la quale consiste unicamente in un movimento antinomico di affermazione e negazione:

Basta una breve esperienza nel pensare riflessivo per avvedersi che, quando qualcosa è stato determinato come positivo, in quanto poi si va avanti muovendo da questa base, immediatamente esso ci si è mutato fra le mani in negativo, e così viceversa in positivo quel che era stato determinato negativamente, e che il pensare riflessivo in queste determinazioni si confonde e si contraddice. L'ignoranza della natura di quegli opposti suppone che questa confusione sia qualcosa di sconveniente, che non debba verificarsi, e l'attribuisce a un mancamento soggettivo<sup>343</sup>.

La contraddizione non è un'insufficienza del soggetto, ma il modo peculiare in cui la l'intelletto informa l'essere e così ne esaurisce le possibile forme di attuazione. Ciò spiega perché Hegel deduca il principio di ragion sufficiente da quello di non contraddizione in esplicito contrasto con Kant. Proprio in quanto la contraddizione è il criterio dell'intelletto, la contraddizione è alla base della giustificazione dei fatti. Si tratta, peraltro, di una strategia che rimane immutata dalla WdL all'*Enciclopedia*, a conferma del fatto che a Hegel non preme il significato formale della contraddizione, quanto il tipo di attività intellettuale che lo governa e che lo rende ontologicamente rilevante. Che un fatto sia o non sia giustificato dipende dalla capacità della riflessione di mediarsi con se stessa. Nello specifico il principio di ragion sufficiente sostiene, nella formulazione data da Leibniz, che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragione sufficiente del perché il fatto o l'enunciato è così e non altrimenti – per quanto le ragioni sufficienti ci risultino per lo più ignote (*Monadologia* II, 31 – 32). Il principio si applica tanto alle verità di ragione, ovvero alle verità logicamente necessarie governate dal principio di non contraddizione (poiché l'affermazione di una proposizione la cui negazione è contraddittoria è necessaria), quanto alle verità di fatto, che sono solo contingenti. Le verità di fatto sono logicamente possibili, cioè non contraddittorie e la loro negazione resta non contraddittoria, dato che è possibile che il fatto che contengono non si realizzi. In tal caso ciò che determina se qualcosa è o non è in un certo modo, invece di essere o non essere diversamente, non deriva dal principio di non contraddizione, ma dalle

---

<sup>343</sup> WdL II: 70; trad. it.: 486-7.

caratteristiche dei fatti considerati. Di conseguenza, stando a Leibniz, il principio di ragion sufficiente discende da quello di non contraddizione nel caso delle verità di ragione, ma ciò non vale per le verità di fatto. Probabilmente per questo motivo Kant identifica il principio di ragion sufficiente con il principio di causalità, che ritiene irriducibile al principio di contraddizione.

Analogamente a Leibniz Hegel collega la ragion sufficiente alla contraddizione, ma senza stabilire nessuna distinzione fra verità di ragione e di fatto. In questione non è infatti se la ragion sufficiente sia applicabile all'orizzonte dei fatti, reali o astratti, ma la forma generale di mediazione che ha luogo quando si giustifica qualcosa in base a qualcos'altro. Si tratta della forma più basilare di giustificazione, distinta dal rapporto di causalità, come da quello di finalità, poiché non ammette l'agire del fondamento sul fondato, ma soltanto la *connessione* di entrambi in quanto lati distinti di una stessa cosa, come forma ed essenza, forma e contenuto, forma e materia. Hegel paragona significativamente questo modo di procedere all'immaginazione: «ambedue son substrati e propriamente solo dell'immaginazione; non sono ancora il lor proprio riferirsi a se stessi»<sup>344</sup>. È infatti proprio dell'immaginazione, intesa come operazione semplicemente riproduttiva, lo sdoppiamento dell'essere rispetto alla sua forma. Ma la forma (nel senso aristotelico della *morphé*, non dell'*eidos*) è una categoria dalla capacità di spiegazione estremamente limitata, in quanto basata o sulla descrizione di una rappresentazione, o sulla correlazione con il suo riempimento (astratto o materiale). La ricerca dei fondamenti è, dunque, motivata dall'insufficienza dell'ilomorfismo a fornire un'adeguata spiegazione dei fenomeni. Tuttavia anche la categoria del fondamento incorre in uno scacco che esemplifica ulteriormente il modo di procedere dell'intelletto.

Ancora una volta Hegel polemizza con un il modo di procedere delle scienze naturali: «una delle difficoltà maggiori che s'incontrano a familiarizzarsi colle scienze dove prevale questo procedere [ndA: il procedere

---

<sup>344</sup> WdL II: 81; trad. it.: 497.

in base alla ricerca del fondamento], nasce pertanto da questo capovolgimento [*Verkehrtheit*] della posizione, consistente nel mandare avanti come principio quello che di fatto è derivato, e mentre si passa alle conseguenze, nel portar fuori di fatto solo in esse il principio di quei pretesi principii»<sup>345</sup>. Indagare la natura a partire dai principi formali porta a confondere i dati con i principii, ovvero ad assumere come ragione di un fatto ciò che appartiene alla descrizione del fenomeno. L'esempio di Hegel è il moto dei pianeti attorno al sole, per il quale si chiama in causa una forza attrattiva che in se stessa non spiega nulla, essendo non ulteriormente giustificabile e prodotta *ad hoc* per spiegare un fatto cosmico. Perciò la conoscenza non avanza di un passo e si aggira nella sola differenza di forma fino a quando quest'ultima non viene posta come effettivamente condizionante, ovvero come *Bedingung*. Alla luce di ciò la WdL si configura come scienza dell'esperienza del sapere, che mette alla prova la validità dei paradigmi razionali grazie ai quali la realtà è nota ed intelligibile<sup>346</sup>.

Va inoltre notato che la WdL tratta delle nozioni di forma, materia e contenuto all'interno del fondamento, derivando successivamente l'esistenza; la *Kleine Logik*, invece, inserisce contenuto e forma (ma senza la materia) all'interno della categoria del fenomeno *dopo* l'esistenza, facendo a meno delle distinzioni del *Grund* che nella WdL conducono alla *Bedingung* (a sua volta spostata, nell'*Enciclopedia*, sotto le categorie della modalità)<sup>347</sup>. Queste

---

<sup>345</sup> WdL II: 100; trad. it.: 514.

<sup>346</sup> In base a questo punto di vista non capisco, allora, perché, secondo Henrich, i concetti della *Reflexionslogik* siano intesi come distinti e separati dalla teoria dell'esperienza scientifica. Cfr. HENRICH (1971: 139): «Es ist weiter auch klar, daß die Begriffe der Reflexionslogik weder ostensiv noch deskriptiv gewonnen werden und daß sie somit theoretische Begriffe sind, wenn auch in einem Sinne, der von dem einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie abweicht». Benché sia evidente perché i concetti della WdL non siano direttamente ostensivi o descrittivi (si tratterebbe, infatti, di fare della fenomenologia o una filosofia della natura), non è altrettanto evidente perché la comprensione dei concetti logici, dichiarati “teoretici”, non sia riconducibile alla teoria dell'esperienza. Se, infatti, la logica dell'essenza è, a giudizio dello stesso Henrich (1971: 140), il cuore della possibilità dell'ontologia in senso leibniziano, è allora di fondamentale importanza ricollegare la logica all'ontologia della rappresentazione, la quale, nell'essenza, non è altro che l'esperienza scientifica considerata dal punto di vista delle categorie che la innervano e fondano.

<sup>347</sup> Si veda in proposito il confronto critico di C. CESA (2011) fra Hegel e Schelling a proposito della deduzione logica della forma rispetto alla materia.

variazioni fanno riflettere se si considera che nella nozione di esistenza Hegel risolve la cosa in sé kantiana, dichiarando che: «la cosa *in sé*, che è diventata così famosa nella filosofia kantiana, si mostra qui nella sua genesi: cioè come l'astratta riflessione in sé, a cui si tien saldo contro la riflessione in altro, e contro le determinazioni differenti, delle quali è la vuota *base*»<sup>348</sup>. La cosa in sé rappresenta per Hegel la base astratta delle determinazioni logiche, ovvero il fondamento logico-riflessivo di tutti i rapporti fra le cose. L'inconoscibilità kantiana del noumeno è così ricondotta nella WdL ad una base opaca, che fa da sfondo al movimento della riflessione. Le categorie dedotte nell'essenza sono, perciò, l'articolazione di quel fondamento indeterminato che sta alla base della realtà. In particolare, nella nozione di cosa in sé, non è la coscienza che si rivela immediatamente, ma la riflessione intellettuale quale fondamento indeterminato (perché incapace di prendere se stesso ad oggetto) dei rapporti reali. A tale proposito le modifiche della *Kleine Logik* non indicano tanto un ravvedimento da parte di Hegel, come se egli avesse in qualche modo mutato idea<sup>349</sup>, poiché in entrambe le deduzioni la cosa in sé rappresenta il fondamento ultimo, ma opaco, del movimento dell'essenza. In un caso (Enz.) se ne sottolinea la genesi, indicandola come presupposto, mentre nell'altro (WdL) la si mostra come risultato e culmine del *Grund*.

La variazione fra i due testi attesta la difficoltà di esporre l'essenza come ontologia dell'intelletto, trattandosi di un movimento di difficile determinazione, non basato sull'osservazione e neppure sul calcolo, perché non si riferisce costitutivamente ad altro, ma è esso stesso il puro riferimento ad un altro, l'assumere qualcosa lasciando da parte (ovvero presupponendo) il principio metodologico del movimento stesso. Come Hegel stesso dichiara nella WdL: «l'essenza, come tale è uno stesso colla sua riflessione, ed è indistintamente il movimento di questa. (...) Questa circostanza rende difficile l'esposizione della riflessione in generale; poiché non si può propriamente dire che *l'essenza rientri in se stessa; l'essenza pare in sé* [*scheint in sich*], perché

---

<sup>348</sup> Enz. C, § 124, Zusatz, trad. it.: 134.

<sup>349</sup> Così lascia intendere JAESCHKE (2010: 239-40).

non è *né avanti né dentro* il suo movimento, e questo non ha base alcuna su cui scorra»<sup>350</sup>. La carenza esplicativa di tale ontologia comporta, allora, l'assunzione di una cosa in sé indeterminata quale base della materia, che viene adesso elaborata non più soltanto come sostrato delle differenze quantitative, bensì come «*esistente principio della cosa, la sussistenza della cosa*»<sup>351</sup>.

A seguito di ciò Hegel insiste sull'importanza di non confondere cosa in sé e coscienza<sup>352</sup> allo scopo di non reificare quest'ultima, dal momento che la logica della parvenza è quella che caratterizza l'indagine fisica, che si applica su materie indipendenti dotate di proprietà. Si può quindi dire che la logica della parvenza sia il movimento per cui qualcosa *appare* nell'altro ed esiste solo in virtù di tale connessione con l'altro, inteso come suo fondamento o ragion d'essere. La parvenza esprime la logica del “dare ragioni” (*logon didonai*), ma è limitata dalla dualità della relazione fondamento-fondato e dalla mancanza di un principio di mediazione interna che funga da terzo rispetto all'*explanans* e all'*explanandum*. Per questo motivo la parvenza è fortemente vincolata dal principio di contraddizione, ma, al tempo stesso, mediante questo movimento di reciproca fondazione, essa guadagna auto-sussistenza, superando l'instabilità del sostrato nel mantenersi indipendente delle cose.

### § 5.3 *Il mondo rovesciato, ovvero la logica dell'apparenza*

Nei paragrafi precedenti ho sottolineato che essere ed essenza differiscono fra loro come paradigmi razionali, essendo basato l'uno sulla forma dell'infinito e l'altra sulla dualità intellettuale di *explanans* ed *explanandum*. Questo modello non ricade sull'attività della coscienza, ma è il *factum* per cui

<sup>350</sup> WdL II: 85; trad. it.: 501.

<sup>351</sup> Enz. C, § 127; trad. it.: 135.

<sup>352</sup> WdL II: 136; trad. it.: 548.

l'insieme dei fenomeni è accessibile nell'unità bilaterale della riflessione, tale che ogni apparenza è giustificata in rapporto al suo fondamento. Il carattere di negatività dipende dall'attività estrinseca ed unilaterale dell'intelletto, per il quale la realtà si scompone in ragioni e conseguenze di cui l'intelletto ignora di essere il fondamento. In ciò consiste, del resto, la categoria dell'esistenza, ovvero in una moltitudine indeterminata di ragioni d'essere, che formano un mondo di reciproca dipendenza e di infinite connessioni fra ragioni e di conseguenti<sup>353</sup>. La transizione dalla logica della parvenza (*Schein*) a quella dell'apparenza o fenomeno (*Erscheinung*) è determinata dalla sussistenza del mondo delle ragioni conseguita attraverso la logica della parvenza. Il pensiero si muove adesso nell'elemento della determinatezza, dove il riferimento non si basa più su un astrattamente "altro", bensì sulla relazione specifica del principio con le determinazioni di contenuto, ovvero sul rapporto di legge e fenomeno. In altri termini la privazione del principio che caratterizzava la parvenza si è determinata gradualmente, attraverso le opposizioni dialettiche di fondamento e fondato e attraverso la dialettica dell'ilomorfismo, fino a culminare nel rapporto della legge con il fenomeno. Si tratta di una relazione fondata in se stessa e perciò indipendente da un'alterità indeterminata.

Nondimeno l'*Erscheinung* è, ancora una volta, di una categoria instabile a causa dell'inadeguatezza della legge ad esprimere la mutevolezza ed il dinamismo del fenomeno<sup>354</sup>. Quest'ultimo è irriducibile ad una determinazione fissa, univoca e permanente, ma muta nel tempo, e perciò comporta una revisione continua ed un'apertura alla determinabilità. Legge e fenomeno riproducono, allora, una dualità ancora più rigida di quella riscontrata fra fondamento e fondato, perché la polarità riguarda ora due elementi che si riferiscono l'uno all'altro nella stessa misura in cui si *escludono*

---

<sup>353</sup> Enz. C, § 123.

<sup>354</sup> WdL II: 154; trad. it.: 565: «Il regno delle leggi è il contenuto *calmo* del fenomeno. Il fenomeno è il medesimo contenuto, ma in quanto si presenta nell'inquieto avvicendamento ed è riflessione in altro. È la legge quale esistenza negativa assolutamente mutevole, il *movimento* del passar nell'opposto, del togliersi e del tornar nell'unità. La legge non contiene questo lato della forma inquieta, o della negatività. Quindi di fronte alla legge il fenomeno è la totalità, poiché contiene la legge ma anche di più, cioè il momento della forma che si muove».

reciprocamente, dando così luogo all'opposizione fra mondo fenomenico e mondo in sé. I due mondi si respingono l'uno dall'altro e il mondo effettivo, il mondo “ch'è in sé e per sé” risulta essere «il rovescio [*verkehrte*] del mondo che appare»<sup>355</sup>. È evidente qui il parallelismo con la figura del mondo invertito della PhG che prelude all'instaurarsi della vera infinità<sup>356</sup>. Infatti in ambedue i testi ad essere presentata è la logica dell'apparenza, la quale, in realtà, svolge una funzione analoga a quella del *phantasma* del Sofista, ovvero rappresenta il simulacro che esprime la realtà senza stare in un rapporto di somiglianza o di adeguatezza rispetto ad un originale. Non per questo l'*Erscheinung* è meno vera dello *Schein*; si tratta semmai di due diverse ontologie dell'immagine che sono alla base dell'intelligibilità della natura fisica.

Sotto questo punto di vista è vero che Hegel non distingue fra *physis* e *techne*<sup>357</sup>, in quanto elabora l'ontologia della natura alla luce dei quadri concettuali elaborati del sapere moderno, ma lo svolgimento delle categorie mostra, in pari tempo, che l'oggettività della natura ammette una gradualità di paradigmi, ovvero che le diverse *technai* non sono altro che abiti o forme razionali. In altri termini non si dà mai per Hegel contrasto fra *physis* e *techne* in quanto la *techne* esprime la forma categoriale mediante cui la natura inorganica è resa intelligibile e mai ridotta ad oggetto di manipolazione. Nello specifico l'*Erscheinung* differisce dallo *Schein* in quanto non si limita a riflettere o a lasciarsi informare dal principio, ma lo attualizza. L'apparenza è infatti l'attualizzazione nella realtà fenomenica di un principio (in sé), che è evidente solo in virtù di tale esplicazione (per sé): «l'uno dovrebbe essere soltanto l'esistenza riflessa, l'altro l'esistenza immediata, ma ciascuno si *continua* nel suo altro ed è quindi in lui stesso l'identità di questi due momenti»<sup>358</sup>. La dualità fra in sé e per sé, espressa dalla figura del mondo invertito, si supera,

---

<sup>355</sup> WdL II: 161 ; trad. it.: 571.

<sup>356</sup> PhG: 129; trad. it. 132: «Considerato superficialmente questo mondo invertito è talmente il contrario del primo, che lo ha fuori di lui e lo respinge da sé come un'effettualità invertita; di modo che l'uno è l'apparenza [*Erscheinung*] e l'altro è lo *in-sé*; l'uno è com'esso è *per un Altro*, mentre l'altro è com'esso è *per sé*».

<sup>357</sup> Cfr. A. FERRARIN (1998).

<sup>358</sup> WdL II: 162; trad. it.: 571.

quindi, in virtù della continuità ontologica che sussiste fra le due dimensioni. Ciò rende possibile l'organizzazione dei rapporti fenomenici in una sola totalità, intesa non più come molteplicità generica ma come struttura specifica (*Ganze*) dotata di dinamismo interno.

La riunificazione di in sé e per sé in una totalità è decisiva anche rispetto alla critica della metafisica kantiana elaborata nel corso della logica dello *Schein*. Attraverso lo sviluppo dell'*Erscheinung* l'in sé non si presenta più come l'alterità propria dell'essere o come sdoppiamento dell'essere in se stesso, bensì l'essere in sé è integrato nell'orizzonte fenomenico come la dimensione dell'interno suscettibile di espressione esterna. L'apparenza non è, quindi, contraddistinta dall'ambiguità che caratterizza il *phantasma* nel *Sofista*, poiché nel mondo moderno l'immagine fisica del mondo è sciolta dall'ancoraggio da principi metafisici. L'ontologia dell'intelletto identifica la totalità del reale, per questo motivo il tutto è introdotto come la categoria dell'unità del molteplice. D'altronde il tutto non coincide con un complesso organico, ovvero non si ha qui a che fare con la nozione classica di *holon*, inteso come composto internamente articolato e provvisto di un'interna ragione di sviluppo, al modo proposto, ad esempio, nella Prefazione alla PhG. Questo perché non si ha qui a che fare con la sfera della vita organica, ma ancora soltanto con quella della antura inorganica. Perciò ad essere chiamata in causa a questo livello è la nozione di *pan*, ovvero di tutto e parti. Questa categoria procura la ricomposizione delle proprietà in uno stesso insieme superando la dualità meccanica di materia e proprietà. Rispetto a quest'ultimo modello la categoria di intero assolve senz'altro un'importante funzione di mediazione, perciò Hegel dichiara: «il tutto non è una unità astratta, ma è l'unità come unità di una *diversa* molteplicità»<sup>359</sup>. Nello specifico la principale acquisizione procurata dalla categoria del tutto è l'autonomia dal condizionamento estrinseco. Le parti non dipendono, infatti, da principi diversi da quello della totalità che li riunisce, pertanto, poiché le parti si condizionano reciprocamente l'una rispetto all'altra, così come rispetto all'intero, il

---

<sup>359</sup> WdL II: 169; trad. it.: 577.

rapporto, oltre ad essere auto-sussistente, diventa adesso incondizionato (*Unbedingte*)<sup>360</sup>.

Il problema che sorge a questo punto sta nel fatto che il rapporto tutto-parti è inadeguato ad illustrare l'interazione che effettivamente ha luogo nella cosa fra le parti ed il tutto. Considerato come semplice relazione, il tutto è una nozione riflessiva, nella quale le parti, considerate prescindendo dal tutto, stanno in rapporto negativo rispetto alla totalità: «è il rapporto vuoto di pensiero in cui si abbatte dapprima la rappresentazione; ovvero, obbiettivamente, è questo l'aggregato morto meccanico, che ha bensì delle determinazioni di forma, per cui la molteplicità della sua per sé stante materia vien messa in relazione in un'unità, ma in modo però che quest'unità resta estrinseca a quella»<sup>361</sup>. In altre parole, la totalità dei rapporti oggettivati dall'intelletto coincide, a tale livello, con un aggregato che manca del principio organico di connessione. Solo con la deduzione della forza, la totalità è effettivamente dinamica, in quanto la forza è intesa nella logica come estrinsecazione del rapporto fra il tutto e le parti. Più precisamente la forza è il principio in virtù del quale le parti non sono casualmente connesse, poiché cooperano nell'esplicazione unitaria del tutto. In luogo di una molteplicità eterogenea e giustapposta, la totalità diventa, per tramite della forza, la coerente e conseguente espressione esterna dell'interno. In altre parole il paradigma che si profila in questi passaggi mediani dell'essenza è il superamento della bilateralità propria della riflessione a favore del concetto di sviluppo (*Entwicklung*). Questa deduzione è fondamentale perché segna una rottura con il carattere relazionale (nel senso di *Beziehung*) delle categorie. La totalità dei rapporti del mondo fenomenico si configura adesso come una dimensione unitaria e dinamica; più propriamente il movimento categoriale è ora determinato come l'attività di estrinsecazione (*sich zu äußern*) della forza.

Nella WdL lo statuto della forza è riconfigurato ed invertito nel suo rapporto con la legge rispetto alla PhG: mentre nella PhG la *verkehrte Welt* di

---

<sup>360</sup> WdL II: 168; trad. it.: 577.

<sup>361</sup> WdL II: 172; trad. it.: 581.

legge e fenomeno è successiva all'instaurarsi del gioco delle forze; nella WdL, invece, l'inversione dei due mondi precede la tematizzazione della forza. In effetti, dal punto di vista della coscienza o del conoscere (*Erkennen*), la legge è il modo di rendere *accessibile* la forza, in quanto il conoscere punta alla determinazione di ciò che appare come esterno e contingente. Invece, dal punto di vista del sapere (*Wissen*) si tratta di determinare la natura sostanziale di ciò che è, perciò la forza non è più soltanto apparenza, ma è piuttosto il processo che *modifica* e toglie l'apparenza. Più precisamente nella PhG la forza non è indagata come attività, ma unicamente secondo la differenza di attivo e passivo o di forma e contenuto, ovvero in base alla polarizzazione della forza in una delle sue estrinsecazioni. La processualità della forza in quanto tale è inaccessibile al conoscere, che è limitato dall'unilateralità del punto di vista finito. Invece nella WdL è possibile elaborare la complessità della forza quale attività che «consiste nell'*estrinsecarsi* (*sich zu äußern*), vale a dire (...) nel togliere l'esteriorità e nel determinarla come quello in cui la forza è identica con sé. Quello che dunque in verità la forza va estrinsecando e manifestando è che la sua relazione ad altro è la sua relazione a se stessa, *che la sua passività (Passivität) consiste nella sua attività (Aktivität)*»<sup>362</sup>. Si tratta della prima occorrenza della differenza fra attivo e passivo all'interno della WdL e l'indicazione della loro coincidenza a proposito della forza segnala che la logica, a differenza della *Fenomenologia*, è una genesi dinamica e non statica dei processi che permettono al pensiero di innervare l'ordine del reale e di farlo proprio.

Alla luce di ciò si può dire che l'assenza del dualismo fra attivo e passivo nell'estrinsecazione della forza sia l'oggettivazione dell'intelletto come *natura naturans* e il passaggio a tale livello esprime il superamento della *natura naturata* fino ad ora resa intelligibile dalle precedenti categorie ontologiche. Per questo motivo, al livello della forza, è possibile una prima veduta d'insieme del movimento logico che ripropone su nuove basi la differenza di

<sup>362</sup> WdL II: 179; trad. it.: 586. Corsivo mio. Hegel adopera, d'altra parte, nella WdL e nella PhG gli stessi esempi per illustrare la figura del mondo invertito, ovvero il polo nord ed il polo sud nel magnete; polo positivo e negativo nell'elettricità.

attivo e passivo:

In generale in ogni sviluppo naturale, scientifico e spirituale, ci si dà a vedere ed è essenzialmente da riconoscere questo, che il primo, in quanto qualcosa non è che *interiormente* ossia nel suo *concelto*, è appunto perciò soltanto il **suo esserci immediato, passivo**<sup>363</sup>.

Questo passaggio è estremamente importante perché segnala che l'attività di pensiero presuppone necessariamente una dimensione passiva dalla quale emergere. Prima della riunificazione di in sé e per sé nella totalità animata dalla forza il movimento logico si svolge nell'elemento “dell'esserci immediato, passivo”. Passività non significa, però, inerzia o assenza di attività, bensì immediatezza ed indeterminatezza, o ancora, nel caso dell'essenza, bilateralità statica. Si tratta, in altri termini, di una relazione formale in cui non ha luogo il «movimento pieno di contenuto della cosa stessa»<sup>364</sup>; la passività esprime la potenzialità e la genesi dell'attività, ma è limitata dall'assenza di realizzazione, che procura al pensiero puro la sua completezza. Del resto la passività dell'origine non può rimandare alla dimensione del subire o del patire, perché ciò presupporrebbe una forza agente esterna, la quale invece, nella WdL, sorge proprio dalla passività iniziale. La forza è, infatti, dedotta nell'essenza come principio che anima la relazione di tutto e parti; senza di essa la relazione essenziale non sarebbe “internata” (*erinnert*)<sup>365</sup> in sé e rimarrebbe ferma al rapporto riflessivo di interno ed esterno. Quest'ultimo è, infatti, insufficiente ad esprimere l'interazione che ha luogo nella materia come molteplicità di parti in uno. Di conseguenza il riferimento di Hegel alla passività dell'origine, che dovrebbe contraddistinguere il cominciamento di ogni partizione del sistema (natura, spirito, scienza), sta ad indicare che l'oggettività consiste in un processo di mediazione o attualizzazione dell'essere in se stesso, tale che gli elementi esterni ed

<sup>363</sup> WdL II: 183; trad. it.: 590. Grassetto mio.

<sup>364</sup> WdL II: 183; trad. it.: 590.

<sup>365</sup> *Ibidem*: «In generale ogni reale è nel suo cominciamento una tale identità [come quella di essere e nulla] solo immediata. Poiché nel suo cominciamento non ha ancora contrapposti e sviluppati i momenti; da un lato, muovendo dalla sua exteriorità, non si è ancora *internato* [*erinnert*]; dall'altro, muovendo dalla sua interiorità non si è ancora, per mezzo della sua attività, *esternato* [*entäußert*] e prodotto».

immediati divengono gradualmente interni e la totalità dell'essere si esprime, a sua volta, come movimento continuo della molteplicità entro l'uno.

Nello specifico l'attività è dedotta nell'essenza a seguito dell'inadeguatezza del rapporto tutto-parti. Ancora una volta, quindi, una categoria essenziale è superata in funzione di un'altra capace di esprimere il movimento della cosa in modo più esauriente. Più in generale l'intero movimento dell'essenza può essere interpretato alla luce dell'insufficienza della logica dell'*Erscheinung* a rispecchiare la natura dell'essere come divenire e trasformazione. Sotto questo punto di vista la logica dello *Schein* e quella dell'*Erscheinung* rappresentano entrambe un'immagine speculativa del principio assoluto<sup>366</sup>, in quanto ambedue rappresentano la descrizione riflessiva di un processo spontaneo che ha luogo indipendentemente da esse e che, anzi, le condiziona ontologicamente come loro ragion d'essere. Né lo *Schein*, né l'*Erscheinung* sono in grado di dare conto del principio unitario di tale sviluppo, ma si approssimano per gradi all'identificazione di tale processualità. È questo il metodo invalso nelle scienze fisiche, in cui occorre procedere in maniera graduale verso una sempre migliore formulazione ed esplicitazione delle interazioni reali. La fisica procura, quindi, un'immagine della realtà, in quanto elabora un modello di spiegazione sempre rivedibile e provvisorio dei processi in atto nella materia. In tale contesto la funzione della forza è decisiva per determinare la trasformazione dell'apparenza in espressione, così avviando il rovesciamento stesso dell'*Erscheinung*: il principio dell'apparenza non è più riposto nella legge o in un vincolo esterno al fenomeno, poiché il processo della determinazione dall'esterno si è dimostrato essere identico a quello del divenire dall'interno nell'esterno. In altri termini nella forza si annullano le opposizioni bilaterali dell'apparenza, perché oggetto di indagine è adesso la genesi effettiva del sapere assoluto e non più una delle sue oggettivazioni positive e determinate.

---

<sup>366</sup> WdL II: 190; trad. it.: 599: «La parvenza non è il *nulla*, ma è riflessione, *riferimento* all'assoluto, ossia è parvenza in quanto *appare in lei l'assoluto*. Questa esposizione positiva trattiene così ancora il finito dal suo sparire, e lo considera come una espressione [*Ausdruck*] e un'immagine [*Abbild*] dell'assoluto».

D'altra parte, giunti a tale livello, risulta che la forza non può valere da paradigma ultimo ed esaustivo dell'oggettività, in quanto essa non spiega la natura dell'assoluto, anzi, lo lascia in se stesso inesplicato. Ciò avviene proprio a motivo della sopra indicata identità di esterno ed interno, in cui si annulla la possibilità della distinzione determinata. Non a caso Hegel si serve della nozione di forza, la quale di per sé opera «ciecamente» ed è piuttosto oscura<sup>367</sup>, perciò ricorre sia nella natura che nello spirito come forma riflessiva che conduce all'irrazionalità per via della molteplicità di aspetti che sottende in modo indistinto, trascurando i quali, si incorre nell'ossificazione e nell'isolamento meccanico di ciò che è<sup>368</sup>. Analogamente nella WdL la forza è introdotta come collegamento dinamico delle parti nell'uno, ma non è in grado di fondare l'ontologia dell'intelletto, ovvero l'intelligibilità della totalità della natura, poiché non fornisce un metodo per elaborare e distinguere la diversità di rapporti che sottintende. Appellarsi alla forza come al principio di volta della natura fisica significa arrestarsi ad un simulacro, ad un'apparenza di unità, senza penetrare la natura di ciò che è come totalità dotato di sviluppo spontaneo.

In tal senso la logica dell'*Erscheinung* conduce al rovesciamento dialettico di se stessa: quella che doveva essere la manifestazione integrale della realtà, si rivela essere ancora una volta l'immagine di un principio assoluto che è rimasto inesplorato e presupposto. A questo livello l'oggettività della natura è indistinguibile dall'intelligibilità dell'intelletto, che fa valere una dipendenza isomorfica fra principio ed espressione, ovvero vincola i rapporti categoriali alla corrispondenza biunivoca posta dalla riflessione. Finché quest'ultima sostiene i rapporti categoriali, è impossibile determinare il rapporto di principio e immagine come unità. Attraverso la riflessione principio ed

---

<sup>367</sup> Si veda a tale scopo la critica alla nozione di forza che Hegel conduce, in polemica con Newton, in Enz. C, § 136. Nell'aggiunta a tale paragrafo Hegel, fra l'altro, dichiara che «la spiegazione di un fenomeno per mezzo di una forza è perciò una vuota tautologia».

<sup>368</sup> Si veda Enz. C, § 445 Zusatz; trad. it.: 436: «La forza (§ 136) è, di certo, l'infinità della forma, dell'interno e dell'esterno; ma la sua finitezza essenziale importa l'indifferenza del contenuto verso la forma. Di qui nasce l'irrazionalità, che, mediante questa forma riflessiva e la considerazione dello spirito come una moltitudine di forze, viene introdotta così nello spirito come nella natura».

immagine sono, infatti, inquadrati sempre come reciprocamente collegati, ma solo in base ad una presupposizione ingiustificata. Il nesso come tale rimane inesplicito e non logicamente fondato. Per questo motivo la logica dell'essenza risulta vincolata ancora dal "riferimento ad altro", benché si tratti dell'alterità specificata come principio e fondamento e non sia più intesa quale dispersione infinita, al modo riscontrato nella logica dell'essere. L'altro è, tuttavia, pur sempre un principio indeterminato, che la logica dell'essenza lascia trasparire in sé, in ultima istanza attraverso la forza, senza però poterlo individuare come ragion d'essere al pari delle altre.

In altri termini Hegel prepara le condizioni per criticare dall'interno l'immagine fisica del mondo e, così, avviare una nuova transizione speculativa. Ma ciò avviene sempre all'insegna del metodo della *Gelassenheit*, che lascia emergere, di volta in volta, diversi paradigmi esplicativi in base alla loro tenuta giustificatoria, ossia non a partire dal confronto fra pensiero ed oggetto, ma unicamente come revisione critica *interna* al paradigma di spiegazione attuale. A questo punto sorge la necessità di superare la forma della riflessione, mostrando la contraddizione che deriva dal suo impiego in senso assoluto. Non si tratta di andare *oltre* l'essenza e neppure di abbandonare il finito o il metodo di indagine razionale, bensì occorre, in modo analogo alla transizione dall'essere all'essenza, ricollocare quest'ultima in uno sfondo più vasto e complesso mediante una svolta metodologica di tipo retrospettivo. A tale scopo si tratta di determinare realtà e immagine come manifestazioni di una stessa, assoluta totalità, guadagnando così non soltanto una nuova prospettiva ontologica, ma soprattutto il principio assoluto dell'intera oggettività.

#### § 5.4 Causalità e memoria logica: l'assoluto

La sezione della WdL intitolata *Wirklichkeit* riconduce l'esternalità della

riflessione al suo centro originario e fondativo. Questo significa che l'iniziale dispersione dell'essere e la successiva bilateralità dell'apparenza si strutturano in profondità come momenti immediati di un principio assoluto, il cui rapporto con la sua manifestazione è adesso oggetto di indagine. A tale scopo la sostanza spinoziana è chiamata in causa come paradigma esplicativo dell'assoluta totalità che dovrebbe ricomprendere e fare da sfondo alle apparenze della riflessione. Il rimando a Spinoza nel contesto della WdL è funzionale ad avviare una deduzione logica e non costituisce semplicemente un rimando storico/critico. Se pure Hegel realizza una rivisitazione critica della tradizione metafisica, quel che è decisivo è la sua collocazione nella teoria ontologica e la funzione che l'assoluto spinoziano assolve come categoria nella WdL. Più precisamente l'assoluto spinoziano rappresenta uno stadio fondamentale perché in essa culmina anche la metodologia analitica dell'intelletto. Non a caso del trattamento spinoziano della sostanza Hegel contesta, anzitutto, la riduzione dei concetti a definizioni, che vengono assunte immediatamente all'interno della metafisica. In questo modo «l'ordine delle cose è lo stesso che quello delle rappresentazioni o pensieri, e l'unico assoluto vien considerato solo dalla riflessione estrinseca, cioè da un modo, sotto quelle due determinazioni, una volta come totalità di rappresentazioni, l'altra volta come totalità di cose e dei loro mutamenti»<sup>369</sup>. Il punto è che nell'assoluto l'unità di essere e pensiero si conserva al modo bilaterale dell'immagine o espressione e solo la definizione della loro unità garantisce il nesso fra i due ordini. Adoperando la riflessione come paradigma razionale assoluto essere e pensiero diventano sfere distinte di rapporti, che stanno fra loro come totalità indipendenti, benché formalmente unite. Ma ciò non fornisce nessuna spiegazione della natura dell'assoluto in se stesso.

In breve, la critica a Spinoza è la critica alla forma logica dell'espressione e il superamento di questo paradigma dipende dalla specificazione della manifestazione che collega assoluto e immagine. A questo proposito Hegel chiama in causa la nozione di *manifestazione*: «il reale [*das Wirkliche*] è perciò

---

<sup>369</sup> WdL II: 196-7; trad. it.: 605.

*manifestazione* [*Manifestation*]; non viene dalla sua exteriorità tirato nella sfera del *mutamento*, né è il suo *apparire in un altro*, ma si manifesta; vale a dire che nella sua exteriorità è *lui stesso*, e che solo in *quella*, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è *lui stesso*»<sup>370</sup>. La manifestazione differisce dall'apparenza in quanto non produce un dualismo fra in sé e per sé, ma consiste esclusivamente nel processo di espansione ed esplicazione in altro. Ma il manifestare differisce anche dall'estrinsecazione della forza perché non consiste nell'esplicazione dell'interno nell'esterno, bensì nell'autodeterminazione della sostanza. Pertanto l'isomorfismo è superato, come giustificazione logica, dall'entelechia leibniziana, nella quale la manifestazione è la stessa *operazione* del principio<sup>371</sup>. In questo modo la realtà è dedotta come movimento che si distingue e si determina in se stesso e non più come la statica immagine di un principio riflesso. Questo perché, una volta dedotta l'azione (*Tun*)<sup>372</sup> come forma logica del reale, l'ontologia si riconfigura come capacità e possibilità di agire: «quello che è attuale, ossia reale, *può agire*; qualcosa dà a conoscere la sua realtà *con quello che produce*»<sup>373</sup>. La relazione negativa ad altro non ha più la caratteristica della transitività o dell'estrinsecazione, ma è invece un'auto-sussistenza che rende possibile una rinnovata concezione della sostanzialità<sup>374</sup>.

<sup>370</sup> WdL II: 201; trad. it.: 610.

<sup>371</sup> WdL II: 198; trad. it.: 607: «La mancanza della *riflessione in sé*, da cui è affetta così l'esposizione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, riceve la sua integrazione nel concetto della *monade leibniziana*. (...)La *monade* è soltanto *Uno*, un negativo riflesso in sé; è la totalità del contenuto del mondo. Il diverso molteplice vi è non solo scomparso, ma *conservato* in maniera negativa. (...)Essa è *entelechia*; il rivelare è l'operazione [*Tun*] sua propria». A proposito del rapporto Hegel-Leibniz nella WdL si veda: A. NUNZIANTE (2005).

<sup>372</sup> Sui diversi significati dell'agire e dell'azione in Hegel si veda F. MENEGONI (1993).

<sup>373</sup> WdL II: 208; trad. it.: 616.

<sup>374</sup> È singolare, sotto questo aspetto, che Hegel polemizzi con Spinoza nella sezione dedicata all'assoluto, ma elabori poi una sua personale interpretazione della sostanza nelle sezioni ultime dell'essenza, dedicate al rapporto assoluto, senza più riferirsi direttamente Spinoza. Da questo si evince che la ricostruzione critico/storiografica della tradizione metafisica non è e non può essere il filo conduttore della WdL. Nella misura in cui Hegel ascrive alla sostanza di Spinoza il carattere di una statica assolutezza, la filosofia di Spinoza (con tutte le unilateralità dell'interpretazione hegeliana) è collocata al livello logico dell'assoluto perché quest'ultimo è il paradigma razionale che Hegel ritiene abbia orientato lo stesso Spinoza. La deduzione della sostanza elaborata da Hegel non dipende da nessuna successione storiografica, ma rientra piuttosto nell'ordine sistematico delle categorie originalmente elaborato da Hegel, senza attenersi allo svolgimento storico del pensiero

La deduzione dell'attività comporta quindi la trattazione delle categorie di modalità e relazione, che specificano natura e limiti dell'azione. Va notato come adesso la deduzione delle categorie non risalga più al principio che dovrebbe fungere da fondamento delle determinazioni più immediate, ma è invece una progressiva esplicitazione della natura dell'attività effettivamente operante nella realtà. Per questo motivo le forme della modalità e della relazione sono chiamate in causa come limiti e specificazioni dell'agire reale. In particolare la trattazione della modalità ha per scopo la spiegazione della necessità dell'assoluto non tanto come incondizionato (caratteristica che già connota l'assoluto in quanto risultato della forza), bensì come rapporto con sé. A tale scopo Hegel considera il rapporto di possibilità e necessità in maniera analoga ai principi di identità e opposizione, in quanto assume la possibilità come «semplice determinazione di forma dell'*identità con sé*»<sup>375</sup>, pertanto il «regno della possibilità è la molteplicità illimitata»<sup>376</sup>. Affinché la possibilità si determini positivamente occorre che sorga in essa la differenza, il che significa che, per ogni possibile  $a$ , è possibile anche  $\neg a$ . La contraddizione che ne deriva coincide con la realtà stessa, ovvero l'attualità. Significa che *necessariamente* qualcosa si staglia dall'orizzonte informe (ed accidentale) delle possibilità come effettività. La possibilità reale è, pertanto, la realizzazione di determinate condizioni e la necessità si definisce, a sua volta, come la negazione della possibilità di un ente di essere altro da ciò che è<sup>377</sup>. A cosa conduce questo ragionamento?

Identificando la necessità con l'attualità Hegel, da un lato, mostra che l'attualità non dipende da una causa esterna (come potrebbe essere la scelta divina nel caso dell'ontologia dei mondi possibili di Leibniz), ma interna, dal momento che il possibile diventa attuale secondo il proprio impulso. Dall'altro

---

filosofico, ma trovando comunque in quest'ultimo la conferma d'uso di specifici modelli di pensiero.

<sup>375</sup> WdL II: 203; trad. it.: 612.

<sup>376</sup> *Ibidem*. A questo proposito si veda anche l'approfondimento S. HOULGATE (1995).

<sup>377</sup> Ossia, intendendo  $\Box$  come *necessario* e  $\Diamond$  come *possibile*, vale nella WdL quanto in uso nella logica modale contemporanea:

I.  $\Diamond a = \neg \Box \neg a$  ;  
 II.  $\Box a = \neg \Diamond \neg a$  .

lato, Hegel prova, più profondamente, che la nozione di necessità non esclude quella di accidentalità: «nel fatto la *necessità reale* è così in sé anche *accidentalità*»<sup>378</sup>. Poiché l'attualità è la negazione determinata della possibilità illimitata, l'accidentalità è la differenza che contraddistingue l'essere attuale da ogni possibile altra attualità. Non si tratta più, però, della differenza che si preserva come contraddizione, al modo riscontrato nella logica della parvenza, dal momento che le differenze modali, ovvero le accidentalità, non sono determinazioni riflessive in cui l'essere si specchia, ma «*libere realtà*»<sup>379</sup>, dove per libertà si intende precisamente l'assenza di apparenza<sup>380</sup>. Questo significa che l'attualità consiste in un processo di realizzazione spontanea, indipendente dal confronto con un altro. Per questo motivo la realtà sostanziale gode di autonomia ed auto-sussistenza e tale rapporto assoluto (*absolute Verhältnis*) di sostanzialità rappresenta ora il momento logico più maturo, poiché coincide con totalità dell'essere che si riferisce unicamente a sé.

Sotto questo aspetto Hegel attribuisce alla distinzione fra *Beziehung* e *Verhältnis* un valore ben preciso, a differenza di Kant, il quale pure adopera *beziehen* per indicare il rapporto di un'intuizione o di un concetto ad un oggetto, ma intende poi *Verhältnis* come un rapporto esteriore, senza assegnare ad esso nessuna speciale connotazione. Al contrario, nella WdL il passaggio definitivo dalla *Beziehung* al *Verhältnis*, ovvero dal rapporto esteriore a quello interno, anticipa la forma del concetto, consistente nel positivo e stabile riferimento a sé del pensiero. Volendo approfondire l'analogia avanzata da Hegel con il richiamo all'*Erinnerung* all'inizio dell'essenza, si potrebbe dire che il rapporto assoluto sia finalizzato a procurare al pensiero una dimensione stabile in modo analogo alla funzione esercitata dalla memoria nella psicologia. Se all'inizio dell'essenza si trattava di istituire un movimento riflessivo all'interno nell'essere, questo stesso

<sup>378</sup> WdL II: 212; trad. it.: 620.

<sup>379</sup> WdL II: 216; trad. it.: 623.

<sup>380</sup> WdL II: 216; trad. it.: 624: «La semplicità del loro essere, del loro riposar su di sé, è la negatività assoluta; è la *libertà* della loro immediatezza priva di apparenza [*ihrer scheinlosen Unmittelbarkeit*].».

movimento è adesso stabilizzato e reso permanente come proprio della sostanza. Si tratta di superare l'opposizione estrinseca fra lati indipendenti, che caratterizzano la relazione esteriore (*Beziehung*), a favore del collegamento universale intrinseco (*Verhältnis*) fra realtà e manifestazione, principio e realizzazione. In conseguenza di ciò la sfera del per sé non costituisce più l'esteriorità dell'in sé; in sé e per sé non sono reciprocamente esteriori, bensì organicamente connessi. Non a caso nella filosofia dello spirito jeneso la memoria è nota come *die bleibende Beziehung*<sup>381</sup>, in quanto definisce la permanenza del *Denken* ed il suo essere-presso-di-sé pur nell'esteriorizzazione linguistica. Nella filosofia dello spirito soggettivo si ribadisce che il pensiero è in connessione organica con la memoria, in quanto essa interiorizza i significati nel linguaggio e permette al pensiero di estrinsecarsi attingendo liberamente e spontaneamente ai segni linguistici, ovvero senza dover volta a volta rievocare le immagini e le intuizioni in essi depositati. Sotto questo punto di vista la concezione hegeliana della memoria differisce profondamente da quella della tradizione empirista poiché non coincide con il deposito delle rappresentazioni, né ha a che vedere con l'attività del rievocare, ma è invece funzionale a *fissare e conservare* il processo di traduzione del pensiero in linguaggio. Analogamente il rapporto assoluto della WdL elabora le condizioni in virtù delle quali il riferimento all'unità del principio è collocato non più all'esterno o nell'altro da sé, come nella logica dell'essere e in quelle di parvenza e apparenza, bensì all'interno della sostanza.

Tale evoluzione ha il suo culmine nel rapporto di sostanzialità e, più profondamente, nella dissoluzione della relazione di causalità, intesa come categoria che implichi l'applicazione di una causa esterna su un substrato semplicemente passivo ed altro. La strategia di Hegel consiste nel dedurre la causalità come attività della sostanza su se stessa e non semplicemente come relazione fra sostanze, al modo della tradizione metafisica. In accordo con Spinoza Hegel prova che la causalità della sostanza è simmetrica e riflessiva; al tempo stesso, però, Hegel mostra l'inconsistenza dei significati ascritti

---

<sup>381</sup> Cfr. JSE III: 193

dall'intelletto alla nozione di causa (come causalità formale, determinata e meccanica o condizionata), sviluppando fino in fondo le conseguenze di un'impostazione metodica puramente intellettuale. Nella causalità esercitata dalla sostanza su di sé occorre, infatti, fondare la totalità dei processi ontologici previamente elaborati. In altri termini la deduzione del concetto come *causa sui* non rappresenta soltanto il culmine del movimento delle categorie, ma coincide soprattutto con lo svelamento del principio unitario dell'intero percorso di oggettivazione del sapere.

Si situa in questo contesto la critica alla nozione astratta o formale di causa, che altro non è se non una tautologia, in quanto essa afferma soltanto che una causa diventa tale quando è associata ad un effetto. Ciò significa che l'effetto è la causa dell'essere della causa, così come la causa è l'effetto dell'essere dell'effetto. In base alla causalità formale è dato sapere solo che qualcosa deriva come effetto da qualcos'altro che dev'essere la causa, ma ciò non spiega cosa sia l'azione causale per se stessa. La tautologia consiste nell'adoperare, come termini esplicativi, le stesse nozioni (causa, effetto) che dovrebbero essere invece chiarite<sup>382</sup>. Per questo motivo la causalità formale è superata dalla nozione di causalità determinata. Quest'ultima specifica quale sia l'identità astratta di causa ed effetto, ovvero elabora la transizione della causa nell'effetto come diventare-altro della sostanza. Causa ed effetto individuano un mutamento che sussiste nella realtà della sostanza. Dunque la causalità è un'esistenza determinata della sostanza, posta in essere dalla causa<sup>383</sup>. Mediante il riferimento di causa ed effetto al sostrato sostanziale che li sorregge, la causalità acquista, sì, un contenuto effettivo, ma soltanto quale attività del "porre", in quanto la ragione della causalità rimane in se stessa

---

<sup>382</sup> WdL II: 224; trad. it.: 631: «L'effetto non contiene quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contiene nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa solo in quanto produce un effetto, e la causa non è altro che questa determinazione, di avere un effetto, come l'effetto non è se non questo, di avere una causa».

<sup>383</sup> WdL II: 229; trad. it.: 636: «Se non che questa cosa [il contenuto immediato di causa ed effetto] non è soltanto substrato, ma anche sostanza, perché è il sussistere identico solo come sussistere del rapporto. Inoltre è sostanza finita, perché è determinata come immediata per contrapposto alla sua causalità. Ma ha insieme causalità, poiché è parimenti soltanto l'identico come questo rapporto».

inesplicata. In conseguenza di ciò causa e sostanza non si identificano, ma stanno fra loro nel rapporto di presupposizione.

D'altra parte la causalità designa ora un'esteriorità della sostanza, ovvero acquista un contenuto sostanziale: in luogo di indicare una relazione astratta fra antecedente e conseguente, la causalità determinata esprime l'azione specifica esercitata dalla causa sull'effetto, il quale non è soltanto posteriore alla causa, ma è da questa effettivamente condizionato<sup>384</sup>. Ciò introduce la differenza meccanica fra attività e passività, vale a dire la relazione di azione-reazione. Infatti, nella misura in cui la causalità è concepita come un condizionamento, che si realizza attraverso l'effetto e che, come effetto si ripercuote a sua volta su altro come causa, la processualità logica si riduce all'interazione meccanica. Sotto questo punto di vista è evidente, sebbene non sia esplicitamente formulata come tale, la critica di Hegel alla concezione kantiana, dal momento che la causalità è intesa da Kant nella KrV come una relazione di successione, la quale esprime la regola dell'ordine e della connessione dei fenomeni rispetto al tempo<sup>385</sup>. Secondo Kant «la successione temporale è davvero l'unico criterio empirico dell'effetto in relazione alla causalità della causa che precede»<sup>386</sup>, poiché l'effetto si riconosce solo per la sua posteriorità rispetto alla causa, e non viceversa (una pallina imprime una fossetta sul cuscino solo dopo essere stata posta; se la fossetta è presente ugualmente, non per questo vi sarà la pallina). Per Kant l'azione causale esprime il mutamento che ha luogo nella sostanza, la quale sussiste e fa da sostrato permanente all'interazione di causa ed effetto. Se, infatti, un mutamento esprime un passaggio da uno stato iniziale ad uno finale, ed ogni mutamento ha una causa, allora la sostanza che attraversa la continuità dei passaggi di stato dall'inizio alla fine non potrà cessare di essere in nessuno di

---

<sup>384</sup> WdL II: 233; trad. it.: 639: «Ma per il movimento del rapporto di causalità determinato è stato ora posto in essere questo, che la causa *non soltanto si estingue* nell'effetto, estinguendosi con ciò anche l'effetto (come nella causalità formale), ma che la causa, nel suo *estinguersi, diviene* da capo nel suo effetto, e che *l'effetto si dilegua* nella causa, ma in pari tempo da capo *vi diviene*. (...)Non si ha un *passare estrinseco* della causalità di un substrato a un altro, ma questo *divenir altro* è in pari tempo il *suo proprio porre*».

<sup>385</sup> Cfr. KrV B 245- B 247.

<sup>386</sup> KrV A 204; trad. it.: 395.

questi momenti, ma si conserverà attraverso di essi. Pertanto la causalità esprime la legge a priori che è a fondamento della capacità della percezione di apprendere il mutamento dei fenomeni. Per Kant non è la sostanza che agisce su di sé come causa, ma è la causa ad esprimere la regola del mutamento che ha luogo nella sostanzialità, intesa come sfondo ontologico non conoscibile in se stesso<sup>387</sup>. In altri termini Kant assegna la responsabilità del mutamento alla causalità, la quale esprime, però, soltanto la regola a priori del conoscere ed è distinta dalla sostanza, che permane, invece, quale fondamento della possibilità dell'azione causale.

Hegel conduce una serrata critica con il modello della seconda analogia della KrV nei paragrafi della WdL dedicati al rapporto di causalità. Da un lato, egli dimostra che il rapporto di successione temporale, come tale, è una vuota tautologia che presuppone il suo riferimento alla sostanzialità (passaggio dalla causalità formale alla causalità determinata). Dall'altro lato Hegel mostra che, ad intendere il rapporto fra sostanzialità e causalità in modo estrinseco, senza, cioè, concepire la sostanza come capacità di agire su di sé, ma solo come collegamento intellettuale con l'azione in virtù della causa, si autorizza la distinzione fra attività (causa determinata) e passività (effetto determinato). In altri termini Hegel mira a dimostrare che il risultato del trattamento analitico della causalità è il meccanismo, ovvero la contrapposizione meccanica di attività e passività.

Se si prende per buona la tesi di Watkins, secondo il quale Kant avrebbe in ultima analisi fondato il significato della causalità sull'attività dell'io penso, ovvero su un principio metafisico di natura teoretica e non evenemenziale<sup>388</sup>, allora non a caso la trattazione hegeliana della causalità precede la deduzione del concetto come autocoscienza pura. Lo svolgimento delle categorie ontologiche nella WdL culmina, infatti, nell'esplicazione dell'attività di pensiero quale interazione meccanica, lo stesso tipo di opposizione che fin dai primi scritti jenesi Hegel aveva ascrivito alla trattazione kantiana

---

<sup>387</sup> Per un approfondimento del tema si veda E. WATKINS (2005).

<sup>388</sup> Cfr. WATKINS (2005: 272).

dell'appercezione. A questo livello dello sviluppo categoriale la distinzione fra attivo e passivo è l'estrema polarizzazione cui va incontro la processualità dell'assoluto nel corso della sua realizzazione necessaria. Questo significa che, ciò che per Kant è l'unità trascendentale dell'io-penso, diventa nell'ontologia hegeliana la compiuta oggettivazione dell'intelletto come sostanzialità meccanica. Tuttavia Hegel forza significativamente l'assetto kantiano: la coerenza della deduzione categoriale interna alla WdL implica, infatti, che con l'instaurarsi della differenza fra attivo e passivo, la sostanza si divida in sé da se stessa, un fatto che Kant non avrebbe mai preso in considerazione. In questo modo la causalità viene ora identificata con la sostanza, in quanto quest'ultima diventa la *capacità* di agire sul suo lato passivo come assoluta originarietà (*das Ursprüngliche*):

Ora questa causa agisce, poiché è la potenza negativa su se stessa; in pari tempo è il suo *presupposto*, e così agisce su di sé come sopra un *altro*, sopra la *sostanza passiva*. (...)Ma viceversa, siccome in quanto presupponente determina se stessa come suo altro, così pone l'effetto nell'*altra* sostanza, nella *sostanza passiva*. - Ovvero, siccome la sostanza passiva stessa è questo *doppio* [*das Gedoppelte*], cioè un *Altro* per sé stante e in pari tempo un *presupposto* e un già in sé *identico* con la causa agente, così lo stesso agire di questa è doppio; è le due cose in uno, è il togliere dell'*essere determinato* di essa, cioè della sua condizione, ovvero il togliere dell'*indipendenza* della sostanza passiva, - ed è questo, cioè ch'essa toglie la sua identità con quella, e ciò si *presuppone*, ossia si pone come *altro*<sup>389</sup>.

La causa non si limita a porre un mutamento nella sostanza, bensì ora, in quanto sostanziale, pone se stessa come attiva rispetto al suo altro, a sua volta posto come passivo. Si può notare che il raddoppiamento operante in questo momento logico è analogo a quello osservato nell'autocoscienza nel quarto capitolo della PhG. Allo stesso modo in cui la sfera della vita o del genere nella PhG determinava, in quanto oggetto del desiderio, la duplicazione dell'autocoscienza in servo e padrone, analogamente la sostanzialità nella WdL si raddoppia, a seguito della sua presupposizione da parte della causalità, nella sostanza attiva e in quella passiva. In entrambe le dimensioni il medio fra il genere (vita e sostanza)<sup>390</sup> e la pluralità di individualità (autocoscienze e

<sup>389</sup> WdL II: 234; trad. it.: 640.

<sup>390</sup> Nella PhG la vita è messa in relazione con la natura inorganica, la quale, come si è visto,

sostanze) è inadeguato a procurare l'unificazione degli estremi, poiché consiste, in un caso, nel desiderio (PhG) e, nell'altro, nella causalità (WdL), vale a dire in rapporti che *consumano* e smembrano il sostrato unitario di riferimento, invece di preservarlo arricchito della differenza. Non a caso Hegel descrive il rapporto di azione e reazione alla stregua della violenza esercitata dalla sostanza attiva su quella passiva<sup>391</sup>, in evidente, per quanto implicita, analogia con la dialettica del servo padrone.

D'altronde il parallelismo fra il quarto capitolo della PhG e la conclusione dell'essenza nella WdL non si arresta all'analogia meccanismo/lotta, ma continua con la risoluzione del meccanismo nella WdL, un passaggio speculare alla *Gestalt* del lavoro nella PhG. Nella misura in cui la sostanza passiva subisce violenza, ovvero patisce la causalità efficiente della sostanza attiva, quest'ultima conferisce all'altra una determinazione positiva. Più precisamente «la sostanza passiva viene pertanto da un lato *conservata* [*erhalten*], ovvero *posta* dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sé una sostanza tolta; - dall'altro lato poi è *l'attività del passivo stesso* [*das Tun des Passiven selbst*], di fondersi con sé e di far così di sé un originario e una *causa* [*zur Ursache*]»<sup>392</sup>. In altri termini l'esercizio della causalità efficiente procura al lato passivo il suo *collegamento permanente* con la sostanza attiva. La sostanza passiva non viene distrutta o annullata, ma ripristinata come essere-tolto della sostanza attiva, e proprio per questa la sostanza passiva acquista la *determinazione di condizione*, non meccanica, bensì ontologica, della causalità

---

costituisce lo sfondo ontologico di riferimento della logica oggettiva. Cfr. PhG: 144; trad. it.: 151: «Nella vita, che è l'oggetto dell'appetito, la *negazione* è: o *in un altro*, vale a dire nell'appetito; o è come *determinatezza* verso verso un'altra figura indifferente; o è come *universale natura inorganica* di quella vita».

<sup>391</sup> WdL II: 235; trad. it.: 641: «Perciò essa [la sostanza passiva] soffre *violenza* [*Gewalt*]. - La violenza è *l'apparire della potenza* [*Macht*], ossia è *la potenza come un esterno*». In una diversa prospettiva A. HONNETH (2007) ha enfatizzato nella deduzione dell'autocoscienza della PhG la necessità, da parte dell'io, «di rendersi conto del proprio “Sé” nella sua attività garante di verità» (HONNETH 2007: 577). L'autore collega tale esigenza all'esperienza diretta o immediata della propria corporeità in una cornice che è a metà strada fra la dimensione trascendentale e quella della psicologia sociale (Winnicott). Ciò conferma la profondità dei passaggi relativi alla deduzione dell'autocoscienza, che l'interpretazione in chiave socio-politica ha a lungo trascurato di approfondire. Tuttavia mi sembra che una piena comprensione del significato dell'autocoscienza nella PhG non possa prescindere dal confronto (e dall'integrazione) del significato del concetto nella WdL.

<sup>392</sup> WdL II: 236; trad. it.: 641-2.

efficiente. Significa che non si dà attività efficiente senza passività; l'essere passivo è altrettanto condizione della natura dell'essere attivo quanto quest'ultimo è condizione del primo. Tale reciprocità fra attivo e passivo è la ragione per cui la sostanza passiva è ripristinata come causalità originaria all'interno della sostanzialità. La sostanza passiva è infatti capace di reagire poiché la sua natura non è quella di un polo inerte e meccanico, ma è invece l'essere-altro della sostanza attiva e insieme a questa realizza l'interno movimento globale della sostanzialità. Ciò significa che il meccanismo è superato dal riconoscimento della causalità originaria interna alla sostanza, ovvero dal fatto che non si danno due sostanze reciprocamente estranee, collegate meccanicamente, ma esse sono, piuttosto, lati opposti di una medesima sostanzialità che si attualizza spontaneamente, avendo come scopo (*Ursache*) la realizzazione di sé<sup>393</sup>.

In modo strutturalmente identico la *Gestalt* del lavoro nella PhG procura al servo (passivo) la relazione stabile e permanente con la natura (sostanzialità). La permanenza recata dal lavoro contrasta la logica del consumo del desiderio e si configura come chiave per ripristinare l'originarietà dell'autocoscienza passiva. Il lavoro determina il riconoscimento del servo come membro del genere della vita, poiché mediante la propria attività il servo garantisce la sussistenza del padrone. L'opposizione servo-padrone cade nel momento in cui il servo acquista la consapevolezza di sé come membro del genere sostanziale, di conseguenza la gerarchia delle figure è dimostrata inconsistente dalla reciprocità del loro agire nel contesto della vita. Quale soggetto e membro della natura, il servo non è più alieno dalla vita, ma guadagna la sua naturale connessione con il proprio originario elemento. Sia nella WdL che nella PhG l'instaurarsi della reciprocità fra attività e passività coincide con il sorgere del pensiero concettuale. Entrambi i percorsi identificano, quindi, il concetto con un'attività non efficiente, che manifesta se

<sup>393</sup> Si veda in proposito anche A. FERRARIN (1998: 80) a proposito del significato di *Ursache* come *aitia* e del suo rimando alla causalità aristotelica: «(...)he [Hegel] rightly understands Aristotelian natural causality as constitutive of a thing. A natural causality is not, like for moderne science, external to its effect, but it is the actuality of an *energeia* or the identity of *eidōs* and *telos*, of formal and final causality».

stessa nella misura in cui rientra in sé dopo essersi posta come altra. Ma, alla luce della deduzione delle categorie condotta nella WdL, risulta che il divenire del concetto è lo stesso divenire dell'essere e dell'essenza. Il ritorno del pensiero in se stesso è il culmine del percorso di auto-determinazione del pensiero puro e soltanto nella sfera dell'assoluto, dopo che i diversi movimenti ontologici si sono superati ed organizzati in profondità, la deduzione del *Begriff* è la forma unitaria dell'intero processo ontologico.

L'importanza dei passaggi finali dell'essenza risiede, perciò, nel fatto che essi elaborano la nozione di sostanzialità in dipendenza da quella di causalità così da mostrare come la sostanza altro non sia che la potenza che determina se stessa. A rivelarsi è l'originarietà del concetto giunto alla sua massima manifestazione. Il concetto è la trasparenza della sostanza come *causa sui*, la quale è indipendente da condizionamenti esterni nella misura in cui il suo essere consiste nel processo di auto-manifestazione. Al tempo stesso il concetto rappresenta la struttura retrospettiva unitaria che, da una parte, unifica l'intero processo ontologico e, dall'altra parte, si pone come fondamento necessario e permanente dello sviluppo della ragione fino all'Idea. In altre parole, il concetto è la totalità unitaria che tiene insieme le due parti della logica senza avere, con ciò, un carattere di sintesi o di produzione, trattandosi, piuttosto, dell'instaurazione di una forma particolare di memoria logica. Lo svolgimento delle categorie è, infatti, un processo in cui ogni nuova deduzione imprime un mutamento allo svolgimento, attualizzando una nuova forma. Poiché, quindi, ciascuna categoria costituisce il divenire o l'attualizzazione di quella immediatamente precedente, e lo stesso concetto è risultato di un'interazione sostanziale, allora l'unificazione e stabilizzazione di tale processualità in una medesima totalità è procurata da un collegamento permanente, che si sviluppa di pari passo con l'evoluzione del movimento logico. La memoria logica è il risultato della progressiva interconnessione delle categorie nella totalità della sostanza, ovvero rappresenta la massima reificazione del pensiero nell'oggettività del sapere assoluto. L'azione causale riflessiva costituisce la riattivazione del sapere come fluidificazione spontanea

ed auto-riferita del pensiero. Non si tratta della rievocazione delle immagini da un serbatoio, ma dell'esercizio di un'abitudine, giunta al massimo livello di organizzazione e determinazione. La sostanza si muove allora nell'elemento del sapere come nel suo proprio elemento, perché quest'ultimo costituisce lo sfondo determinato di tutto ciò che è ed in tal senso, in quanto cioè la sostanza è collegata alla totalità dell'essere, la sostanza è propriamente soggetto.

Il pensiero concettuale è quello che non necessita di *essere posto in relazione* con il suo altro; esso non “si ricorda” di sé, ma possiede se stesso nella misura in cui il suo divenire è reso parte integrante (e non immagine) del suo essere. Solo a questo livello il discorso della PhG trova la sua più compiuta dimostrazione:

[*Il concetto non è la rappresentazione*], dove la coscienza **deve ricordarsi in modo speciale** che questa è una rappresentazione sua; anzi, a me il concetto è immediatamente concetto mio. Nel pensare *io sono libero* perché non sono in un Altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l'oggetto che mi è l'essenza è, in unità inseparata, il mio esser-per-sé; e il **mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso**<sup>394</sup>.

L'instaurarsi del concetto nella PhG contrasta nettamente con la dimensione “rievocativa”, ovvero relazionale, del *Vorstellen*, il quale “deve ricordarsi in modo speciale” del fatto che il prodotto (la rappresentazione) non è estrinseco rispetto all'attività pensante. Al contrario il concetto è un movimento che si svolge nell'identità dello stesso elemento, il quale rappresenta, al tempo stesso, il principio di tale processualità. Nel concetto si realizza la libertà come *indipendenza* dal riferimento ad altro, in quanto il *Begriff* è, come l'autocoscienza, un processo di riattivazione della passività del pensiero nell'attività conscia del pensare. Si comprende adesso perché la dimensione del movimento sia cruciale nella logica, dal momento che le categorie non sono mai intese come regole indipendenti dal loro principio, ma sono invece determinazioni di pensiero che strutturano l'intera sfera della natura e dello spirito proprio in quanto trapassano l'una nell'altra secondo diversi raggi di estensione.

---

<sup>394</sup> PhG: 156; trad. it. p. 166. Grassetto mio.

Proprio perché la natura del concetto è quella di essere un'attività non efficiente, la totalità procurata dal *Begriff* non ha niente a che vedere con un monismo soggettivo. Il concetto hegeliano non è l'Io di Fichte, ma il sapere oggettivato e dotato di riferimento a sé e proprio per questo il processo che lo sottende è analogo alla memoria, confermando il singolare nesso, già evidente a Jena, fra le figure del lavoro e della memoria. Così come la memoria soggettiva è la totalità di identità e differenza, che collega in modo permanente pensiero ed intuizione, significato e segno, allo stesso modo la memoria pura è «l'infinita riflessione in se stesso»<sup>395</sup> del pensiero, ovvero è il processo che conserva la relazione di auto-riferimento del concetto come movimento permanente del pensiero nella realtà. Sotto questo punto di vista il rimando alla memoria si ricollega in modo coerente all'esordio dell'essenza, definita ricordo dell'essere: in entrambi i casi ricordo e memoria designano movimenti di pensiero distinti, grazie ai quali una nuova forma di pensiero viene attualizzata. Nondimeno entrambi questi processi differiscono in modo significativo dalla concezione standard della memoria e del ricordare in quanto escludono radicalmente la dimensione dell'affezione o dell'iscrizione di uno stimolo esterno nel pensiero<sup>396</sup>. Il riferimento alla memoria è, quindi, funzionale ad esplicitare la reciprocità sostanziale che dà luogo al concetto in netto contrasto con il modello kantiano dello schematismo, dal momento che la dimensione della memoria implica, allo stesso modo del lavoro, il superamento dialettico della causalità efficiente nella deduzione dell'autocoscienza pura.

Pertanto, rintracciare nella WdL una struttura mnemonica non significa avanzare l'ipotesi di un isomorfismo fra logica e psicologia<sup>397</sup>, e neppure significa ridimensionare la specificità della logica all'interno del sistema<sup>398</sup>, ma

---

<sup>395</sup> WdL II: 248; trad. it.: 654: «Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò ch'esso è un essere posto, è il *compimento della sostanza*. Se non che questo compimento non è più la *sostanza* stessa, ma un che di più alto, vale a dire il *concetto*, il *soggetto*».

<sup>396</sup> Si veda in proposito anche: A. FERRARIN (2001: 308).

<sup>397</sup> È questa la tesi sostenuta da J. BURBIDGE (2003).

<sup>398</sup> Si tratta dell'obiezione fatta valere da C. CESA (2006) contro A. Nuzzo.

tentare la strada di un approfondimento del metodo hegeliano, chiarendo, anzitutto, la rilevanza che riveste la relazione di riferimento a sé del pensiero da un punto di vista non formale, ma fenomenologico-ontologico. L'analogia con la memoria non va intesa come se si trattasse di postulare una soggettività pensante interna al movimento della WdL; al contrario, solo approfondendo la natura logica del *Gedächtnis* si può comprendere perché l'instaurazione del *Begriff* coincida con la disposizione delle categorie secondo la progressione qualità-quantità-modalità-relazione. Dispersione, ricordo, immagine, espressione e memoria sono i principali movimenti di pensiero che accompagnano e rendono possibile la deduzione consequenziale delle differenti categorie. È la consequenzialità di *questi* movimenti a determinare, da un lato, la successione delle categorie e, dall'altro, l'unificazione di esse in una totalità unitaria e dinamica, la quale coincide con la forma pura dell'autocoscienza, ovvero con l'essere-presso-di-sé del pensiero.

A questo punto è inevitabile chiedersi: se il principio di determinazione delle categorie è quello dell'autocoscienza pura, tale da configurarsi nella qualità e nella quantità come limite e grandezza; nella parvenza e nell'apparenza come riflesso o immagine e nel rapporto assoluto come movimento presso di sé, in che modo viene fatta salva l'oggettività della deduzione? Si corre forse il rischio di appiattare il processo ontologico su quello trascendentale? Sono queste le domande cui occorre fornire una risposta nel prossimo paragrafo.

#### § 5.5. *Ontologia, autocoscienza, intersoggettività*

Sia nella PhG che nella WdL la reciprocità instaurata dal meccanismo è la via d'accesso per la deduzione della libertà dalla necessità naturale. Più precisamente a questo livello «la necessità si svela [*enthüllt*]<sup>399</sup>, ovvero si

---

<sup>399</sup> WdL II: 239; trad. it.: 645.

rivela essere identica al processo di attualizzazione dell'oggettività. La necessità non è costrizione, bensì è la coincidenza della libertà con il processo spontaneo di auto-determinazione dell'essere. La liberazione dalla necessità non è la posizione di un contenuto assoluto, ma l'esplicazione delle condizioni che consentono al pensiero di riferirsi in modo stabile e permanente a se stesso e così guadagnare la pura coscienza di sé come principio di intelligibilità dell'essere. Lo svelamento della necessità coincide, allora, con la dimostrazione della parvenza della causalità meccanica e con l'esibizione dell'attività del pensiero com'esso è in sé. Più precisamente la dimostrazione della parvenza della causalità efficiente è la giustificazione del fatto che il pensiero non esercita una funzione *produttiva* sull'essere. Essere e pensiero non sono nella WdL estremi opposti congiunti dall'asse dell'intenzionalità; questo stesso modello tradizionale di interpretazione dell'oggettività è, anzi, dimostrato inconsistente fin dal principio perché non tiene conto del fatto che ogni determinazione dell'essere è un movimento di pensiero *passivo*. Per passività si intende qui l'accezione hegeliana del termine, ovvero non si tratta dell'inerzia meccanica, ma dell'assenza di mediazione interna, dell'immediatezza che nella WdL è sinonimo di incoscienza, ovvero di assenza di riferimento a sé come al proprio principio. Le categorie oggettive permettono, quindi, di identificare il tipo di movimento in atto nella determinazione della natura inorganica, intesa come alienazione del pensiero da se stesso. Detto altrimenti le categorie identificano le diverse forme di intelligibilità che costellano la natura, ma non *causano*, come tali, l'*esistenza* stessa della natura. Se la progressione dall'essere all'essenza rivela la collocazione speculativa della rappresentazione, dell'intelletto e della ragione ciò non significa che tali forme *producano* l'essere, bensì esse sono i modelli di razionalità che informano il discorso sulla natura. Il problema è se tali forme valgano da modelli eidetici separati dalle loro esistenze concrete e, se no, quale sia altrimenti il senso della loro deduzione nella WdL.

L'argomento che smentisce l'ipotesi della separazione delle categorie logiche è la *continuità* del movimento che contraddistingue l'intero percorso

della WdL. In nessun momento è possibile evadere dalla fluidità del processo logico per osservarlo dall'esterno. Dalla qualità alla misura e dalla parvenza al concetto sono sempre dei precisi movimenti di pensiero a determinare una nuova forma categoriale. Ma la continuità dipende dalla coerenza processuale delle forme di pensiero che, volta a volta, si attualizzano in distinte forme categoriali. Come si è visto essere, essenza e concetto esprimono l'intelletto oggettivo, o meglio, l'oggettivazione dell'intelletto puro, il quale è in tal senso inseparabile dal percorso di dimostrazione di intelligibilità della natura. Il filo rosso che percorre la logica oggettiva è, quindi, l'identità di oggettività ed intelligibilità: non c'è discorso sulla natura dell'essere che non sia riconducibile ad una distinta forma di realtà, ma questa è, a sua volta, resa disponibile da una specifica fenomenologia del pensiero puro. In altri termini la natura è fluidificata nelle categorie ontologiche, i cui movimenti esibiscono le attività di pensiero necessarie ad elaborare ed oggettivare l'essere. Di conseguenza le categorie non sono modelli separati dalla sfera del reale perché non sono assolutamente separabili dall'essere.

Ci si potrebbe chiedere, allora, perché sia necessaria una logica e non semplicemente una filosofia della natura ed una dello spirito. La spiegazione di ciò sta nel fatto che la logica mette alla prova la consistenza dei processi logici che informano l'oggettività "passiva" della natura nella sua transizione verso la soggettività attiva. La filosofia della natura e quella dello spirito non mettono in questione l'oggettività del proprio oggetto di indagine, invece la logica indaga la tenuta dei processi di pensiero che sorreggono *ab origine* la stessa possibilità di parlare dell'essere in generale. La WdL *non descrive, né ripercorre* il sapere della natura, ma espone le forme di pensiero che giustificano *in senso assoluto* (sia oggettivamente che soggettivamente) l'unità e coerenza del reale. Alla luce di ciò si comprende perché la WdL non esibisca forme trascendenti, ma processi di pensiero oggettivi. Questo comporta, in pari tempo, la possibilità di stabilire i limiti di determinati paradigmi, i quali sono così suscettibili di critica, revisione ed ampliamento. In altri termini è estraneo alla WdL l'intento fisicalista della riduzione dell'essere al sapere

determinato di una data scienza. Al contrario la logica pone la basi affinché la filosofia interagisca in modo critico e costruttivo con le scienze concrete.

Pertanto, quando Hegel si riferisce alla WdL come all'esibizione (*Darstellung*) di Dio prima della creazione della natura e dello spirito<sup>400</sup> non propone affatto un'onto-teologia, ma espone in modo figurato il complesso carattere della WdL, ovvero il fatto che la logica sia il sistema di pensiero autonomo che funge da medio fra la natura e lo spirito. Se ci si interroga sul *come* sia possibile una tale mediazione, occorre rinviare allo studio della natura e dello spirito, dove l'esistenza reale è esposta in base ai risultati delle scienze empiriche. La WdL non prescinde da queste ultime, anzi, la logica acquista tutt'altra configurazione per chi già possiede una preparazione scientifica<sup>401</sup>, per questo motivo in numerosi passi della WdL Hegel cita alcuni dei più rilevanti risultati degli ultimi secoli (dal calcolo infinitesimale alle affinità chimiche fino alla legge gravitazionale, solo per citarne alcuni). Ma la WdL non è la genesi del sapere concreto, bensì la ricostruzione dei processi di pensiero che informano quei risultati come attività pure e non soggettive. Colui che ha studiato il calcolo infinitesimale apprenderà nell'esposizione dell'infinito quantitativo della WdL il metodo del calcolo come attività di pensiero e si interrogherà, eventualmente, sulla “carezza di senso” del calcolo e quindi sul significato che tale operazione acquista se applicata in ambiti diversi da quello della matematica. Ma un tale lettore non cercherà nella logica la giustificazione di *come* si calcoli l'integrale. Lo scopo della logica è organizzare il sapere unicamente secondo la necessità del concetto in modo da rendere trasparente la *pura fenomenologia* del pensiero che percorre ogni determinazione del reale. Sotto questo punto di vista la logica ontologica costituisce, in contrapposizione alla PhG, l'autentica genesi passiva, ma non statica, del pensiero concettuale, il quale è dedotto non descrivendo le interazioni della coscienza fra sé e il suo altro, bensì lasciando emergere dall'interno stesso del pensiero le condizioni per la sua completa

---

<sup>400</sup> WdL: 44; trad. it.: 31.

<sup>401</sup> WdL: 53; trad. it.: 39: «Altro è la logica per chi si accosta per la prima volta ad essa ed in generale alle scienze, ed altro è la logica per chi dalle scienze ritorna a lei».

realizzazione.

A questo punto è importante chiarire in quale senso la determinazione del concetto rappresenti il *principio* dell'intero percorso categoriale e quale sia il *riconoscimento* logico che ha luogo nel passaggio alla soggettività. Secondo la progressione individuata nei precedenti capitoli la causalità è la manifestazione dell'attività intellettuale portata alla sua massima estensione. L'intento di Hegel è dimostrare che l'intelletto può giustificare solo l'immagine o la rappresentazione del mondo, ma è incapace di riconoscere se stesso come causa o principio di quella medesima rappresentazione, perché limitato dalla forma riflessiva del suo operare. Se ciò identifica la sfera della natura fisica e delle sue leggi, analogamente la contraddizione interna a tale modo di procedere culmina nella causalità meccanica e nella rappresentazione della lotta. Si tratta della massima polarizzazione esperita dal pensiero rispetto a se stesso, il che coincide con la forma più completa di oggettivazione del pensiero nella realtà, ovvero con la dimensione del vivente. Hegel si riferisce, quindi, alla violenza non perché questa sia la necessaria condizione dell'autocoscienza, bensì in quanto il contrasto e la conflittualità sono lo scacco necessario in cui incorre l'ontologia informata dal pensiero oggettivo e privo di autoriferimento. La risoluzione di tale contraddizione non è rimessa ad una pacificazione arbitraria o all'imposizione dell'assoluto, bensì consiste in una forma di *Gelassenheit*, ovvero nel lasciare emergere la pura autocoscienza a partire dalla mediazione procurata dialetticamente alla duplicazione della sostanza in se stessa.

In questo passaggio, apice dell'intera deduzione delle categorie, la duplicazione della sostanza rappresenta il pensiero giunto alla sua massima forma di exteriorizzazione. Tuttavia, a tale livello, non si tratta più di un rapporto riflessivo o di un'immagine, perché la sostanza rappresenta ormai la totalità dell'essere resa dinamica dalla propria interna attività. Il confronto della sostanza con la sua duplicazione esprime l'incessante alienazione del pensiero nell'oggettività e il sorgere del concetto costituisce il movimento del pensiero nell'oggettività da esso stesso informata. La sostanza che interagisce

con se stessa rappresenta, infatti, il movimento del pensiero nella totalità dell'essere organizzata e determinata razionalmente. È la dimensione del vivente che si muove nell'elemento della natura divenuta organica, ovvero si tratta del riconoscimento speculativo della forma della soggettività quale *principio di intelligibilità* dell'oggettività. La natura si struttura nei suoi differenti livelli solo per il vivente che in essa si muove, vive e agisce. L'intelligibilità non è, quindi, una regola o una formula di corrispondenza, ma la stessa attività del pensiero finalmente esibita come tale nella sua pura spontaneità. Pertanto per riconoscimento si intende, al modo osservato nel quarto capitolo della PhG, il sorgere del riferimento a sé mediato dall'appartenenza alla vita come genere sostanziale. Lo stesso Hegel identifica esplicitamente il *Begriff* con l'autocoscienza:

Quest'oggettività l'oggetto l'ha pertanto nel *concetto*, e questo è l'*unità della coscienza di sé*, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni che l'io stesso<sup>402</sup>.

Significativamente l'identità del concetto è stabilita con “l'unità” dell'autocoscienza. Solitamente Hegel identifica il concetto come forma *pura* dell'autocoscienza, distinguendolo dalla sua esistenza concreta nel *Geist*; in questo passaggio, invece, che segue la critica dell'appercezione kantiana nell'introduzione al *Begriff*, concetto ed *unità* dell'autocoscienza sono identificati nella misura in cui entrambi sono principi unitari di comprensione e determinazione del molteplice. A proposito di ciò Düsing ha senz'altro avuto il merito di mettere in evidenza il carattere speculativo dell'auto-riferimento del concetto hegeliano come *pensiero di pensiero*<sup>403</sup>. Tuttavia, secondo Düsing, Hegel caratterizzerebbe l'auto-riferimento nel quadro di una teoria speculativa della soggettività assoluta che pensa se stessa. In questo modo i diversi movimenti della logica oggettiva sono ancorati ad un principio di tipo

---

<sup>402</sup> WdL II: 255; trad. it.: 660.

<sup>403</sup> Cfr. K. DÜSING (1988; 1991; 1992; 1997b).

fondativo e si trascura di giustificare l'autonomia di ogni deduzione logica come distinta forma ontologica. Le categorie sono, infatti, interpretate da Düsing come modi intellettuali del riferimento dell'Io a se stesso, ma così facendo egli trascura la valenza *oggettiva* propria dell'essere e dell'essenza. In questi movimenti non è l'io a rivelarsi immediatamente, ma la forma dell'oggettività indipendente dal soggetto. Nel passaggio dalla logica oggettiva a quella soggettiva non è la soggettività assoluta a rivelarsi, ma l'universale intelligibilità del reale come fitta rete, ancora inesplicita, ma ricca di mediazioni interne, di rapporti razionali.

La transizione dall'oggettività alla soggettività, ovvero la deduzione della sostanza come soggetto, significa, più precisamente, che due deduzioni hanno luogo *contemporaneamente* nella WdL:

(a) il pensiero prende ad oggetto se stesso come forma attiva dell'intelligibilità dell'essere;

(b) la manifestazione del pensiero come principio dell'oggettività è tutt'uno con l'emergere della forma ontologica del vivente, ovvero con la transizione dall'inorganico all'organico.

In conformità a quanto dichiarato da Hegel nell'Introduzione alla WdL, la logica oggettiva rappresenta, quindi, tanto la replica alla deduzione trascendentale delle categorie, quanto la determinazione delle forme dell'essere inorganico. Il sorgere del concetto è così, in pari tempo, la deduzione del principio di intelligibilità dell'oggettività e l'emergere della dimensione ontologica del soggetto. Al fine di unificare tali deduzioni si è visto che Hegel struttura tale percorso come una transizione dal pensiero inconscio alla forma pura dell'autocoscienza, ma senza dover per questo ricorrere alla dimensione soggettiva della coscienza. L'intelligibilità dell'essere inorganico coincide, infatti, con le forme dell'intuizione e dell'immagine perché queste ultime manifestano il pensiero nella sua forma inconsapevole e non auto-riferita. In tal modo la dispersione nel molteplice, l'immagine e l'espressione non sono modalità cognitive, bensì forme ontologiche, movimenti di pensiero oggettivi che si *attualizzano* e sono permanenti in virtù della soggettività, ma

non necessitano dell'azione causale di quest'ultima per essere elaborate, in quanto sono formazioni autonome del pensiero inconscio. Il circolo non potrebbe essere più evidente: da un lato lo sviluppo graduale dell'oggettività conduce alla dimensione ontologica del soggetto; dall'altro il soggetto è condizione di intelligibilità dell'oggettività. Il circolo è intrinseco alla deduzione speculativa, poiché scopo del ragionamento è dimostrare che intelligibilità ed oggettività sono identiche, ma non astrattamente, bensì solo in quanto la WdL è in grado di esporre le forme successive della loro reciproca mediazione.

Tuttavia la forma del concetto è un'attività spontanea e non una totalità organica. Solo a proposito dell'individuo, nella sezione dedicata alla vita nella seconda parte della WdL, viene profilata la forma dell'organismo, non prima, a livello del concetto. In particolare nella trattazione dell'idea della vita risulta che: «il concetto, che si affaccia in precedenza come soggettivo, è l'anima della vita stessa; esso è l'impulso [*Trieb*] che, con un processo di mediazione, passa, attraverso l'oggettività, alla sua realtà»<sup>404</sup>. Il concetto è impulso, non organismo; si tratta di un'attività immanente alla realtà, perciò è, al contempo, principio di intelligibilità e forma ontologica dell'essere. Se così non fosse, la deduzione delle categorie culminerebbe nella posizione di un ente assoluto, traducendosi in un monismo metafisico. Il *Trieb* è, peraltro, un esplicito rimando alla soluzione che Fichte aveva proposto al problema della conciliazione fra natura e libertà. Ma nella WdL si tratta dell'istinto logico che si attualizza in forme intelligibili, in categorie, senza lasciare nulla di inesplicito o di non determinato. Il rapporto libertà-necessità è affrontato da Hegel non in termini pratici, come in Fichte, bensì logici, e ciò è possibile superando l'opposizione mente-mondo, pensiero-essere, spirito-natura in un contesto omogeneo, quello della pura attività di pensiero, all'interno del quale le opposizioni sono ridefinite come differenze appartenenti a diversi ordini di oggettività. In questo modo la libertà dalla necessità viene guadagnata non evadendo dalla sfera della natura nella dimensione pratica, bensì

---

<sup>404</sup> WdL II: 471; trad. it.: 865.

approfondendo logicamente la stessa nozione di necessità come parvenza. Il concetto è libertà non perché annulli quest'ultima, ma in quanto si manifesta come principio di quest'ultima, così risolvendo l'opposizione di necessità-libertà nell'unità di ragione-manifestazione o di sostanza-individuo. Il soggetto, come vivente, è infatti membro della natura e a partire da tale ricomposizione la relazione con la natura può essere ripristinata su basi diverse da quelle della lotta e del conflitto.

In proposito è interessante osservare che la *Filosofia della natura* conferma l'identità di vivente e soggetto, distinguendo ancora una volta quest'ultimo dalla totalità organica della vita, ma arricchendo, in pari tempo, la nozione del soggetto di un ulteriore elemento, quello dell'intersoggettività<sup>405</sup>:

Solo l'organismo *animale* è svolto con siffatte distinzioni nella sua configurazione, che esistono essenzialmente soltanto come sue membra, per mezzo delle quali quell'organismo è *soggetto*. La vitalità, come vitalità naturale, si dirompe, è vero, nella molteplicità indeterminata dei viventi; che però sono in se stessi organismi soggettivi, e solamente nell'idea sono *una sola vita, un unico sistema organico di vita*<sup>406</sup>.

L'emergere del soggetto coincide con la “molteplicità indeterminata” di individualità, vale a dire con la molteplicità del genere del vivente. Il concetto non è, quindi, immediatamente identificato con l'organismo, ma è impulso, anima e attività in quanto forma infinita della totalità degli individui razionali. Non si tratta, naturalmente, dell'intersoggettività dei soggetti etici, ma del carattere intrinseco all'essere uomo in generale<sup>407</sup>. Sotto questo punto di vista la differenza fra concetto e idea corrisponde a quella fra vivente e “sistema organico della vita”. Mentre il concetto esprime, in quanto principio della soggettività, la vitalità naturale, non ancora elaborata come suddivisione di genere e specie; l'idea è invece l'organizzazione sistematica della vita che ricomprende in sé in modo organico tutte le interrelazioni logiche. L'emergere del concetto come soggettività indica, allora, la realizzazione del pensiero

---

<sup>405</sup> Sul tema dell'intersoggettività nella WdL si veda inoltre: K. BRINKMANN (1990).

<sup>406</sup> Enz. C § 337, trad. it.: 336.

<sup>407</sup> A proposito dell'ambiguità della natura del *Begriff* in relazione all'essere dell'uomo si veda L. SIEP (1992: 111).

come attività propria del vivente. Non si tratta di una sfera teoretica privilegiata o distinta da quella animale, ma dell'universale condizione di tutti gli esseri che hanno sviluppato in se stessi la dimensione della natura organica.

Alla luce di ciò si può concludere che il realismo hegeliano è un realismo *razionale* in quanto finalizzato a dimostrare la razionalità del reale come oggettività mediante un metodo di deduzione genetica. La metodologia impiegata nella deduzione delle categorie ontologiche consente di trattare l'essere alla luce dei processi di pensiero non soggettivi che rendono possibile il discorso su ciò è. Il culmine di tale deduzione non coincide, però, con un principio assoluto di tipo fondazionale, ma si basa invece sul riconoscimento dell'attività di pensiero come carattere universale del vivente; condizione dalla quale non è possibile prescindere, ma dalla quale la WdL, in origine, fa astrazione al fine di esibire il percorso spontaneo della sua riattivazione. Il senso di una logica realista come quella hegeliana è che, facendo astrazione dalle esistenze concrete, è possibile dedurre una attività pura di pensiero che *unifichi, come assolutamente inseparabili*, essere e sapere quali forme oggettive di intelligibilità. La ricostruzione della categorie è, quindi, finalizzata a presentare la logica hegeliana come un'originale teoria dell'esperienza del sapere, ovvero come una fenomenologia pura dei processi di pensiero che informano l'oggettività.

L'ISTINTO LOGICO DELLO SPIRITO TEORETICO

*Truth, being alive, was not halfway between anything.  
It was only to be found by continuous excursion into  
either realm, and, though proportion is the final secret,  
to expouse it at the outset is to ensure sterility.*  
E. M. Forster, *Howards End*

§ 6.1. Unità teleologica e pluralità cognitiva del Geist

Dopo aver elaborato la natura del *Begriff* quale istinto logico nella WdL, si tratta ora di comprendere in quale rapporto esso stia rispetto all'*Erkennen*, ovvero in quale modo il concetto emerga nello spirito. Avendo mostrato che il concetto non costituisce una forma a priori, ma è un'attività formativa dell'essere, è interessante ora esaminare come il conoscere soggettivo sia permeato dal concetto. Avviare la trattazione dello spirito soggettivo dopo aver presentato le categorie logiche non significa tentare di dedurre lo spirito dalla logica<sup>408</sup>, ma affrontare da vicino il problema dell'attualizzazione dell'istinto logico nella sfera del conoscere. A questo proposito è singolare che la dimensione della reciprocità analizzata nella genesi del concetto rappresenti un modello attivo in tutte le fasi di sviluppo dello spirito. Nelle forme dell'abitudine, del lavoro e della memoria la reciprocità si manifesta come configurazione dei rapporti fra lo spirito ed il suo altro, consentendo la determinabilità del pensiero soggettivo e la progressiva omogeneizzazione di pensiero ed essere. La dimensione teoretica dello spirito culmina, quindi, in un esito ontologico-speculativo, come lascia intendere la collocazione della logica

---

<sup>408</sup> M. INWOOD (2007: 291-2) mette, ad esempio, in guardia dalla pretesa di derivare lo spirito dalla logica senza passare per la sfera della natura.

alla fine della psicologia.

Pertanto occorre esaminare in quale modo il rapporto fra concetto e pensiero soggettivo, lungi dal riprodurre l'applicazione della forma al contenuto, sia piuttosto l'attualizzarsi del concetto nel soggetto empirico. La ricostruzione di tale processo è finalizzata a mostrare che il soggetto si eleva alla sfera della logica senza evadere dalla propria dimensione empirica e neppure procedendo alla progressiva purificazione dei propri pensieri, bensì andando a fondo nello sviluppo delle proprie facoltà e capacità. Ciò significa che la logica rappresenta il punto di massima universalizzazione del pensiero e, al tempo stesso, della più completa immanenza nella sfera dell'individuo. Sotto questo punto di vista si può dire che lo spirito perviene alla conoscenza di sé nella misura in cui si trasforma in pensiero, ovvero in quanto conosce se stesso come universalità razionale che si esprime liberamente. L'esito della trattazione dello spirito teoretico è infatti quello di mostrare la connessione di individualità ed universalità che è a fondamento e principio della soggettività empirica.

Propriamente l'*Erkennen* è suddiviso in modo tripartito fra antropologia, fenomenologia e psicologia. In luogo di uno svolgimento unitario, si hanno tre tipi di ricerche, le quali affrontano il conoscere secondo uno specifico ed autonomo paradigma, ma l'uno succede all'altro nella misura in cui guadagna una più complessa determinazione della conoscenza. In particolare nella psicologia si realizza il culmine dell'attività di pensiero come concetto, avviando così il passaggio intra-sistematico alla logica. Spesso, distinguendo in Hegel psicologia e ontologia, si trascura di notare che in tutti i manoscritti di argomento psicologico l'evoluzione delle rappresentazioni culmina nel pensare logico-concettuale. Ciò significa che, così come non ha senso la relazione di fondamento-fondato fra logica e psicologia, altrettanto insensata sarebbe la riproposizione di tale rapporto in chiave di applicazione o di riempimento della prima mediante la seconda. Propriamente non esiste un rapporto fra logica e psicologia, poiché lo spirito soggettivo non è l'insieme delle condizioni per il pensiero logico-concettuale, né la logica è la chiave di

determinazione delle facoltà epistemiche. Al contrario antropologia, fenomenologia e psicologia sono le tappe mediante cui lo spirito acquisisce progressivamente la consapevolezza della propria universalità e validità. Questa consapevolezza non è la certezza dell'individuo di essere un soggetto razionale, ma l'emergere del concetto, ovvero del pensiero logico, a partire dalla molteplicità variegata dell'empiria e della sensazione.

Passando attraverso i diversi momenti di appropriazione di sé dello spirito soggettivo, si attraversano diversi paradigmi razionali. In nessuno di essi, però, il concetto si configura come risultato delle operazioni (comparazione, riflessione, astrazione) che la mente compie in relazione all'oggetto. Sia nell'antropologia, che nella fenomenologia e psicologia, il pensiero si realizza sempre come forma razionale della realtà secondo una specifica tonalità epistemica, ma in tutti i casi il problema di fondo riguarda *come* il conoscere faccia i conti con se stesso. Piuttosto che indagare il *cosa* o i limiti del conoscere, al modo di Kant, Hegel approfondisce i differenti modi in cui il pensare può configurarsi e quindi valere da realtà. In altre parole il pensiero soggettivo non è radicato, secondo Hegel, negli stati individuali, ma consiste invece nello specifico e differente modo di permeare l'oggettività. Punto d'arrivo non è l'individuazione delle caratteristiche essenziali della cosa, bensì il rivelarsi della razionalità a se stessa. Lo sviluppo del pensiero soggettivo è quindi sempre collegato ad una forma di ontologia e di auto-conoscenza, il che rende, evidentemente, molto difficile l'esatta connotazione della filosofia dello spirito soggettivo, non essendo riducibile a nessun modello di filosofia della mente o di epistemologia. Il percorso dello spirito teoretico non si presta, infatti, ad una lettura in chiave cognitiva o psicologista, in quanto costituisce uno sviluppo teleologicamente orientato della razionalità soggettiva<sup>409</sup>.

A questo proposito Halbig ha fatto notare che, anche se il percorso dello spirito teoretico si svolge senza il concorso della volontà e fisiologicamente, nondimeno si sbaglierebbe a rimettere tale sviluppo ad un evolucionismo

---

<sup>409</sup> Sull'ordinamento teleologico del conoscere soggettivo si veda anche M. INWOOD (2007: 460).

genetico, trattandosi, piuttosto, di una «kultivierung der eigenen Leiblichkeit»<sup>410</sup>. In altri termini il processo dell'*Erkennen* coincide con la generazione della seconda natura dello spirito e, nel corso di tale svolgimento, la flessibilità e l'adattamento all'ambiente si traducono nella progressiva incarnazione, ovvero oggettivazione, del pensiero nella realtà. Nell'interpretazione di Halbig il gradualismo della filosofia dello spirito è, quindi, associato al progressivo realizzarsi del “pensiero oggettivo” in una dimensione non solo epistemica, ma anche ontologica. Tuttavia, benché Halbig ponga le basi per un ripensamento critico della “teoria del conoscere” di Hegel, nondimeno la sua interpretazione della tripartizione dello spirito teoretico come gradualismo oggettivo pone in risalto l'aspetto fenomenologico dell'auto-percezione piuttosto che l'effettiva oggettività e trasparenza dei processi di pensiero coinvolti. Vale a dire che, in questa prospettiva, non è l'identità ontologica di soggettività ed oggettività a rivelarsi al culmine del percorso conoscitivo, ma la sola elaborazione empirica dei concetti a partire dalle forme più primitive di interazione con l'ambiente<sup>411</sup>. Al tempo stesso la corporeità sembrerebbe destinata a svolgere un ruolo marginale, essendo esplicitamente trattata nella sola antropologia, o ad essere comunque sottoposta ad un raffinamento tale da non essere più decisiva al culmine della psicologia, quando si manifesta il pensiero in quanto tale (*Denken*). Detto altrimenti, la trattazione delle partizioni dello spirito soggettivo come gradualismo epistemologico sembra produrre più riduzionismi di quanti, in realtà, si vorrebbero evitare per coerenza con l'impianto olistico della filosofia hegeliana.

Per questo motivo una diversa chiave di lettura, quella che qui si propone, consiste nel trattare antropologia, fenomenologia e psicologia quali distinti ed autonomi paradigmi della conoscenza. Il gradualismo esibito dalla filosofia dello spirito teoretico non è lo svolgimento di un soggetto che evolverebbe (in

---

<sup>410</sup> Cfr. C. HALBIG (2002: 126).

<sup>411</sup> Un'analogia impostazione si ritrova in R. WINFIELD (2007; 2010), il quale assume, pertanto, che gli stadi precedenti lo sviluppo psicologico appartengono ad una fase pre-linguistica, condivisa dagli infanti e dagli animali.

qualsivoglia accezione) attraverso le diverse fasi del conoscere, ma riguarda, invece, le differenti forme di attualizzazione dell'impulso logico nella sfera soggettiva<sup>412</sup>. Ci si potrebbe, allora chiedere in che modo tale diversità di paradigmi possa coniugarsi con lo sviluppo teleologico di auto-conoscenza dello spirito. A mio avviso Hegel intende associare ad un pluralismo cognitivo un identico principio fondante (ma non fondazionale), che è l'attualizzazione in ciascuna sfera della conoscenza dell'istinto logico, preso rispettivamente come abitudine, lavoro e memoria. L'identità di tale principio nella differenza dei contesti è resa esplicita dalla logica, mentre nella filosofia dello spirito soggettivo si tratta dell'attualizzazione del pensiero nell'eterogeneità del sostrato: corpo (antropologia), vita in generale (fenomenologia) e significato (psicologia). In questo modo l'identità del pensiero con se stesso nel suo altro è un risultato conseguito in modo indipendente in ciascuna articolazione del sistema, perciò non è un presupposto o un'istanza fatta valere ideologicamente. D'altra parte, proprio perché tale risultato *si ripete* in ciascuna ricerca sistematica secondo una differente *Gestalt*, esso vale da principio fondativo del sistema e dell'essere, ovvero è confermato come intrinsecamente necessario ed esteriormente reale.

Sotto questo punto di vista la trattazione enciclopedica dello spirito soggettivo segna un avanzamento rispetto agli originari studi jenesi. Se in questi ultimi le sfere del lavoro e della memoria erano fra loro connesse e sviluppate in modo unitario, nell'*Enciclopedia* sono invece sviluppate separatamente ed in base ad una specifica progressione teleologica. Ciò è dovuto, da un lato, alla complessità dell'orizzonte soggettivo, che si arricchisce con il riconoscimento del corpo, della vita e del linguaggio come altrettante forme di alterità soggettiva. Dall'altro lato l'*Enciclopedia* mostra una progressione delle capacità soggettive nella misura in cui il passaggio da una

<sup>412</sup> Si veda in proposito H. IKÄHEIMO (2000), il quale giustamente nota che la progressione antropologia-fenomenologia-psicologia non segue la temporalità ontogenetica di un soggetto individuale, ma indica invece lo sviluppo di una totalità. Pertanto si tratta di analizzare lo stesso punto di vista da prospettive differenti. L'autore, tuttavia, si concentra sulle mediazioni pragmatiche dello sviluppo della coscienza, mentre nel presente lavoro si cerca di mettere a fuoco la forma logica che è alla base dei diversi modelli di attività cognitiva esibiti dallo spirito soggettivo.

sfera all'altra realizza una più profonda capacità di determinazione intellettuale. Attraverso l'antropologia, la fenomenologia e la psicologia il pensiero sperimenta diverse forme di passività fino a manifestarsi, nella logica, come attività pura di auto-determinazione. Le diverse mediazioni attestano che il pensiero è sempre attivo in relazione ad una specifica realtà come capacità di mediazione e di razionalizzazione. Sono queste mediazioni a diventare cruciali al fine di mostrare la realtà del pensiero ad ogni livello della soggettività.

Pertanto, con l'individuazione delle diverse sfere che articolano lo svolgimento del razionale a livello soggettivo, l'*Enciclopedia* segna un progresso anche rispetto alla *Fenomenologia* del 1807. Non è un caso che in quest'ultima le dimensioni del linguaggio e della memoria non siano trattate a livello dell'autocoscienza, in quanto presuppongono una forma di auto-riferimento che la *Fenomenologia* del 1807 espone solo attraverso la figura del lavoro. La distinzione fra fenomenologia e psicologia consente, invece, di distinguere la dialettica che ha luogo nella sfera della vita da quella che prende forma a livello del significato. La differenza fra queste due mediazioni sta nell'orizzonte tematico di riferimento: all'interno della vita conta l'equilibrio dell'individuo con il suo altro *in quanto membro di una specie*, mentre nella sfera del significato astratto è centrale la relazione fra linguaggio e pensiero in generale.

Conseguentemente la lettura della filosofia dello spirito soggettivo diventa cruciale perché non si limita a confermare l'identità speculativa di essere e pensiero, ma mostra, al contempo, la differenza delle forme teoretiche in cui tale identità si incarna. Al tempo stesso la filosofia dello spirito attesta che l'attualizzarsi del pensiero nel suo altro è la condizione per la libertà pratica individuale. Di uno spirito pratico è lecito parlare solo a partire ed in rapporto allo spirito teoretico sviluppato come verità. Dunque non di opacità si tratta e neanche di ottimismo metafisico, ma di una strategia che individua nella metodologia dialettica (intesa come reciproca integrazione di pensiero ed essere) la chiave per realizzare la libertà nel mondo. Alla luce di ciò, attraverso

il cammino dello spirito teoretico, è possibile dedurre la necessità e la rilevanza della logica per il pensiero individuale e soggettivo. Più precisamente la tesi che cercherò di sviluppare in questo capitolo è che la logica sia per lo spirito un istinto interno, che lo conduce alla conoscenza di se stesso come libertà e potere di agire.

## § 6.2 *Contro lo psicologismo*

Come è stato notato nel secondo capitolo del presente lavoro lo studio della psicologia da parte di Hegel è singolarmente connesso con il ripensamento della fenomenologia. A questo proposito è utile profilare il contesto in cui si colloca Hegel quando rivolge il suo interesse alla sfera cognitiva. È, infatti, degno di nota che Hegel non adotti mai la tradizionale distinzione fra psicologia empirica e psicologia razionale, fatta valere da Wolff e Kant, se non negli appunti del 1793<sup>413</sup>. D'altra parte è significativo che Hegel non accolga l'approccio epistemologico e antropologico del tempo, come era quello di Jakob Friedrich Fries (1773-1843)<sup>414</sup>, giudicandolo metodologicamente scorretto. A giudizio di Hegel psicologia e logica sono accomunate dal fatto di essere entrambe scienze neglette dal generale avanzamento recato alla cultura dalla filosofia critica.

Più precisamente lo sviluppo di tali discipline era, secondo Hegel, seriamente limitato e messo in crisi dall'approccio di tipo riduzionista, ovvero dalla pretesa positivista di ridurre l'attività di pensiero a fatti (*Tatsachen*)

---

<sup>413</sup> Cfr. J. HOFFMEISTER (1936: 195-217).

<sup>414</sup> Docente a Heidelberg e Jena, Fries fu tra coloro che, invece di approfondire le implicazioni speculative della filosofia kantiana, si dedicarono a svilupparne le basi metodologiche in funzione di un sapere analitico, descrittivo e critico, che avrebbe condotto a fare della psicologia una scienza fondamentale, fondatrice della stessa filosofia. Autore dell'opera in tre volumi *Neue Kritik der Vernunft*, pubblicata nel 1807, e di un *Handbuch der psychischen Anthropologie*, apparso fra il 1820 e 1821, Fries difese la psicologia empirica dalla critica kantiana, sostenendo che quest'ultima fosse in grado di fornire le basi di tutto il sapere umano. Si veda in proposito: D. E. LEARY (1978).

osservabili, variamente mescolati alla coscienza ed alle osservazioni antropologiche<sup>415</sup>. Singolarmente, nel rivendicare alla psicologia il suo giusto trattamento, Hegel lamenta che l'approccio riduzionista avrebbe rinunciato al “concetto e alla verità”, due nozioni collegabili per antonomasia alla logica. Questo lascia intendere che il limite ravvisato da Hegel in Fries non sia motivato esclusivamente da ragioni idealistiche. Pur lamentando l'indebita promiscuità di antropologia e coscienza nella psicologia, Hegel sostiene che non è sufficiente separare tali discipline dalla psicologia al fine di legittimare quest'ultima nella sua autenticità. L'obiettivo è, piuttosto, la «*conoscenza della necessità di quel che è in sé e per sé*»<sup>416</sup>; occorre, in altri termini, recuperare nella sfera dello spirito soggettivo la necessità dell'intelligibilità del suo sviluppo. Ciò significa che l'intera scienza dello spirito soggettivo, e non soltanto la psicologia, necessita di essere riorganizzata su basi razionali.

A tale scopo diventa di cruciale importanza il superamento del dualismo kantiano fra senso interno ed appercezione. Nel §5 dell'*Antropologia* Kant distingue nettamente fra il sé inteso come *soggetto* logico, la pura appercezione, ed il sé inteso come *oggetto* della percezione o senso interno. Se nella psicologia procediamo alla conoscenza della nostra esperienza interiore per mezzo delle informazioni che ci fornisce il senso interno, nella logica ricerchiamo invece i fondamenti del conoscere. Propriamente, quindi, non si dà dualismo del Sé, ma due diverse forme di indagine. Se così non fosse, si tratterebbe di una palese contraddizione, poiché è impossibile che uno stesso Io possa essere contemporaneamente oggetto di due opposte ricerche. Nondimeno il principale argomento che Fries aveva sollevato contro Kant

---

<sup>415</sup> Enz. C, § 444, Zusatz, trad. it.: 434: «La psicologia appartiene, come la logica, a quelle scienze, che nei tempi moderni hanno tratto il minimo profitto dalla più generale coltura dello spirito e dal concetto più profondo della ragione; e si trova ancora sempre in una condizione assai cattiva. Alla psicologia, in verità, con l'indirizzo kantiano della filosofia è stata attribuita una maggiore importanza: si è detto persino che essa, e nel suo stato *empirico*, debba costituire la base della metafisica; come quella scienza che in altro consista che nel comprendere *empiricamente* i fatti della coscienza umana, e in quanto *fatti*, così come sono *dati*, ed analizzarli. Con tale posizione assegnata alla psicologia, nella quale vien mescolata con forme ricavate dal punto di vista della coscienza e con cognizioni antropologiche, non si è cambiato nulla circa la sua condizione stessa; ma (...) **si è fatta rinuncia al concetto ed alla verità**». Grassetto mio.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

consisteva nella tesi secondo cui, mediante l'osservazione psicologica, fosse possibile scoprire una vera base razionale per la disciplina psicologica e che, anzi, le osservazioni psicologiche procurano le basi di tutto il sapere (compreso quello della stessa filosofia critica kantiana). Secondo Fries lo stesso Kant avrebbe condotto nella prima *Critica* delle analisi empiriche ed introspettive della mente al fine di elaborare le forme a priori del conoscere. Se si pensa al discorso kantiano sul carattere a priori della geometria (ad es. sulla costruzione della linea come insieme di punti), non si fa fatica a comprendere il punto di vista di Fries: si tratta di convertire lo schematismo in termini psicologici alla pari con la descrizione di un'esperienza mentale. È importante notare che Fries non nega la presenza di elementi fondativi nel sapere, come intuizione e concetto, né si pone al di fuori del problema della verità, ma sottolinea piuttosto che questi possono essere conosciuti solo nel corso dell'esperienza. Più precisamente Fries adotta un modello corrispondentista di verità, assegnando all'intuizione la conoscenza dei sensi ed al concetto la funzione di strumento per la determinazione delle verità osservabili nell'esperienza<sup>417</sup>. Infatti egli rivendica la validità obiettiva dei processi basati sull'esperienza interna ed assegna alla psicologia una rilevanza pari a quella delle scienze naturali. Tale parità dipende dal fatto che quest'ultima si fonda su principi razionali ricavati da un'analisi critica dei fenomeni mentali (fra questi principi Fries annovera, ad esempio, quello dell'unità della mente, della stimolazione della ragione e della crescita mentale). A partire da tali principi gli psicologi sarebbero in grado, a giudizio di Fries, di sviluppare rigorosamente e sistematicamente le diverse forme dell'esperienza interna.

---

<sup>417</sup> Cfr. FRIES, SS 4: 242: «Was ist Wahrheit? Auf diese Frage ist in aller Speculation bisher ohne Widerrede aus der Logik geantwortet worden: Wahrheit ist die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande»; SS 4: 246: «Die Steigerung unserer Selbsterkenntnis von der erstern, innern Wahrnehmung bis zur vollständigen Kenntnis unserer innern Welt, ist die eigentliche Aufgabe für die Reflexion; diese ist oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philosophischen Mißverständnisse verborgen; denn nur das, dem Sinn unmittelbar klare in der Erkenntnis ist Anschauung, der Begriff hingegen wird das Instrument, mit welchem wir erst die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten in uns beobachten».

Sotto questo punto di vista la polemica di Hegel con Fries si presta ad una lettura piuttosto interessante: se, infatti, Hegel abbandona, da un lato, l'impianto trascendentale kantiano, dall'altro la sua posizione realista non coincide, né conduce allo psicologismo di Fries. Se già nella PhG Hegel si era scagliato contro la frenologia e quanti pretendono di ridurre la coscienza ad un "osso" applicando il paradigma epistemologico dell'osservazione del mentale, analogamente nell'*Enciclopedia* Hegel rifiuta di scomporre l'attività dello spirito teoretico in un aggregato eterogeneo di facoltà. L'intento di Hegel è preservare la dimensione di intelligibilità o leggibilità razionale del pensiero soggettivo. Questo perché, nel momento in cui i fatti dell'esperienza sono scomposti in una miriade di eventi osservabili e analizzabili, viene meno non tanto l'unità concettuale difesa da Kant, quanto soprattutto l'*identità* dell'io con sé. Che fine fa il soggetto razionale quando la sua capacità cognitiva è ridotta alla sua accessibilità stimolo-sensoriale? Solo in questo senso si comprende perché Hegel abbia sempre premesso a tale ricerca il monito greco del "conosci te stesso". Se è vero che Hegel modifica radicalmente l'accezione originaria di tale motto, in quanto sposta l'accento dalla radicale finitezza dell'umano all'universalità del soggetto razionale, è altrettanto vero che tale universalità dischiude la conoscenza della vita razionale. Così come nella logica, anche nello spirito teoretico la verità non dipende dalla conformità all'oggetto, sia esso esterno o interno, bensì unicamente dall'adeguamento del pensiero a se stesso mediante la propria attività. Per questo motivo dall'antropologia alla psicologia Hegel indaga tre differenti paradigmi di unità teoretica non riducibili al mentale, bensì possibili soltanto come distinte forme di attualizzazione dell'istinto logico. Si tratta delle tre forme che erano state brevemente anticipate nel secondo capitolo e che si cercherà ora di indagare isolatamente: abitudine, lavoro e memoria.

### § 6.3 *L'essere presso di sé nell'altro: abitudine, lavoro, memoria*

Abitudine e memoria sono spesso poste in analogia all'interno dello spirito soggettivo, in quanto rappresentano i momenti più “difficili” dello spirito: «l'abitudine è, come la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza»<sup>418</sup>. Poiché, d'altra parte, l'abitudine è anche il meccanismo instaurato dal lavoro, se ne può concludere che abitudine, lavoro e memoria definiscono gli stadi di massima maturità conseguiti dallo spirito rispettivamente nell'ambito dell'antropologia, della fenomenologia e della psicologia. Più specificamente abitudine e memoria sono, insieme al lavoro, le forme soggettive che definiscono *l'essere presso di sé* dello spirito nel suo altro. Come si è visto trattando del concetto nei precedenti capitoli, l'essere presso di sé contraddistingue il pensiero dotato del riferimento a sé in contrapposizione alla rappresentazione, che si fonda sull'etero-direzionalità del riferimento e sull'opacità dell'io. Ma da cosa dipende la difficoltà di queste dimensioni? Si tratta qui di confrontarsi con la medesima fatica che contraddistingueva il concetto in quanto attività non riducibile alle distinzioni polari finito-infinito, forma-contenuto, esterno-interno, attivo-passivo. Analogamente l'attualizzazione dello spirito soggettivo non si presta ad essere isolata riflessivamente, ma consiste in un processo di riattivazione da parte di un principio nei confronti di una realtà apparentemente altra o esterna rispetto al principio.

L'abitudine, in particolare, rappresenta la capacità dell'anima di informare l'essere corporeo, imprimendo in esso una serie di determinazioni tali da creare una “seconda natura”, modellata unicamente dalla tempra del Sé. Nelle *Lezioni berlinesi* del 1827-8 Hegel parla dell'*impossessarsi*, da parte dello spirito, del proprio sentire:

---

<sup>418</sup> Enz. C, § 410, Zusatz, trad.it.: 411.

a questo lato appartiene per esempio il fatto che per noi il pensare diventa abitudine, il pensare, questo puro-essere-preso-di-sé, anche questo deve appartenere al Sé, **il pensare affatica (il corpo), e quanto si dice affaticare lo spirito è solo questa sensazione fattasi corporea**. L'abitudine è ora il fatto che non ci si affatica così presto, l'affaticarsi viene differito. L'esercizio produce questo, in esso è presente il fatto che la corporeità non è più per così dire indipendente, bensì il fatto che l'unità dell'essere-corporeo e dell'essere interiore è il mio, l'essere-indipendente dell'essere è attenuato, sottomesso<sup>419</sup>.

Sottomettere a sé la corporeità non significa esercitare una costrizione sul fisico, perché l'unità dell'interiorità e dell'esteriorità che si realizza nell'antropologia non è di tipo intellettuale: non è l'autocoscienza che pone sotto di sé il sentire corporeo, altrimenti vi sarebbe conflitto fra questi due elementi, essendo eterogenei. Al contrario l'unità di cui qui si tratta sorge nell'omogeneità del sentimento: interiore ed esteriore non stanno fra loro come reciprocamente opposti, bensì come lati differenti di una medesima esistenza senziente. Nella WdL esterno ed interno sono le determinazioni che si riferiscono alla forza e, in quanto esprimono il doppio “parere” dell'estrinsecazione della forza, in sé e verso altro, esprimono un'identità essenziale<sup>420</sup>. Analogamente nell'antropologia Hegel si riferisce all'unità di interiore ed esteriore come alla reciproca integrazione delle determinazioni dell'io senziente: pensare e sentire non sono irriducibili l'uno all'altro, ma entrambi appartengono al Sé come doppio movimento dell'anima nel suo essere presso di sé e nel suo essere ricettiva verso l'esterno. Pertanto il pensiero non si impone causalmente sul sentimento, ma è unificato all'esteriorità dall'esercizio ripetuto; propriamente è una re-integrazione del pensiero nella sua totalità naturale e non la giustapposizione di un terzo elemento. In quanto interiorità dell'anima il pensiero è ripristinato nella totalità dell'io grazie all'esercizio che rende il pensiero omogeneo al sentire. Tale processo costa “fatica” proprio perché il pensiero è una potenzialità non immediatamente sviluppata in armonia con l'essere corporeo<sup>421</sup>. La fatica è la manifestazione della corporeità come “estranea” ed altra rispetto al pensiero

<sup>419</sup> VPS: 126; trad. it.: 203. Grassetto mio.

<sup>420</sup> WdL II: 179-182; trad.it.: 587-9.

<sup>421</sup> M. WOLFF (1992) e R. WINFIELD (2007) enfatizzano la dimensione psico-fisica entro cui ha luogo il processo dell'abitudine fino a trascurare la possibilità che quest'ultima rappresenti una specifica attività, sia pure non conscia né riflessiva, dell'io.

e l'abitudine è il processo che, lungi dall'identificare la corporeità con il pensiero, ne salda la reciprocità e coesione. Educare gli impulsi non significa, quindi, né resistere né reprimere le tendenze della natura, bensì nel «temprarsi (*Abhärtung*)», ovvero «nel non cedere alla scissione, ma nel tenersi fermo all'astrazione del proprio Sé, nel permanere presso se stessi»<sup>422</sup>.

In altri termini “l'essere mio”, conseguito al termine di tale processo, è la riattivazione dell'unità psicofisica di interno ed esterno; unità che, in virtù dell'esercizio al pensiero, risulta potenziata nella sua ricettività. L'anima così sviluppata è infatti indipendente dai bisogni condizionati, poiché ricava appagamento da se stessa, senza dipendere da stimoli o condizionamenti esterni: «nell'abitudine non è solo soddisfatto l'impulso, ma io già possiedo questo appagamento cosicché in caso di nuovo appagamento non vi sono immerso, ma lo sopravanzo, mi relaziono ad esso come a qualcosa che già ho, e in ciò mi relaziono solo a me stesso»<sup>423</sup>. Come si era osservato nel corso della deduzione delle categorie il riferimento all'unità del principio di determinazione è ciò che garantisce l'auto-sussistenza e permanenza dell'essere. Così nell'antropologia la conservazione del sentimento di sé come totalità sviluppata è il principio a fondamento della dimensione psico-fisica, in quanto rappresenta la misura del rapporto fra io e mondo. Più profondamente il riferimento a sé agisce, grazie all'abitudine, come una forma di memoria biologica: avendo fatto esperienza del soddisfacimento di determinati impulsi e desideri, l'organismo assume la propria esperienza come parametro di riferimento, perciò non si lascia sommergere dalle nuove sensazioni, ma le domina e si orienta attraverso di esse. Naturalmente questo meccanismo è suscettibile di innescare tanto processi positivi, quanto negativi (assuefazione, dipendenza, nevrosi ecc.). In questi ultimi, però, il Sé non è principio attivo, ma passivo, il che significa che l'abitudine non è di per sé garanzia di equilibrio se non è funzionale a fare del Sé il principio attivo della corporeità.

Lo stesso ragionamento è alla base della figura del lavoro nella

---

<sup>422</sup> VPS: 128; trad. it.: 205.

<sup>423</sup> VPS: 127; trad. it.: 204.

fenomenologia, per quanto sia nell'*Enciclopedia* che nelle *Lezioni* berlinesi Hegel riservi poco spazio a questa *Gestalt*, della quale aveva ampiamente trattato nella PhG. Come si è già avuto modo di osservare, il lavoro rappresenta la mediazione dell'autocoscienza nella sfera della vita; è attraverso questa dimensione che l'io limita il proprio desiderio ed egoismo a vantaggio della totalità sostanziale. Sotto questo punto di vista il lavoro integra l'abitudine perché concorre ad instaurare l'equilibrio non più soltanto a livello individuale e psicofisico, bensì a livello intersoggettivo rispetto alla vita in generale. Se l'abitudine forgia la tempra rispetto ai desideri ed agli impulsi, il lavoro educa all'indipendenza dal bisogno e dall'alienazione: «educare un individuo non significa altro che formarlo, attraverso l'obbedienza, a non obbedire più a un volere esterno»<sup>424</sup>. L'autocoscienza che si relaziona alla vita per tramite del desiderio è destinata ad essere serva di un arbitrio che le si impone dall'esterno, poiché il desiderio le vale da limite, ovvero le impedisce di riconoscersi come membro del genere e parte della vita. Poiché il desiderio esprime la tendenza a consumare la vita, l'io sperimenta la disgregazione e la frammentazione di sé, mentre nel lavoro l'autocoscienza consegue l'universalità grazie alla capacità acquisita di soddisfare autonomamente i propri bisogni. Ancora una volta, quindi, il Sè imprime la propria forma nella realtà, riconoscendosi parte di una totalità oggettiva nella stessa misura in cui realizza la propria indipendenza dai condizionamenti non essenziali, che limitano la capacità dello spirito di riattivarsi come forma ontologica. Infatti risultato della fenomenologia è che l'universalità della ragione si determina come *identità* della soggettività del concetto e dell'oggettività della realtà.

Tuttavia per lo spirito «è indifferente quel che è determinato come suo concetto, e quel che è determinato come realtà di esso»<sup>425</sup>, vale a dire che l'universalità guadagnata attraverso la fenomenologia non è definita nella complessità del suo sviluppo, né articolata secondo le sue differenti determinazioni, perciò rimane sempre la possibilità che il suo apparire

---

<sup>424</sup> VPS: 173-4; trad. it.: 254.

<sup>425</sup> Enz. C, § 441; trad. it.: 430.

nell'esistenza sia isolato dalla sua forma razionale. Per questo motivo la psicologia succede alla fenomenologia come «sapere della totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva»<sup>426</sup>. Rispetto all'antropologia lo scopo della psicologia è quello di individuare le *dinamiche* che rendono possibile la transizione da ciò che lo spirito possiede come suoi stati determinati, in cui si trova per la sua appartenenza alla dimensione naturale, verso il possesso concettuale di quel che lo spirito è. Ma ciò vale parimenti per il superamento della fenomenologia, poiché rispetto a quest'ultima la psicologia toglie il riferimento all'oggetto. Ciò che, ad esempio, ha origine nella sensazione è qui riconosciuto nella genesi della sua produzione intellettuale (come intuizione), ovvero dal punto di vista dell'atto conoscitivo che lo determina in quanto contenuto idealizzato e indipendente dalla corporeità. In altri termini è l'idealità di ogni processo ad essere oggetto di indagine, perché la psicologia esamina le forme attraverso cui determinare la realtà del soggetto senza ridurla a mero *dato* di analisi o di osservazione empirica. In tal modo nella psicologia non troviamo nessuna asimmetria, né dal lato della conoscenza agente, né dal lato del contenuto, e solo per questo essa esprime «la verità dell'anima e della coscienza»<sup>427</sup>. I passaggi in cui si articola tale movimento nell'ultima edizione dell'*Enciclopedia* sono così schematizzabili:

*Spirito teoretico* (Enz. C)

PRODUZIONI

ATTIVITÀ

Intuizione

Rappresentazione

(aa) il ricordo

(1) immagine

(2) inconscio

(3) rappresentazione

(bb) l'immaginazione

(1) immaginazione riproduttiva

(2) immaginazione simboleggiante

(3) linguaggio

(cc) la memoria

(1) memoria ritentiva

<sup>426</sup> Enz. C, § 440; trad. it.: 429.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

(2) memoria riproduttiva

(3) memoria meccanica

Pensiero

(1) intelletto

(2) giudizio

(3) sillogismo

La successione sulla colonna a sinistra consiste in una scansione di *produzioni* intellettuali in cui lo spirito, volta a volta, si attualizza, mentre le attività conoscitive elencate a destra sono *movimenti* teoretici, ma fra le due successioni non vige una corrispondenza rigorosamente sequenziale. L'attività del ricordare, ad esempio, prima di determinarsi come memoria, è già attiva nell'intuizione e nella costruzione dell'immagine<sup>428</sup>; analogamente l'intuizione e la rappresentazione non sono produzioni spirituali elaborate in un primo momento e poi superate nell'immaginazione, poiché costituiscono la trama su cui lo spirito continua a lavorare nel suo sviluppo anche negli stadi più avanzati (ad esempio, nel linguaggio). Nella psicologia è allora possibile rinvenire un implicarsi vicendevole di forme intellettuali che diventano sempre più concrete, piuttosto che astratte, fino a togliere la distanza fra pensante e pensato inizialmente mantenuta dall'*attenzione*. Quest'ultima è decisiva per focalizzare i lati dei contenuti da determinare, poiché «s'intende bene che, per osservare i fatti della propria coscienza e delle proprie rappresentazioni, è presupposta una certa cultura dell'attenzione e dell'astrazione»<sup>429</sup>. Tuttavia l'attenzione non è mai esplicitamente tematizzata come attività al pari del ricordare o dell'immaginare e sembra, piuttosto, funzionare come una controparte psicologica della negatività logica, proprio perché il suo scopo è quello di dirigere lo spirito verso uno specifico aspetto, che viene perciò isolato dal movimento intellettuale. Questa direzionalità dello sguardo teoretico accompagna sempre le funzioni più complesse dell'intelligenza e perciò si può difficilmente estrarre da esse.

Va notato che, a differenza di quanto accadeva nella dimensione della

<sup>428</sup> Cfr. Enz. C, §4450; § 453. Sulla pervasività del ricordo nella psicologia si veda: A. NUZZO (2012), terzo capitolo.

<sup>429</sup> Enz. C, § 20, Zusatz; trad. it.: 33.

coscienza, l'intelligenza *non si oppone* al pensato, ma si sa implicata nel suo prodotto. In altre parole l'attenzione distingue fra produzione e attività senza produrre antinomie, e proprio questo rende possibile la progressiva determinazione del contenuto. Solo in quanto lo spirito ha presenti i suoi contenuti e si ricorda *attivo* in essi secondo una peculiare forma, può determinarli e così avviarsi a guadagnare l'universalità delle sue rappresentazioni. L'attenzione costituisce, pertanto, la base stessa della *Bestimmung*, consentendo volta a volta all'intelligenza di elaborarsi e di fluire in forme più complesse di appropriazione. Di qui l'originalità del progetto hegeliano, che contrasta la classica gerarchia delle facoltà per indagare, invece, l'implicazione reciproca di attività e produzione intellettuale. Questo modello non ricalca né il paradigma dell'introspezione e neppure quello dell'astrazione tradizionalmente intesa; ad essere sviluppato è, piuttosto, un processo di *transizione* di pensiero che si fa sempre più forte e concreto attraverso la sussunzione di ciascun prodotto da parte dell'attività che, alle spalle di esso, l'ha reso possibile; ma a sua volta, l'operazione coinvolta si determina come specifica dimensione teoretica solo dopo la produzione del contenuto stesso. Infatti, solo dopo essersi determinata nell'intuizione grazie al ricordo di sé, l'intelligenza diventa concreta *Erinnerung*.

A partire dall'intuizione il progresso psicologico del *Geist* coincide con lo sforzo di guadagnare l'unità di pensante e pensato così da assicurare all'intelligenza la sua libertà in un sapere che non dipenda più dall'esterno. Per questo motivo viene seguita una doppia direzione: se, mediante l'immagine, l'intuizione viene interiorizzata; con la produzione dei segni linguistici, invece, tutto ciò che è intuitivo viene estrinsecato ed universalizzato. Al fondo, però, tanto l'immagine, quanto il linguaggio come produzione di segni, presentano una singolare complicazione con l'*Einbildungskraft*, che media fra ricordo e memoria. In apparenza sembrerebbe che lo scopo dell'immaginazione consista nel togliere dalle rappresentazioni il residuo intuitivo che le caratterizza per idealizzarle; in realtà l'attività dell'*Einbildungskraft* consiste, piuttosto, nel procurare ai suoi contenuti una

differente forma di *intuibilità*, sganciata dalla temporalità e spazialità naturali. Spazio e tempo sono le forme in cui l'intuizione determina la materia delle sensazioni<sup>430</sup>, ma, quando l'intelligenza *si ricorda* delle sue intuizioni, ne fa immagini, le quali, di per sé, sono prive della «determinatezza completa che ha l'intuizione». L'immagine è così «arbitraria o accidentale, isolata in genere dal luogo esterno, dal tempo e dal complesso immediato in cui stava»<sup>431</sup>. Solo attraverso il ricordo, le immagini sono collegabili all'intuizione, diversamente esse rientrano nel fondo dell'inconscio in cui l'intelligenza è sempre libera di alienare i suoi contenuti.

Esaminando la funzione dell'immaginazione, si mette in rilievo la componente *produttiva* che è insita nel processo di elaborazione dei significati. Questi ultimi sono estratti dal fondo della coscienza per essere *tradotti* in contenuti *leggibili e adoperabili* dal pensiero. Infatti non viene attuata nessuna censura o “ripulitura” di quanto appartiene già sempre alla coscienza (con le parole di Hegel: non è effettuata nessuna sintesi); ad essere rielaborata è invece la specifica *Bestimmung* che consente di prelevare il materiale della soggettività e farne oggetto di analisi e comprensione per la ragione. Tuttavia, affinché la ragione possa rapportarsi a se stessa come al suo *essere* e determinarlo universalmente, occorre lavorare sullo spazio e sul tempo dell'intuizione, che conservano il collegamento con l'esterno, ed estrinsecare le rappresentazioni in forme che non appartengano più alla dimensione naturale, ma alla sola sfera della razionalità, ovvero in linguaggio. In effetti, se il ricordo collega l'intuizione con l'immagine, e quindi costruisce relazioni *situate* spazio-temporalmente; la memoria sembra invece funzionale a ricollocare i ricordi in modo tale che il dove e il quando in essi contenuto non sia più essenziale e la loro apparizione allo spirito possa, piuttosto, essere adoperata per fissare il collegamento con un significato generale (ad esempio, il verbo “muovere” a partire dall'intuizione di un oggetto che si sposta nello spazio-tempo). D'altronde Hegel sottolinea che le intuizioni diventano segni e

---

<sup>430</sup> Enz. C, § 448.

<sup>431</sup> Enz. C, § 452, trad. it.: 442.

le rappresentazioni, a loro volta, significati solo in quanto l'intelligenza ne fa uso. Di conseguenza l'atto di creazione del segno linguistico sottintende la generalizzazione e memorizzazione di quelle intuizioni di cui lo spirito è abituato a valersi. Ma l'intuizione dello spazio e del tempo è a fondamento di ogni apprensione, e quindi spazio e tempo sono *incorporati* nei significati e il linguaggio è, in tal modo, ricco di contenuto.

Passando attraverso tutti questi momenti- dall'intuizione, all'immaginazione fino alla memoria- le rappresentazioni diventano sempre più complesse e più concrete, ma proprio per questo denotano un aspetto sintetico che contrasta con l'universalità logica dell'essere. La connessione, realizzata dal linguaggio, fra contenuto, segno e significato è infatti tale che l'essere, che le rappresentazioni dovrebbero poter esprimere, appare ancora estrinseco e diverso da esse. Non a caso l'attività della memoria è equiparata a questo livello alla produzione dei membri di una serie ed alla violenza (*Gewalt*) che l'oggettività dei segni esercita sulla soggettività pensante<sup>432</sup>. Alla luce di ciò è significativo che il pensiero (*denken*) si realizzi senza evadere dalla dimensione della memoria e delle rappresentazioni, bensì rimanendo in esse e sviluppando la prima fino alle sue estreme conseguenze. Il potenziarsi della memoria in senso meccanico, come attività completamente slegata dal ricordo e dalle immagini che esso sussume, è infatti presentato come «il sopprimere quella differenza del significato e del nome: questo sommo ricordarsi in sé della rappresentazione è la sua somma alienazione, in cui essa [l'intelligenza] si pone come l'essere, lo spazio universale dei nomi in quanto tali, cioè delle parole prive di senso»<sup>433</sup>. Quando il soggetto pensa, si rappresenta qualcosa senza limitarsi a richiamare alla mente un'immagine, piuttosto elabora dei significati, ovvero costruisce delle relazioni o dei nessi fra elementi del suo vissuto o del suo presente, e così facendo adopera il linguaggio per nominare e definire l'oggetto dei suoi pensieri. Nel far questo il soggetto non è affatto consapevole di stare impiegando il linguaggio per esprimere dei significati, ma

---

<sup>432</sup> Enz. C, § 463; trad. it.: 458; Enz. C, § 465, Zusatz.

<sup>433</sup> Enz. C, § 463; trad. it.: 457.

adopera la sua lingua come strumento già significante. A questo livello, quindi, l'intelligenza lavora stando dentro alla memoria, quasi *ripiegando* in sé le sue rappresentazioni nei nomi che ha conservato come significati, e non come segni distinti dal loro contenuto. Le «parole prive di senso» sono, per l'appunto, i segni che lo spirito adopera direttamente come significati senza interrogarsi sul come e sul perché del loro utilizzo.

Eppure è singolare che Hegel alluda, al contempo, al “sommo ricordarsi in sé” dell'intelligenza. Il punto è che non c'è nulla da ricordare; non si tratta della presentazione di un contenuto, ma della completa realizzazione della relazione di autoriferimento da parte dell'intelligenza. A questo punto, infatti, essa non necessita più di valersi della ripetizione per stabilizzare in sé il significato dei segni, ma li riattiva da sé spontaneamente, esattamente come avviene, a livello logico, nel sorgere della reciprocità dalla causalità. Questo comporta che, nella misura in cui l'intelligenza è attiva e pensa, essa si toglie completamente nel linguaggio, è «soggettività del tutto astratta»<sup>434</sup>, e solo *quando conosce in lei stessa l'universale*<sup>435</sup>, si configura come identità semplice di soggettivo e oggettivo. Di conseguenza fra il conoscere che si esercita liberamente e spontaneamente nel linguaggio, e il «conoscere pensante»<sup>436</sup> non si dà immediata coincidenza. L'intelligenza che conosce per sé, ovvero nella sua vita naturale, non è consapevole del fatto che «ciò che è, è soltanto in quanto è pensiero»<sup>437</sup>, ma il passaggio avviene *in sé o per noi* e così il pensiero si articola, in ultimo, come intelletto, giudizio e sillogismo<sup>438</sup>, ovvero secondo le forme che costituiscono le partizioni della logica soggettiva studiata nella *Scienza della Logica*. La transizione al pensiero è il momento che, nell'ambito della psicologia, si realizza senza mediazioni particolari rispetto allo stadio immediatamente precedente, ovvero il linguaggio, bensì, come dicevo prima, rimanendo dentro alla memoria, perché solo grazie a quest'ultima il linguaggio conferisce alle sensazioni, alle intuizioni ed alle rappresentazioni

---

<sup>434</sup> Enz. C, § 463.

<sup>435</sup> Enz. C, § 465.

<sup>436</sup> Enz. C, § 466.

<sup>437</sup> Enz. C, § 465.

<sup>438</sup> Enz. C, § 467.

«una seconda esistenza»<sup>439</sup>. Invece, il percorso che l'intelligenza attraversa per farsi pensiero è tale che non è possibile isolare assolutamente un'attività dall'altra; la stessa pervasività dell'*Erinnerung* in ogni momento dello sviluppo ne è la prova.

L'unico vero dualismo che si può rintracciare si ha, perciò, fra il regno della rappresentazione e quello del pensiero puro, ed è un dualismo che dipende dal fatto che il passaggio al *reines Denken* avviene soltanto in quanto lo spirito *decide* di pensare concettualmente. Si tratta di un passaggio espresso bene nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo* tenute a Berlino nel semestre invernale 1827-28:

L'intelligenza ha raggiunto il suo concetto nella misura in cui questo è la sua determinazione, così vuole pensare. Essa vuole che le sue intuizioni, rappresentazioni diventino pensieri. Altro è che l'intelligenza ha l'impulso ad avere conoscenze, cioè rappresentazioni valide<sup>440</sup>.

La produzione dei concetti non ha lo scopo di determinare la realtà esterna o di commisurarla alla logica del pensare puro, perciò le conoscenze che concernono il mondo reale hanno una loro validità da giustificare, anzitutto, nell'ambito della rappresentazione. Trasformare quest'ultima in concetto significa compiere un'operazione più complessa e faticosa: si tratta di togliere la forma stessa della distinzione fra pensante e pensato e procurare l'identità assoluta di ciò che è con il pensiero, «il fatto che *ciò che io penso è la cosa, quanto è in ciò, ciò che la cosa è, a tal fine io vi devo riflettere*. La cosa diviene per me in primo luogo attraverso il pensiero, e solo nella misura in cui è pensiero, noumeno, è la cosa»<sup>441</sup>. In altre parole, per mezzo del concetto, è tolta l'esteriorità del soggetto rispetto a ciò che pensa e quindi anche l'esteriorità fra realtà e pensiero; la loro identità speculativa è *espressa* dal pensiero concettuale, ovvero da quel pensiero che si giudica, si distingue e si conclude da sé.

La componente decisionale è fondamentale perché il concetto è la verità

<sup>439</sup> Enz. C, § 458, Zusatz.

<sup>440</sup> VPS: 226; trad. it.: 317.

<sup>441</sup> VPS: 224; trad. it.: 315.

dell'essere, e tale verità va acquisita, conquistata con la fatica del pensare e non immediatamente data. Ma quale posto può allora trovare, in tale contesto, il falso? Hegel spiega a questo proposito: «Tutto quanto non è vero nel mondo è il fatto che l'oggettività non concorda con il concetto. Un uomo cattivo può certo esistere, e quanto esiste nel mondo non corrisponde <allo stesso tempo> al suo concetto, e ciò è la finitezza, questa disarmonia»<sup>442</sup>. Fra la realtà e il concetto si dà uno iato suscettibile tanto di essere colmato, quanto di restare incompiuto. Poiché la soluzione non può derivare dallo stabilire un principio in base al quale il reale dovrebbe adeguarsi al concetto, in quanto si avrebbe una ricaduta nel dogmatismo contestato da Hegel, nulla autorizza una conversione spontanea e necessaria delle rappresentazioni in concetto, che è risultato di un atto libero. Il *Begriff* si realizza solo come *traduzione* dei contenuti che esprimiamo già nel e attraverso il linguaggio. Naturalmente non si tratta di limitarsi ad esplicitare il senso comune veicolato dalla lingua, bensì «di tener fermi innanzi allo spirito i pensieri puri e muoversi in essi»<sup>443</sup>, ovvero di instaurare un diverso e nuovo tipo di *habitus*. Se il terreno comune alla rappresentazione ed alla logica è il linguaggio, allora muoversi nei pensieri puri non può che significare produrre significati che eccedono la linguaggio, pur essendo individuati e fissati solo per suo tramite<sup>444</sup>.

Alla luce di quest'analisi è evidente che abitudine, lavoro e memoria

<sup>442</sup> VPS: 228; trad. it.: 318.

<sup>443</sup> Enz. C, § 3, Zusatz.

<sup>444</sup> A proposito dell'eccedenza del pensiero rispetto al linguaggio, cfr. RAMETTA (1989: 146), che così giustifica l'impossibilità della coincidenza di processo e risultato nella psicologia: «Ma per salvaguardare il *Denken* dalla ricaduta nella rappresentazione la psicologia deve rinunciare alla comprensione sistemica della sua implicazione con il linguaggio, perché ciò sarebbe stato possibile solo isolando quest'ultimo nel complesso dei segni. (...)L'isolamento del linguaggio dai segni è l'unica modalità di fondazione adeguata alla reciproca appartenenza di pensiero e linguaggio; la sua assimilazione a quelli l'unica modalità per differenziare il pensiero dalla *Vorstellung*». Non si vede, però, la necessità di parlare di una «ricaduta» del pensiero nella rappresentazione: la transizione dalla *Vorstellung* al *Denken* è, come si è detto, una decisione dello spirito che vuole possedersi nei pensieri. Il linguaggio rappresenta la trama attraverso cui queste operazioni si esplicano e non c'è necessità di «fondare» la sua unità con il pensiero o di trovare per esso figure alternative come la scrittura. La sfera della rappresentazione non è il terreno di confronto della ragione con l'intelletto, ma la dimensione naturale dello spirito che non si prende a oggetto, bensì è attivo nella spontanea produzione dei suoi significati e concetti. Per una più compiuta analisi della funzione del linguaggio rispetto al pensiero, cfr. GÜßBACHER (1988); FERRARIN (2007) e ZIGLIOLI (2008).

differiscono fra loro in quanto rappresentano diversi livelli di realizzazione ontologica del pensiero, ma sono tutti accomunati dal fatto di rappresentare dei moduli fissi di attività, ovvero esemplificano delle abitudini instaurate dal costante esercizio e dalla ripetizione. Questo significa che l'istinto logico, inteso come attività formativa del reale, si attualizza nel soggetto in gradi diversi in base ad una medesima metodologia, la stessa che è all'opera negli ultimi stadi della genesi del concetto nella WdL. D'altra parte la memoria differisce in modo significativo dall'abitudine, in quanto la memoria non si limita ad instaurare un'attività mediante la frequente ripetizione, ma rende soprattutto l'intelligenza *presente* a se stessa mediante pensieri determinati. La presenzialità esperita dalla ragione nella PhG, quando il mondo sembra presentarsi per la prima volta all'autocoscienza, ovvero “il sentirsi a casa” del pensiero, sono tutte descrizioni figurate del movimento del pensiero all'interno della rete dei significati conservati nella memoria. Pensare, anche solo a livello ordinario e non speculativo, significa, infatti, avere presenti a sé dei concetti, sentire la propria appartenenza ad un orizzonte di senso già sempre strutturato e organizzato dal pensiero. Alla luce di ciò la logica si configura non soltanto come la scienza del pensiero puro, che esibisce la trasparenza dell'attività operante in ogni dimensione del reale, ma anche come il necessario termine ultimo del percorso della conoscenza. Accedere alla logica non significa entrare in una realtà extra-mentale, bensì pervenire al riconoscimento della necessaria integrazione di essere e pensiero sotto il profilo dell'identità logica e concettuale. Sotto questo aspetto non c'è motivo di sospettare una sovrapposizione o confusione fra logica e psicologia, piuttosto è evidente che Hegel lavora su entrambi i fronti per indagare la tenuta del concetto secondo diversi cammini e possibilità di riappropriazione. La non promiscuità fra logico e psicologico acquista così in Hegel non il carattere di un dualismo, bensì di *un'articolazione differenziata dell'unità speculativa di essere e pensiero*.

#### § 6.4 Il senso ultimo del “conosci te stesso” come “diventa ciò che sei”

Nell'ultima edizione dell'*Enciclopedia* la trattazione dello spirito soggettivo è introdotta dal motto greco “conosci te stesso”, in quanto

la conoscenza dello spirito è la più concreta delle conoscenze, e perciò la più alta e difficile. *Conosci te stesso*, questo precetto assoluto, non ha, - né preso per sé, né dove lo s'incontra storicamente espresso, - il significato di una *conoscenza di sé medesimo* come delle proprie capacità *particolari* (carattere, inclinazioni, e debolezze dell'individuo), ma significa invece la conoscenza di ciò che è la verità dell'uomo, della verità in sé e per sé, dell'*essenza* stessa in quanto spirito<sup>445</sup>.

Capovolgendo il significato originale dell'esortazione dell'Oracolo di Delfi, Hegel unisce la ricerca di sé da parte del soggetto con l'universalità e necessità della razionalità umana. Lo scopo è mostrare che la razionalità auto-cosciente non è un prodotto immediato della realtà dello spirito, ma un'attualizzazione del pensiero secondo diverse prospettive o metodi di indagine. Il culmine non è l'imposizione di una soggettività omni-pervasiva, ma il riconoscimento speculativo della sostanzialità di soggettività ed oggettività. Ciò spiega perché il cammino soggettivo culmini, al termine della psicologia, nella logica, allo stesso modo dei frammenti jenesi della *Realphilosophie*. Si tratta di una forma di riconoscimento non normativa, perché non basata su una convenzione o su una regola, ma sulla necessità ontologica del pensiero di ritrovarsi nel suo altro e di sapersi *in quanto* altro. Il realismo hegeliano è, quindi, la spiegazione della tenuta dell'intelligibilità del reale in un quadro sistematico ed interconnesso.

Inoltre in tutte le edizioni dell'*Enciclopedia* le sfere logiche ricomprese al culmine della psicologia sono sempre quelle della logica oggettiva e della soggettività (concetto, giudizio e sillogismo), escludendo le dimensioni dell'oggettività e dell'idea assoluta. Se a ciò si aggiunge il “troncamento” subito dalla PhG all'interno dell'*Enciclopedia* (in quanto la PhG dell'Enz. si

---

<sup>445</sup> Enz. C, § 377; trad. it.: 371.

arresta all'apparire della ragione, senza approfondire ulteriormente quest'ultima come ragione osservativa e legislatrice) si può ritenere che la logica medi la schematizzazione<sup>446</sup> del pensiero nella realtà pratica, ovvero la traduzione della teoria nella prassi<sup>447</sup>. In altri termini la logica è vetta e risultato dello spirito teoretico perché esprime la più alta forma del sapere di sé come soggettività universale, garantendo le condizioni per la realizzazione pratica in termini di libertà e volontà.

In particolare l'insistenza sui processi di attualizzazione del concetto segnala che l'auto-conoscenza cui si perviene attraverso la logica non rappresenta l'individuazione di un'identità stabile o di un'essenza permanente. Vale, anzi, anche per Hegel il motto di Nietzsche “diventa ciò che sei”, in quanto il *Begriff* non è la rievocazione di un'essenza separata ed immutabile. Nel pensare logico non ci si ricorda di se stessi come individui, ma neppure ci si dimentica di sé o si abbandona l'individualità a vantaggio dell'universalità metafisica. Al contrario il percorso di attualizzazione del concetto, in senso sia logico che soggettivo, consiste in un processo provvisorio, aperto alla contingenza ed alla mutevolezza. Questo perché è soltanto in virtù del movimento attraverso cui il concetto si attualizza che la realtà stessa del pensiero si manifesta come tale e l'individuo si sa come universale<sup>448</sup>. Ciò significa, in pari tempo, che lo scarto fra immagine e attualità, ovvero fra apparenza e concetto è sempre possibile e richiede di essere superato attivamente, ingaggiando una lotta o riattivando la connessione mnemonica fra attualità ed essenza. Sotto questo punto di vista l'apoditticità della logica riposa sui processi che assicurano, mediante la costante iterazione e la progressiva determinazione, la persistenza dell'istinto logico nell'orizzonte del reale. Nessun sostrato, nessuno stato di cose, nessun fatto sussiste a fondamento e principio del pensiero logico. Pertanto conoscere

<sup>446</sup> Così nella PhG del 1807 Hegel descrive infatti il passaggio dal concetto alla realtà esterna: «La singolarità è il suo [della ragione] passaggio dal proprio concetto ad una realtà *esterna*, è il puro schema [*Schema*]». Cfr. PhG: 183; trad. it.: 199.

<sup>447</sup> Segnalo soltanto, a proposito del problema dell'unità di spirito teoretico e pratico, l'interessante interpretazione di S. HOULGATE (1995b).

<sup>448</sup> Su questo tema, sia pure in un contesto non relativo a Hegel, ma a Proust, si veda anche il saggio di R. PIPPIN (2005b).

se stessi significa, in senso proprio, sapere di sé soltanto come attività e movimento e in nessun modo quale essere definito e limitato.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI PRIMARIE

FICHTE I. H., *Werke = Fichtes Werke*, 8 Bände, Berlin 1971

-----, *Sistema di etica*, a cura di Carla de Pascale, Roma-Bari 1994

FRIES J. F., *SS = Sämtliche Schriften*, Aalen 1967 ff

HEIDEGGER M., *GA = Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main

----- *Essere e tempo*, trad. di Pietro Chiodi condotta sull'undicesima edizione, Milano 1976

KANT I., *Gesammelte Schriften*, Bd. 28, Berlin 1902 ff.

*KrV = Kritik der reinen Vernunft* (Bd 3-4), traduzione italiana di R. Esposito, testo tedesco a fronte, Milano 2004

### LETTERATURA CRITICA

Acosta E. (2011), *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie des Wechselbestimmung im Widerstreit*, Fichte-Studien-Supplementa, Amsterdam-New York

Arndt A. (2000), *Die Anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik*, in *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, hrsg von A. Arndt und C. Iber, Berlin, pp. 126-139

Beiser F. C. (1993), *Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics*, in F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, pp. 1-24

Bergson H. (1908), *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France.

Berthold-Bond D. (1995), *Hegel's Theory of Madness*, New York

Berti E. (1977), *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in E. Berti (ed.), *La contraddizione*, Roma, pp. 9-31

----- (1980), *La critica di Hegel al principio di non contraddizione*, «Filosofia», 31, pp. 629-654

Biasutti F. (1999), *Dialettica e metodo in Hegel. Ricerche sulla Logica jenese del 1804-1805*, Ancona

Brandom R. (2003), *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, in *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, hrsg. von W. Welsch und K. Vieweg, München, pp. 47-74

Brinkmann K. (1990), *Intersubjektivität und konkretes Allgemeines. Zur These von der kategorialen Defizienz der Hegelschen Logik*, in *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag*, eds. Koch, D. Bort, K., Würzburg, pp. 131-169

----- (2011), *Idealism without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Cambridge

Bubner R. (1990), *Dialektik als Topik*, Frankfurt

----- (1998), *Die Metaphysik im Hintergrund der Unterscheidung des Transzendentalen vom Spekulativen*, in *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, pp. 48-59

Burbidge J. (1981), *On Hegel's Logic: fragments of a commentary*, Atlantic Highlands

----- (1982), *Transition or reflection*, «Revue Internationale de Philosophie», 111-123

----- (2003), *Das Erkennen und der endliche Geist*, in "Der Begriff als die Wahrheit". Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik", hg von A. F. Koch, A. Oberauer, K. Utz, Schöningh

Carl W. (1992), *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt am Main

Carr D. (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford

Cesa C. (1992), *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna

----- (1993), *Der Begriff "Trieb" in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794)*, in *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt am Main, pp. 165-186

----- (2006), *Notes sur "Dialectical thinking..." de Angelica Nuzzo*, in *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, sous la direction de A. Brancacci et G. Gigliotti, Napoli, pp. 121-133

----- (2011), *Form und Wesen: un confronto di Hegel con Schelling*, in *Philosophie, Théologie, Littérature. Hommage à Xavier Tilliette*, textes réunis par M. Vetö, Louvain/Paris, pp. 257-268

Chiereghin F. (1982), *Introduzione a Logica e Metafisica di Jena (1804/5)*, a cura di F. Chiereghin, Quaderni di «Verifiche», 4, Trento, pp. 177-263

----- (1997), *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione*

alla lettura, Roma

----- (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma

Cirulli F. (2006), *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, New York & London

Clark M. (1971), *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to "Thought" in the Philosophy of Hegel*, The Hague

Cobben P.G. (2003), *The logical structure of self-consciousness*, in A. Denker & M. Vater (Eds.), *Hegel's Phenomenology of spirit: New critical essays*, Amherst-New York, pp. 193-212

De Boer Karin (2000), *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*, New York

----- (2010), *On Hegel. The Sway of the Negative*, Basingstoke

De Vries W. A. (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity: an introduction to theoretical spirit*, Ithaca

Düsing K., (1976) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», bd 15 Suppl.

----- (1979) *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, «Hegel-Studien», 19, pp. 271-214

----- (1980), *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, «Hegel-Studien», 15, 1980, pp. 95-150

----- (1984) *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, «Giornale di Metafisica», 6, 1984, pp. 315-358

----- (1986), *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in *Hegels Philosophie der Natur* (hg von Horstmann-Petry), Stuttgart, pp. 276-289

----- (1988), *Soggetto ed autocoscienza in Kant e in Hegel*, «Teoria», VIII, pp. 49-66

----- (1992), *C'è un circolo dell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger*, «Teoria», XII, 1, pp. 3-30

----- (1997a), *Dialektikmodelle. Platons Sophistes sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen*, in D. Wandschneider (a cura di), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, pp. 4-18

----- (1997b), *Selbstbewußteinsmodelle- Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkrete Subjektivität*, München

----- (2002a), *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Bochum/München/Napoli

Fabbi Bertolotti S. (1990), *Impulso, formazione ed organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Firenze

Falk H. P. (1983), *Das Wissen in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Freiburg/München

Ferrarin A. (1992), *Autocoscienza, riferimento dell'io e conoscenza di sé. Introduzione ad un dibattito contemporaneo*, in «Teoria», 1, pp. 111-52

-----(1995a), *Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents*, in «The Graduate Faculty Philosophy Journal», 1, pp. 65-92

-----(1995b), *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien», 86:2, pp. 131-74

----- (1997), *Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Immaginazione e pensiero dalla phantasia aristotelica all'Einbildungskraft in Kant e Hegel in Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, vol. LI, pp. 253-293

----- (1998), *Aristotelian and Newtonian Models in Hegel's Philosophy of Nature*, in *Philosophies of Nature. The Human Dimension*, ed. by R.S.Cohen and A.I.Tauber, Dordrecht 1998, pp.71-87

----- - (2001a), *Hegel and Aristotle*, Cambridge

----- (2001b), *La ripresa hegeliana del nous aristotelico in Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, Pisa, pp. 333-55

----- --(2006), *Hegel on Aristotle's Energeia*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 53-4, pp. 69-80

----- (2007), *Logic, Thinking and Language in Von der Logik zur Sprache: Stuttgarter Hegel-Kongress 2007*, hrsg von R. Bubner und G. Hindrichs, Stuttgart, pp. 135-158

----- (2011), *Hegel's Aristotle. Philosophy and its Time*, in S. Houlgate and M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Oxford,, pp. 433-451

----- (2013), *The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlichen Absicht/Akten des XI. Kant-Kongresses 2010-Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense/Proceedings of the Eleventh International Kant Congress*, Five Volumes, ed. by S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Berlin

Flach W. (1959), *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letzimplikation*, München

Flay J. C. (1984), *Hegel's Quest for Certainty*, Albany

Frank M. (1991), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main

Fulda H. F. (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main

----- (1973), *Zur Logik der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, pp. 391-433

----- (1978), *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in Horstmann,

- R.-P. (ed.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt  
 -----(1984), *Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel*, in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg von D. Henrich und R. P. Horstmann, Stuttgart, pp. 13-34  
 -----(1991), *Vom Gedächtnis zum Denken*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, hrsg von F. Hesse und B. Tuschling, Stuttgart, pp. 321-360  
 -----(1999), *Die Ontologie und Ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken*, «Revue Internationale der Philosophie», 4, 210, pp. 455-574
- Gabriel M. (2009), *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism* (co-author with Slavoj Žižek), New York  
 ----- (2011), *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, London-New York
- Gamm G. (1981), *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn
- Garelli G. (2008) [a cura di], *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito, edizione del 1807 (in appendice le varianti del 1831)*, Torino
- Giuspoli P. (2000), *Verso la «Scienza della logica» - Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Pubblicazioni di «Verifiche», 26, Trento  
 -----(2009), (a cura di, insieme a G. Castegnaro e P. Livieri) *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento  
 -----(2010a), *Objektive und Subjektive Logik. Über die allgemeine Organisation der Hegelschen Logik in den ersten Nürnberger Jahren*, «Hegel-Studien», pp. 77-106  
 ----- (2010b), *Hegel* (coautore con L. Illetterati e G. Mendola), Roma
- Güssbacher H. (1988), *Hegel Psychologie der Intelligenz*, Würzburg
- Habermas J. (1967), *Arbeit und Interaktion*, in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (herausgegeben von H. Braun und M. Riedel), Stuttgart, pp. 132-155  
 -----(1999), *From Kant to Hegel and Back Again. The Move Toward Detranscendentalization*, «Journal of European Philosophy», 7/2, pp. 129-157.
- Halbig C. (2002), *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad-Cannstatt
- Hartmann K. (1966), *On Taking the Transcendental Turn*, «The Review of Metaphysics», XX, 2, pp. 223-249  
 -----(1973), *Zur Diskussion zur neuesten Dialektik-Kritik*, «Archiv für

- Geschichte der Philosophie», 55, 2, pp. 220-242  
 ----- (1976), *Die ontologische Option*, in *Die ontologische Option Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/New York hrsg von K. Hartmann, pp. 1-30
- Heinrichs J. (1974), *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn
- Henrich D. (1971), *Hegel im Kontext*, Frankfurt  
 -----(1978), *Formen der Negation in Hegels Logik*, in Horstmann, R.-P. (ed.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, pp. 213-229
- Hoffmeister J. (1936), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart
- Honneth A. (2007), *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», 52, pp. 573-584
- Horstmann R. P. (1984) *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Hain  
 ----- (2006), *Substance, Subject and Infinity. A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System*, in *Hegel: New Directions*, ed. by K. Deligiorgi, pp. 69-84
- Houlgate S. (1995), *Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic*, «The Owl of Minerva», 27, 1, pp. 37-49  
 -----(1995b), *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, in «*The Review of Metaphysics*» 48, 4  
 -----(1996), *Hegel, Derrida and Restricted Economy. The Case of Mechanical Memory*, «*Journal of the History of Philosophy*», 34, 1, pp. 79-93  
 ----- (2005), *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Malden/Oxford/Carlton  
 ----- (2006), *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, WestLafayette  
 -----(2007), *Hegel and Brandom on Norm, Concepts and Logical Categories*, in E. Hammer (ed. by), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, London-New York, pp. 137-152  
 -----(2011), *Essence, Reflection and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, in *A Companion to Hegel* ed. by S. Houlgate and M. Baur, Chichester, pp. 139-158
- Hyppolite J. (1946), *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit," de Hegel*, Paris
- Iber C. (1990), *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin
- Ikäheimo H. (2000), *Self-consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopaedia "Philosophy of Subjective Spirit" 1830*, Jyväskylä
- Illetterati L. (1995), *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in*

Hegel, Trento

----- (1996), *Figure del limite. Forme ed esperienze della finitezza*, Trento

----- (2005), *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche», 34, pp. 239-272

----- (2008), *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 36, pp. 8-26,

----- (2009), *Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità*, in *Hegel. Logiche dell'alterità*, Pisa, pp. 11-33

----- (2010), *Hegel* (con P. Giuspoli e G. Mendola), Roma

Inwood M. (1987), *Kant and Hegel on Space and Time*, in *Hegel's Critique of Kant*, ed. by S. Priest, Oxford, pp. 49-64

-----, (2007) *Hegel Philosophy of Mind, Translation and Commentary*, Oxford

Leary D. E. (1978), *The Philosophical Development of Psychology in Germany, 1780-1850*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 14, 113-121

Jaeschke W. (1978), *Äusserliche Reflexion und Immanente Reflexion: eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriff in Hegels Logik-Entwürfen*, in «Hegel-Studien», 13, pp. 85-119

----- (1993), *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in *La logica e la metafisica di Hegel*, a cura di A. Nuzzo, Roma, pp. 27- 52

----- (2010), *Hegel-Handbuch: Leben, Werk, Schule*, Stuttgart

Kalkavage P. (2007), *The Logic of Desire. An Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Philadelphia

Kimmerle H. (1970), *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800-1804*, «Hegel-Studien», 8, Suppl.

Koch A. F., (2002), *Hegel über Indexicalität und sinnliche Gewißheit*, in *Indexicality and Idealism* ed. by A. Øfsti, P. Ulrich, T. Wyller, Paderborn, pp. 65-84

----- (2003), „*Sein – Wesen – Begriff*“, in *Der Begriff als Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Paderborn, pp. 17-30.

----- (2006), „*Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität*“, in Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, pp. 205-215.

----- (2007), *Die schlechte Metaphysik der Dinge. Metaphysik als immanente Metaphysikkritik bei Hegel*, in «Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus», 5, Berlin/New York, pp. 189-210

- Kroner R. (1921-4), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen
- La Rocca C. (2007), *L'intelletto oscuro. Inconscio ed autocoscienza in Kant in Leggere Kant. Dimensioni della filosofica critica*, Pisa, pp. 63-116
- Leibold T. (2009), *Enzyklopädische Anthropologien. Formierungen des Wissens vom Menschen im frühen 19. Jahrhundert bei G. H. Schubert, H. Steffens und G. E. Schulze*, Würzburg
- Limnatis N. (2008), *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*, Dordrecht
- Lugarini L. (1997), *Due inizi? Sull'assetto della logica hegeliana*, in «Il Pensiero» XXXVI/ 2, pp. 7-22  
 ----- (1998), *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della Logica"*, Milano
- Macor L. A. (2011), *La fragilità della virtù. Dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Milano-Udine
- Maker W. (1994), *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, New York
- Marcuse H. (1969), *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Firenze
- Mascot J. (2011), *Hegel a Jena: la critica dell'astrazione*, Lecce
- McCumber J. (1993), *The Company of Words. Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Illinois
- McDowell J. (1994), *Mind and World*, Cambridge  
 -----(2003), *Hegel and the Myth of the Given*, in *Das Interesse des Denkens, Hegel aus heutiger Sicht*, hrsg von W. Welsch, K. Vieweg, München, pp. 75-88
- Menegoni F. (1993), *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento
- Merleau-Ponty M. (1993), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Milano
- Neuhouser F. (1990), *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge
- Nunziante A. (2005), «Singolarità» e «Infinito». *Appunti per una discussione tra Leibniz e Hegel*, «Verifiche», pp. 24-61
- Nuzzo A. (1992), *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova  
 -----(2006a), *Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and*

- Psychology in Hegel*, in *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, sous la direction de A. Brancacci et G. Gigliotti, Napoli, pp. 89-120
- (2006b), *Dialectic as Logic of Transformative Processes*, in *Hegel: New Directions*, ed. by K. Deligiorgi, Chesham, pp. 85-104
- (2006c), *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in *Hegel and Language* ed. by J. O'Neill Surber, New York, pp. 75-94
- (2010a), *Dialectic, Understanding and Reason: How Does Hegel's Logic Begins?*, in *The Dimensions of Hegel's Dialectic* ed. by N. G. Limnatis, London/New York, pp. 12-30
- (2010b), *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic*, in *Hegel and the Analytic Tradition* ed. by A. Nuzzo, London/New York, pp. 61-83
- (2010c), *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*, in *Fichte and the Phenomenological Tradition*, edited by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Berlin-New York, pp. 97-118
- (2011), *Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being*, in *A Companion To Hegel*, ed. by S. Houlgate and M. Baur, Chichester/Malden, pp. 111-138
- (2012), *Memory, History, Justice in Hegel*, Basingstoke
- Pinkard T. (1979), *The Logic of Hegel's Logic*, «The Journal of the History of Philosophy», XVI, 4, pp. 417-435
- (1988), *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Philadelphia
- (2003), *Agency, Finitude and Idealism: What Does It Mean To Be Hegelian Today?* in *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, hrsg von W. Welsch, K. Vieweg, München, pp. 161-190
- Pippin R. (1989), *Hegel and Category Theory*, «Review of Metaphysics», 43, pp. 839-848
- (1990), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge
- (2005a), [Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability](#), «Hegel-Studien», 40, pp. 25-39
- (2005b), *On "Becoming Who One Is" (and Failing). On Proust's Problematic Selves in The Persistence of Subjectivity. The Kantian Aftermath*, Cambridge, pp. 307-338
- (2011), *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford
- Pöggeler O. (1973a), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, München
- (1973b), *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, pp. 329-390
- (2004), *Psychologie und Logik der Idee*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der »Wissenschaft der Logik« zur Philosophie des absoluten Geistes*, hrsg von H. C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, «Spekulation

und Erfahrung», 51, pp. 17-40

Puntel L. B. (1973), *Darstellung, Methode und Struktur, Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie Hegels*, «Hegel-Studien», bd 10

Rameil U. (1988), *Das systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik*, «Hegel-Studien», 23, pp. 19-50

Rametta G. (1989), *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano

Rappard H. V. (1979), *Psychology as Self-Knowledge. The Development of the Concept of the Mind in German Rationalistic Psychology and its Relevance Today*, Assen

Ricoeur P. (2000), *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris

Rockmore T. (2005), *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*, New Haven and London

Rohs P. (1982), *Form und Grund*, «Hegel-Studien», 6, Suppl.

Rosen S. (1973), *The Absence of Structure*, «Kant-Studien», 2, 1973, pp. 246-261

----- (1974a), *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale

----- (1974b), *Self-consciousness and Self-knowledge in Plato and Hegel*, «Hegel-Studien», 9

----- (1992), *Il pensare è spontaneo?*, «Teoria», XII, 1, pp. 31-58

Sacks O. (2007), *Musicophilia: Tales of Music and the Brain*, New York-Toronto, trad. it. di I. Blum, Milano

Senigaglia C. (2006), *Kausalität und Wirksamkeit in Fichtes Sittenlehren*, in Christoph Asmuth / Wilhelm Metz (Hrsg.), *Die Sittenlehre J. G. Fichtes 1798 - 1812*, «Fichte-Studien», Band 27, Amsterdam - New York, pp. 189-206

Schubert A. (1985), *Der Strukturgedanke in Hegels Logik*, Königstein

Siep L. (1974), *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, «Hegel-Studien» 9, pp. 155-208

----- (1991), *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, «Inquiry», 34, pp. 63-76

----- (1992), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main

Stone A. (2005), *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, New York

Testa I. (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale ed*

*ontologia sociale in Hegel*, Milano-Udine

Theunissen M. (1993), *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in *La logica e la metafisica di Hegel*, Roma, pp. 109- 136

Tugendhat E. (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. Main

Ungler F. (1980), *Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels*, «Hegel-Studien», 20, pp. 157-180

Ver Eeecake W. (2006), *Denial, Negation and the Forces of the Negative: Freud, Lacan, Spitz and Sophocles*, New York

Waibel V. L. (2010), *Does the Methodology of Phenomenology Involve Dual Intentionality? Some Remarks on Conceptions of Phenomenology in Husserl, Fichte, Hegel, Sartre and Freud*, in *Fichte and the Phenomenological Tradition*, edited by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Berlin-New York, pp. 357-378

Watkins E. (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge  
----- (2011), *Kraft und Gesetz: Hegels Kant-Kritik im Kapitel "Kraft und Verstand" der Phänomenologie des Geistes*, in *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, band 8, Berlin/Boston, pp. 228-250

White A. (1983), *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens/Ohio/London

Wieland W. (1973), *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, pp. 395-412

Winfield R. (2007), *Identity, Difference, and the Unity of Mind: Reflections on Hegel's Determination of Psyche, Consciousness, and Intelligence*, in *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*, Albany 2007, pp. 103-129

----- (2010), *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Basingstoke

Wolff M. (1992), *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zur Hegels Enzyklopädie, § 389 (1830)*, Frankfurt am Main

----- (1993), *Scala ontologica del reale o sviluppo? La "Realphilosophie" di Hegel e la filosofia delle scienze*, in *La logica e la metafisica di Hegel a cura di A. Nuzzo*, Roma, pp. 151-170

Wölfle G. M. (1994), *Die Wesenslogik in "Hegels Wissenschaft der Logik". Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart

Ziglioli L. (2008), *Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIII, Bologna