



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE
STUDI UMANISTICI E INTERNAZIONALI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI UMANISTICI
CURRICULUM SCIENZE UMANE
CICLO XXXV

FACHBEREICH PHILOSOPHIE UND
GESCHICHTSWISSENSCHAFTEN

PROMOTION IN PHILOSOPHIE

ALTERITÀ, CRITICA, INTERSOGETTIVITÀ

IL CONTRIBUTO DELLA *SCIENZA DELLA LOGICA* DI HEGEL ALLA TEORIA CRITICA

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE: M-FIL/06

DOTTORANDO

Dott. Giovanni Andreozzi

RELATORE

Chiar.ma Prof.ssa Raffaella Santi

RELATORE

Chiar.mo Prof. Christoph Menke

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

ALTERITÄT, KRITIK, INTERSUBJEKTIVITÄT
DER BEITRAG DER WISSENSCHAFT DER LOGIK HEGELS ZUR KRITISCHEN THEORIE

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades

DOKTOR DER PHILOSOPHIE

Im Fachbereich Philosophie- und Geschichtswissenschaften
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main

und

Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali
der Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

vorgelegt von

GIOVANNI ANDREOZZI

geboren in

Santa Maria Capua Vetere (Italien)

Einreichungsjahr

2023

1. Gutachter: Prof. Dr. Christoph Menke
2. Gutachterin: Prof. Dr. Raffaella Santi

INDICE

Abstract in English.....	I
Abstract auf Deutsch.....	III
INTRODUZIONE. DIALETTICA E ALTERITÀ	1
1. Il pensiero della differenza all'interno della dialettica	3
2. Negatività dialettica e alterità	9
3. Un precedente: <i>Der Andere</i> di Michael Theunissen.....	15
4. Breve esposizione della ricerca	20
I. L'ALTERITÀ NELLA <i>SCIENZA DELLA LOGICA</i>	23
1. Alterità come (meta)categoria della logica dialettica	23
1.1. La relazione-ad-altro come <i>Übergehen</i> : l'alterità nella dottrina dell'essere	29
1.2. Alterità del limite e alterità nel limite: tra <i>Schranke</i> e <i>Grenze</i>	36
2. Alterità e riflessività	46
2.1. Dall'essere all'essenza.....	46
2.2. Immanenza dell'alterità.....	59
2.3. Alterità riflessiva: le <i>Reflexionsbestimmungen</i>	77
3. Il concetto come unità relazionale: alterità e individualità	90
3.1. <i>Entwicklung</i> concettuale.....	90
3.2. Forme del riferimento-ad-altro: soggettività e oggettività.....	92
3.3. Idea e alterità	107
3.4. Considerazioni conclusive sull'alterità nella Logica hegeliana: l'avanzamento della mediazione.....	118
II. CHE COSA SIGNIFICA “CRITICA” NELLA <i>SCIENZA DELLA LOGICA</i> ?	124
1. Critica immanente e negatività autoriferita	124
1.1. Genealogia della critica immanente	125
1.1.1. Horkheimer e Adorno: la negazione determinata come criterio della teoria critica ...	126
1.1.2. Habermas e Honneth: negazione determinata come ricostruzione	128
1.1.3. Rahel Jaeggi: critica immanente e ontologia delle forme di vita	132
1.2. Dalla negazione determinata alla negatività autoriferita	138
1.3. Negatività autoriferita e ontologia.....	144
2. Pensiero oggettivo, critica, totalità relazionale.....	151
2.1. La <i>Wirklichkeit</i> tra necessità e contingenza.....	164
2.1.1. La modalità nel confronto con Spinoza e Kant.....	167
2.1.2. Dialettica modale e dialettica relazionale	178
2.2. La <i>Logica</i> come critica della totalità relazionale.....	190

2.2.1. Critica dell'immediatezza: la dottrina dell'essere.....	191
2.2.2. Critica della riflessione e riflessione come critica	193
2.2.3. Critica immanente e totalità relazionale.....	207
2.2.4. Idea assoluta, <i>Entlassen</i> , totalità relazionale.....	217
III. CRITICA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ, _NORMATIVITÀ, DIALETTICA, ONTOLOGIA	227
1. Habermas: intersoggettività senza dialettica.....	228
1.1. <i>Logos</i> intersoggettivo e detranscendentalizzazione.....	229
1.2. Tra etica e morale: Il paradosso dell'argomento habermasiano contro la manipolazione genetica e il passaggio (mancato) dalla <i>Gattungsethik</i> all'etica del riconoscimento	238
<i>Excursus</i> : (Neo)pragmatismo e svilimento della dialettica	250
2. La teoria del riconoscimento in Honneth: intersoggettività senza ontologia.....	256
2.1. Tra <i>Kampf um Anerkennung</i> e <i>Leiden an Unbestimmtheit</i>	256
2.2. I limiti del riconoscimento normativo	259
3. Hegel e la teoria dell'intersoggettività: tra normatività, ontologia e critica	272
3.1. L'esserci dell'io esteso fino alla dualità: la tesi ontologica della <i>Fenomenologia dello spirito</i>	273
3.2. <i>Scienza della logica</i> e intersoggettività	278
3.2.1. Alterità, critica, intersoggettività riflessiva.....	281
<i>Excursus</i> : Società civile e Dottrina dell'essenza: tra <i>Schein</i> ed <i>Erscheinung</i> :.....	288
3.2.2. Prospettive: critica dell'intersoggettività	292
CONCLUSIONI.....	300
BIBLIOGRAFIA.....	303
ANHANG	323
Selbständigkeitserklärung.....	324
Lebenslauf	325
Deutsche Zusammenfassung der Dissertation	329

ABSTRACT IN ENGLISH

In the first part (Chapter I) of the Dissertation we will focus on the important subject of Alterity in Hegel's Science of Logic. Alterity is a decisive concept, since its presence enables us on the one hand to demonstrate the structural "opening" of the works as a whole, which is resistant to any pre-constituted teleology; and on the other hand to weave a non-linear relationship between dialectical logic and real philosophy, by showing the role played by first in the problematizing of some issues belonging to the second. The presence and the meaning of Alterity in the Science of Logic will also allow us to analyze at a deeper level one of the central themes in Hegel's philosophy, Negativity, and its critical value for dialectical logic – since the latter finds its own source in Negativity. Moreover, the study of the relationship with the Critical Theory, developed by the so-called Frankfurt School, also finds its justification in the category of Negativity (Chapter II). This is why we will start with a theoretical reconstruction of the Frankfurt School's epistemological focal point: the "immanent critique". In its various forms, this is the name that was given to the Hegelian "determinate negation", famously described in the introduction to Phenomenology of Spirit. As happens in the Hegelian antecedent, also for the Frankfurt School the immanent critique is not meant to set some axiological-justifying criteria external to the object; its aim is rather to measure the correspondence (or the absence of correspondence) of the object to itself – setting the lines of an internal process. There are "variations" of the immanent critique; however, they do nothing but re-propose an ambiguity of Hegel's determinate negation, which is suspended between the immanent context of a given object and that "claim to truth" according to which Conscience judges the correspondence (or not correspondence) of that object to its concept. Thus, the analysis shows the inadequacy of this paradigm (the determinate Negation/immanent Critique paradigm) for a critical theory and, secondly, it proposes its integration. How? By moving back from the epistemological-normative level to the ontological level. This fundamental change of approach is made available by the deepening of the determined Negation through the *selbstbezügliche Negativität* – the speculative configuration of which

must be sought in the entire Logic of Hegel. The relation that is so established between negativity, concept and subjectivity allows us to cross the boundaries of the Logic itself, and to introduce the study of a new social category: that of inter-subjectivity (Chapter III). The importance of this category for the critical theory of society has gradually become evident in the history of post-Hegelian thought, as shown in the theoretical proposals of Jürgen Habermas and Axel Honneth. Intersubjectivity was then taken up again, in a multidisciplinary perspective, by various philosophers who have intended to place themselves in the orbit of the Frankfurt School. Starting from a reconstruction of Habermas's and Honneth's theories of inter-subjectivity, we will show how it is possible to suggest a critique of intersubjectivity through Hegel's Logic. The limits of this study do not allow us to follow the social and political implications that the critique of inter-subjectivity brings with it. We will rather remain on the ontological (or better: logical-ontological) level that was highlighted, in the course of the previous Chapters, through the close examination of Alterity and the self-referential Negativity. The critique of intersubjectivity means an *Aufhebung* of the exteriority of the relationship, together with the deepening of its reflective value: a value through which the relationship itself is constituted as subject.

ABSTRACT AUF DEUTSCH

Im ersten Kapitel (I) werden wir uns mit der Problematik der Alterität in der Wissenschaft der Logik befassen. Wie wir sehen werden, ist diese Problematik eine entscheidende. Das Auftreten der Alterität kann einerseits die strukturelle, auf jede vorgebildete Teleologie refraktäre „Offenheit“ der Hegelschen Logik vorweisen, andererseits ein keineswegs lineares Verhältnis zwischen dialektischer Logik und realer Philosophie bündeln, indem sie auf die Rolle hinweist, die die erstere bei der Problematisierung von zur Zweiten gehörenden Fragen spielen kann. Das Auftreten und die Bedeutung der Alterität in der Wissenschaft der Logik festzulegen, wird es uns ermöglichen, eines der zentralen Komplexe der Hegelschen Philosophie zu ergründen: Die Negativität und die kritische Valenz der dialektischen Logik, die sich aus der ersten ergibt (II). Gerade in der Negativität hat unsere Auseinandersetzung mit der Frankfurter Kritischen Theorie, die wir ab Kapitel 2 skizzieren werden, seine Begründung. Wir werden von der Rekonstruktion des erkenntnistheoretischen Kerns und des Unterscheidungskriteriums der Frankfurter Kritischen Theorie ausgehen: Der immanenten Kritik. In ihren verschiedenen „Variationen“ ist sie der Name, den die Vertreter der Frankfurter Schule der bestimmten Negation Hegels gegeben haben, deren berühmte Darstellung in der Einleitung der Phänomenologie des Geistes liegt. Genauso wie ihr hegelianischer Vorläufer zielt die immanente Kritik nicht darauf ab, axiologisch-rechtfertigende Kriterien außerhalb des Objekts aufzustellen, sondern die Entsprechung des Objekts mit sich selbst festzustellen oder nicht. Die «Variationen» der immanenten Kritik wiederholen jedoch die grundlegende Zweideutigkeit, die bereits der bestimmte Negation Hegels innewohnte, schwebend zwischen dem immanenten Kontext eines bestimmten Objekts und dem „Wahrheitsanspruch“, nach dem das Bewusstsein die Entsprechung oder Nichtentsprechung dieses Objekts mit seinem eigenen Begriff beurteilt. Es wird also darum gehen, erstens die Unzulänglichkeit des Paradigmas der bestimmten Negation/immanenten Kritik aufzuzeigen und zweitens eine Integration vorzuschlagen, indem wir von der epistemologisch-normativen Ebene auf die eigentlich

ontologische zurück gehen. Diesen Schritt wird die Vertiefung der bestimmten Negation durch die „selbstbezügliche Negativität“ ermöglichen, deren spekulative Gestaltung in der gesamten Hegelschen Logik gesucht werden muss. Das Verhältnis zwischen Negativität, Begriff und Subjektivität, das eine echte Schwelle zur subjektiven Logik ist, wird es uns ermöglichen, über die Grenzen der Logik selbst hinauszugehen und die echte soziale Kategorie wie die der Intersubjektivität zu analysieren (III). Die Relevanz dieser Kategorie für die kritische Theorie der Gesellschaft wurde nach und nach durch die theoretischen Perspektiven von Jürgen Habermas und Axel Honneth bekräftigt und dann von den nachfolgenden Generationen von Theoretikern, die sich in den Kreis der Frankfurter Schule einordnen wollten, in einer deutlich multidisziplinären Perspektive aufgegriffen. Beginnend mit einer Rekonstruktion der von Habermas und Honneth ausgearbeiteten Intersubjektivitätstheorie werden wir zeigen, wie es möglich ist, mit der Hegelschen Logik eine Kritik der Intersubjektivität aufzuzeigen. Wegen der Grenzen dieser Studie können wir nicht allen sozialen und politischen Implikationen Genüge tun, die die Kritik der Intersubjektivität mit sich bringt. Vielmehr werden wir auf der logisch-ontologischen Ebene bleiben, die wir im Laufe der Kapitel I und II durch die Untersuchung der Alterität und der selbstbezüglichen Negativität entdeckt haben: Die Kritik der Intersubjektivität bedeutet die Aufhebung der Äußerlichkeit der Beziehung, wodurch sie den Subjekten überlagert würde, und die Aufbewahrung des Verhältnisses, wodurch sich das Verhältnis selbst als Subjekt verfasst.

INTRODUZIONE

DIALETTICA E ALTERITÀ

Verso la fine degli anni '80 del Novecento Remo Bodei diagnosticava come patologia del nostro tempo il rifiuto “sistematico” della dialettica. Lungi dall’essere una semplice opposizione soggettiva da parte dei singoli filosofi, questo rifiuto va ascritto al mondo contemporaneo nella sua totalità. In esso, infatti, termini come “storia universale”, “contraddizione oggettiva”, “salto qualitativo” sono caduti in gran discredito a fronte di molteplici trasformazioni che non riguardano solamente il piano filosofico-scientifico, ma anche quello morale, economico e geopolitico. Al posto dei cardini della dialettica, sono sopraggiunte quelle “scomposizioni” – imperanti tanto sul piano produttivo che su quello, per dirla con Gramsci, “egemonico” – caratterizzanti tanto i sistemi scientifici quanto le identità individuali¹.

Contemporaneamente all’abbandono della dialettica, la filosofia e le scienze sociali sono state investite dal vivo interesse per la “differenza”. Basti qui pensare a Foucault che, in un articolo degli anni '60, scriveva: «per liberare la differenza, occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione (...) un pensiero del molteplice, della molteplicità diffusa e nomade»². La filosofia del linguaggio, lo strutturalismo e il post-strutturalismo, il post-moderno, fino alle teorie della post-verità e del nuovo realismo: nei vari indirizzi è andato delineandosi con sempre maggior forza il pur

¹ R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 236-248. Alla possibile obiezione secondo la quale questa “diagnosi” sarebbe poco hegeliana, in quanto deduce la *ratio* di qualcosa (il venir meno della dialettica) in modo estrinseco (le cause storico-sociali), si può facilmente ribattere che l'immanenza a cui Hegel intende con forza attenersi è a sua volta mediata dalla totalità. Ciò significa che “la fatica del concetto” non si accontenta di facili constatazioni, piuttosto essa è tale solo in quanto problematizza se stesso, senza ricadere in affermazioni unilaterali. Del resto, proprio il filosofo dello spirito assoluto, considerava la geografia come determinazione essenziale del dispiegamento della libertà. Basti questa precisazione, per ribadire come quello di “immanenza” è un concetto-criterio critico solo se non perde il riferimento al suo altro, a ciò che immanenza non è e di cui però, la stessa immanenza, porta le tracce.

² M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris 1994, pp. 75-99; *Theatrum Philosophicum*, introduzione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971 pp. VII-XXIV, p. XIII.

pregevole intento di far parlare la differenza, riconoscendole quel diritto che la filosofia occidentale (ed Hegel *in primis*) avrebbe da sempre oppresso, subordinato al pensiero dell'identità.

Il pensiero francese è quello che, nella seconda parte del XX secolo, si è rivolto con maggiore veemenza contro il pensiero dialettico hegeliano, elaborando un approccio alla problematica della differenza e, in generale, dell'alterità che intende porsi al riparo dalle "ipertrofie" della dialettica, il cui movimento non sarebbe altro che una coazione incessante dell'alterità nelle maglie del concetto³. Seppur con le rispettive peculiarità, tanto l'approccio fenomenologico-ermeneutica, (Lévinas, Ricoeur), quanto quello strutturalista (Foucault, Deleuze) possono esser definiti "anti-dialettici". Emblematica a questo proposito è la prospettiva di Lévinas, secondo cui l'alterità si presenta come "volto" inattingibile, continua sorgente di senso testimoniante la primarietà dell'etico sul logico, del tu rispetto all'io: «Andare incontro ad Altri, significa mettere in questione la mia libertà, la mia spontaneità di vivente, il mio potere sulle cose»⁴. Il fulcro della questione diventa la necessaria *limitazione etica* del soggetto che si scopre essenzialmente "passivo" di fronte all'altro. L'altro è sì vincolo della mia libertà, ma un vincolo enigmatico che non può (né deve) esser ricondotto al concetto ma che anzi rompe dall'interno la coazione dialettica dello *Übergreifen* e il suo incessante inglobare l'altro.

È ormai una constatazione pacifica come, in diversi ambiti del sapere, quella dell'"alterità" sia divenuta una tematica decisiva. Ciò è ravvisabile tanto nelle filosofie contemporanee quanto nelle scienze sociali e riflette al contempo un movimento oggettivo che investe le plurivoche *Lebensformen* del nostro tempo. Meno pacifico, però, è comprendere (nel senso del *Begreifen*) l'alterità. Il problema, certo, non è tale per le prospettive filosofiche che abbiamo poc'anzi menzionato. "Comprendere" l'alterità significherebbe infatti identificarla nel concetto. In un modo o nell'altro, queste prospettive sottendono una comune "intuizione": l'altro è qualcosa estraneo, un

³ Il rifiuto della dialettica, secondo Deleuze, è l'unico modo per accedere alla pluralità di differenze: «il "Sì" di Nietzsche si contrappone al "no" dialettico, l'affermazione si contrappone alla negazione dialettica, la differenza alla contraddizione dialettica, la gioia e il godimento al lavoro dialettico, la leggerezza e la danza alla pesantezza dialettica, la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche (...) [la dialettica è] il modo di pensare dello schiavo che porta il pensiero astratto della contraddizione ad avere la meglio sul sentimento concreto della differenza positiva». G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 15-16

⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*. M. Nijhoff, La Haye 1961; *Totalità e infinito*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 312.

perturbante che vivifica la nostra forma di vita che però non può esser compreso in modo concettuale, pena il suo impoverimento⁵.

Queste prospettive – assieme alla comune intuizione – sottendono una comune problematicità. Si tratta, a nostro avviso, della sostanziale indeterminatezza in cui tali prospettive (anche esplicitamente) intendono situarsi. Del resto, determinare l’alterità significherebbe la sua riconduzione e reificazione al meccanismo dialettico di una ragione “totalitaria”. D’altro canto, l’indeterminatezza sembra offrire, tanto sul piano prettamente teoretico, quanto sul piano pratico-sociale, ben poco oltre alle immagini edificanti di un “totalmente altro” a cui bisogna prestare “ascolto”. Come è possibile infatti “ascoltare” l’altro senza conoscerlo e riconoscerlo⁶, senza attribuirgli “pretese” – morali, giuridiche, personali – che, pur nella loro differenza, hanno lo stesso diritto di essere rivendicate e accettate? Detto in altri termini: se la relazione-ad-altro dev’essere vissuta come evento improvviso, imprevedibile e, in fin dei conti, inconcepibile, cosa possiamo apprendere per affrontare quei problemi delle nostre società – il riconoscimento delle forme di vita, la convivenza delle culture, il multipolarismo geopolitico etc. – che, proprio nella relazione-ad-altro, trovano la loro cornice teorica fondamentale?

1. Il pensiero della differenza all’interno della dialettica

Una prospettiva propriamente dialettica – prospettiva che, pur con diverse riserve, è stata assunta dalla Scuola di Francoforte come discrimine principale tra la teoria tradizionale e la teoria critica della società – deve certo fare i conti con le critiche alla dialettica avanzate dal “pensiero della differenza”, epperò deve anche mostrare la necessità della “determinazione” della differenza, rompendo l’equivalenza, sottesa al pensiero della differenza, tra *Bestimmung* e *Zwang*. Il problema della determinazione della differenza e, più in generale, del comprendere l’alterità attraverso e all’interno della dialettica è in realtà un duplice problema: *pensare dialetticamente l’alterità e pensare in*

⁵ Si comprende, così, come quella «mostruosità della ragione» con cui Althaus si riferisce alla *Logica* hegeliana (H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1992; *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 220 sgg.) venga letta innanzitutto come costruzione metafisica, nelle cui secche non c’è alcuno spazio per l’altro.

⁶ Sulla reciprocità tra conoscere e riconoscere si vedano le considerazioni in L. Cortella, *Originarietà del riconoscere*, «Giornale di Metafisica» XXVII (2005), pp. 145-156.

altro modo la dialettica. Fare ciò significa mettere in questione quell'immagine ormai consolidatasi nel pensiero contemporaneo della dialettica come movimento preconstituito, inconsapevole in fin dei conti di quel "trucco" di cui pur si serve: la negazione della negazione, il dispositivo dialettico per eccellenza, non sarebbe altro che un espediente per avanzare un risultato già presupposto e ciò significa che l'alterità – qualsiasi alterità – è in realtà apparente, già da sempre necessario e necessitato movimento del concetto.

Se il pensiero francese – per lo più in contrapposizione ad Hegel – è stato il maggior interprete dell'"interesse per la differenza", ciò non significa che questo interesse sia estraneo al pensiero propriamente "dialettico" all'interno della tradizione hegeliana. Esempio è, a questo proposito, Adorno. All'abbandono della dialettica promosso da Foucault e Lévinas, Adorno contrappone il recupero e l'"inveramento" della criticità radicale insita nella dialettica, criticità che, tuttavia, resterebbe "bloccata" dalla dialettica speculativa hegeliana. Adorno coniuga dunque l'interesse per la differenza (e per la particolarità) con quello volto al mantenimento della dialettica: un pensiero capace di «pensare contro se stesso»⁷. Proprio perché caratterizzata dalla negatività immanente, la dialettica non può far altro che pensare contro se stessa, sprigionando quella logica della disgregazione [*Logik des Zerfalls*] capace di spezzare la «contraddizione performativa» della ragione totalizzante⁸.

Secondo Adorno, il merito di Hegel consiste nell'aver mostrato come il motore del pensiero critico non risieda nell'analogia o in una sorta di continuità ontologica, quanto piuttosto nella trasformazione e nella discontinuità: «la connessione non è affatto in forma di passaggio continuo, ma di rovesciamento, e il processo non consiste nell'avvicinamento dei momenti, ma proprio attraverso la rottura [*Bruch*]]»⁹. La dialettica – che non può che essere negativa – prende in carico l'inaggrabilità del concetto ma al contempo, se non vuol tradire se stessa, non può far scomparire ciò verso cui il concetto tende, ossia l'alterità: «La "logica" adorniana si configura quindi come un'*emancipazione*

⁷ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, 20 voll., a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, Bd. VI, pp. 7-412; *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 128.

⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1985; *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 189.

⁹ Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 249-380, p. 254; *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 32-33.

logica della logica, un tentativo di portare l'alterità nel discorso senza che vi sia nulla di preventivamente deciso su di essa»¹⁰. Bisogna allora criticare quelle concezioni ingenuo o meramente ideologiche secondo cui l'alterità può esser pensata al di fuori dell'identità concettuale, abdicando definitivamente al pensiero razionale¹¹. E ciò perché «criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente»¹².

Si tratta, secondo Adorno, di comprendere che le condizioni trascendentali della verità coincidono col procedimento dialettico stesso. Anche la verità dell'assoluto – la verità dell'identità di identità e non-identità – non è qualcosa di dato una volta per tutte, ma un dinamismo relazionale che coordina la strutturazione dei rapporti speculativi, concreti. Non esiste un punto esterno che, al pari del centro gravitazionale, attiri le diverse determinazioni del reale stabilendone normativamente i valori di verità: la normatività consiste nell'intrinseca negatività alle determinazioni in cui consiste la stessa processualità dialettica. Ecco perché, come scrive Adorno: «identità e contraddizione del pensiero sono saldate l'una all'altra»¹³. Altrettanto, però, proprio la connessione dialettica di identità e contraddizione segnerebbe il fallimento della logica hegeliana. Quest'ultima infatti, a detta di Adorno, misura la connessione dialettica di identità e contraddizione sulla base della legge ontologica dell'identità. Sicché la contraddizione sarebbe teleologicamente orientata da questa legge ontologica, finendo con l'estinguere quella criticità da cui la logica aveva preso le mosse. Secondo Adorno, dunque, l'alterità è sì presente nella *Scienza della logica*: essa viene affermandosi definitivamente come contraddizione, mostrando così la sua coestensività alla realtà stessa. Ma proprio per

¹⁰ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 34.

¹¹ Jaeschke ha mostrato come questa tendenza corra da Jacobi a Feuerbach (W. Jaeschke, *Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca*, «La Società degli Individui», X (2001), pp. 33-47, in part. 35-40), mentre Theunissen ha evidenziato come i suoi retaggi siano presenti, seppur con gradualità diverse, nelle filosofie del dialogo – Bubner, Gadamer, Ricoeur, Lévinas. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin 1965.

¹² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 135.

¹³ Ivi, p. 8. La contraddizione è oggettiva *solamente* nel senso che essa è il marchio dello stato falso impresso sulla realtà. Differentemente da Hegel, Adorno ritiene che la contraddizione non sia l'essenza della realtà, quanto piuttosto il risultato della sua totalizzazione. Al di là del profondo negativismo Adorno è infatti persuaso dell'utopico come apertura al non-identico quale dimensione conciliata, dimensione nella quale sarebbero del resto unite e giustificate le affermazioni di Hegel circa la razionalità del reale e circa il bello come "apparire sensibile dell'idea": «solo se venisse onorata l'esigenza totale di quest'ultimo [lo spirito assoluto], solo se la filosofia riuscisse a portare al concetto l'idea dell'assoluto, quel principio avrebbe una sua forza. In una fase storica in cui la concezione della realtà della ragione è diventata una beffa macchiata di sangue, l'interpretazione di Hegel, malgrado il patrimonio di vera conoscenza che ha reso accessibile, sbiadisce a consolazione». Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII; *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri, G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 481.

questo, la funzione critica dell'alterità e della stessa logica hegeliana finisce col dissolversi: «la contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica misura l'eterogeneo rispetto al pensiero basato sull'unità»¹⁴.

In un importante saggio verso la fine degli anni '80, Herbert Schnädelbach interpretava la *Negative Dialektik* adorniana come un tentativo di pensare la dialettica senza presupporre la positività della doppia negazione¹⁵. Tale tentativo si costruisce attraverso il confronto con Hegel e Kant: se Hegel ha il merito di aver compreso la ragione come facoltà conoscitiva, Kant ne ha esplicitato i limiti, evitando dunque esaltazioni della ragione stessa. Il merito di Adorno risiederebbe, secondo Schnädelbach, nell'esser l'unico dialettico post-hegeliano ad aver rafforzato le pretese teoretico-veritative della dialettica.

L'intento di Schnädelbach è quello di mostrare quale ruolo possa assumere la dialettica in relazione al *Diskurs* dopo la svolta linguistico-pragmatica della razionalità. La connessione dialettica-dialogica è del resto già presente in Platone. La dialettica platonica, secondo Schnädelbach, può essere interpretata come la traduzione normativa della prassi dialogica socratica, come teoria della correttezza formale del dialogo¹⁶: all'eristica viene contrapposto il convincere in base ad argomenti. Con Hegel avviene una importante trasformazione. La dialettica non è più un criterio esterno al soggetto conoscente e all'oggetto conosciuto, quanto piuttosto una determinazione interna alla relazione conoscitiva che ne stabilisce il senso e la verità. Il *novum* hegeliano sarebbe dunque l'aver compreso la dialettica come movimento oggettivo. Se Schelling, nelle *Lezioni* del 1802¹⁷, aveva relegato lo speculativo nell'immaginazione produttiva, Hegel ha mostrato come esso sia il superamento immanente dell'intelletto discorsivo, il quale diventa un momento dell'autodispiegamento dell'assoluto.

¹⁴ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 7. Il limite di Hegel risiederebbe, dunque, nell'aver bloccato la negazione all'interno del processo di autodispiegamento del concetto-soggetto. Ma bisogna domandarsi: si tratta del limite di Hegel, o piuttosto il limite va scorto in Adorno e, precisamente, nella sua concezione – in fin dei conti poco dialettica – della negazione?

¹⁵ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 152-176.

¹⁶ Ivi, p. 153. Schnädelbach riprende la tesi esposta in H.G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Meiner, Hamburg 1983, p. 89 sgg.

¹⁷ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, a cura di W.E. Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1990; *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1997.

Tramite la lezione adorniana, Schnädelbach interpreta la dialettica speculativa come l'esposizione delle condizioni della discorsività. Attraverso la pluralità di condizioni, relate ma sempre distinte, Hegel critica qualsiasi riduzione dell'assoluto al singolo atto intuitivo: esso si sviluppa discorsivamente. In tal modo, conclude Schnädelbach, la dialettica hegeliana è possibile come *Diskurs*, come sequenza di azioni discorsive [*Redehandlungen*] reciprocamente compenetrantesi per mezzo della negazione dialogica¹⁸.

La svolta linguistica è, tra tutti i tentativi, quello che si è reso maggiormente disponibile ad assumere l'eredità della dialettica hegeliana, cercando di formulare un nuovo paradigma di razionalità, non più incentrata sul negativo e sulle contraddizioni immanenti tanto al pensiero quanto alla dimensione storico-sociale, ma piuttosto sullo spazio sociale dispiegato dal linguaggio, caratterizzato dal movimento infinito e interpretativo di domanda e risposta: «la dialettica – scrive Gadamer – deve riprendersi nell'ermeneutica»¹⁹. Con la svolta linguistica la dialettica hegeliana diventa una teoria della razionalità discorsiva capace di ricostruire le condizioni all'interno delle quali un discorso razionale è possibile. La negazione praticata attraverso le azioni discorsive non si riduce, però, all'esautorazione del discorso stesso. Questo perché, spiega Schnädelbach, la comunicazione è essenzialmente una «struttura duplice»: da un lato, essa garantisce la «condizione trascendentale» del *Diskurs*; dall'altro, essa è immanente alle nostre competenze linguistiche²⁰.

Schnädelbach, come anche Adorno, intende rinnovare l'istanza fondamentale della dialettica hegeliana – la sua costitutiva apertura verso l'alterità – all'interno di una teoria della razionalità discorsiva. Tale istanza consiste nel «correttivo critico che garantisce che i nostri concetti di razionalità siano sempre aperti e capaci di apprendere»²¹. Gli esempi

¹⁸ Ciò che accomuna le interpretazioni della dialettica speculativa da parte di Schnädelbach (teoria discorsiva della razionalità) e Theunissen (teoria speculativa dell'intersoggettività) è l'assunzione della negazione dialettica come correzione di tendenze assolutistiche, immanenti alla dialettica stessa.

¹⁹ H.G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1971; *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Torino 1973, p. 126.

²⁰ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, cit., p. 165. Il *Diskurs* è trascendentale in quanto mostra le possibilità dell'oggettivazione argomentativa. Come sintetizza Bellan: «il *Diskurs* in senso linguistico-regolativo è: a) regolativo in senso kantiano; b) ricostruttivo in senso pragmatico-fallibilista; c) non rappresentabile compiutamente come sequenza di principi regole o norme dunque aperto e non ultimativo». A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 44.

²¹ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, cit., p. 174.

di Adorno e Schnädelbach sono importanti nel contesto del nostro studio perché mostrano cosa significa orientarsi *dialetticamente* nel problema dell'alterità, affermando al contempo la necessità di un recupero della dialettica hegeliana. Tanto Adorno quanto Schnädelbach intendono altrettanto correggere la dialettica hegeliana – correggere cioè il suo conchiudersi in sistema, il che annullerebbe ogni alterità, bloccando la negatività infinito-ricorsiva della dialettica stessa (intesa come prassi dialogica).

Come vedremo nel prosieguo del nostro studio, la *Scienza della logica* è invece proprio questa “comprensione dell'altro”, della necessaria relazione circolare tra pensiero e alterità e, al contempo, esposizione dell'inaggirabilità dell'altro per ogni strutturazione logico-concettuale. Luogo di questa strutturazione, giova ribadirlo, è l'oggettività²². Nel presentare il contenuto della *Logica*, Hegel fa riferimento all'autoesposizione e autofondazione del sapere, che, solo in tal modo, può dirsi assoluto. Il pensiero oggettivo indica la coappartenenza di pensiero e oggettività, in modo che il primo dismetta la presunta indipendenza dalla seconda e, altrettanto, che la seconda non sia intesa come dimensione amorfa e priva di riflessività. Il pensiero oggettivo non permette di considerare alcun punto come primo e immediato. Anche la *Logica* è innervata da questa logica: la sua indipendenza come scienza parte dal presupposto della «liberazione dall'opposizione della coscienza»²³, parte cioè da quel «puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro»²⁴.

L'oggettività del pensiero si costituisce nella irriducibile tensione verso l'altro, verso ciò che pur non essendo pensiero, è ad esso relato, una relazione concreta che vivifica il pensiero stesso: riflessività, trasparenza, universalità. Ciò significa altrettanto che il

²² Ciò dunque ridimensiona quelle interpretazioni secondo cui la logica speculativa andrebbe intesa come teoria forte dell'argomentazione dato che è proprio l'argomentazione razionale a indicare il nesso indissolubile tra logicità e linguisticità. S ciò si veda Th.S. Hoffmann, *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1991. Come scrive Cortella, «l'accordo trascendentale [l'argomentare] è (...) l'erede sotto condizioni dialogiche del sapere assoluto hegeliano». L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 17-18.

²³ GW XXI, 33; SdL I, p. 31.

²⁴ GW IX, 22; Fen I, p. 20. Proprio per questo la logica non è semplicemente l'anticamera della metafisica o la sua integrale sostituzione: piuttosto essa critica tanto la metafisica quanto le scienze nelle quali è presente un concetto di ragione limitante e, in fin dei conti, arbitrario. Ci sembrano dunque parziali l'interpretazione di Hoffmann (Th.S. Hoffmann, *Die absolute Form*. cit., 1991) che legge l'intera logica come esposizione della *absolute Form*, universalità che rende dicibile il particolare, quanto quella di Stekeler-Weithofer che legge la logica come teoria critica del significato. Cfr. P. Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992.

pensiero oggettivo è una *critica* a quelle forme inadeguate di conoscenza che, nella mancanza della tematizzazione del proprio presupposto, finiscono semplicemente col reiterarlo: il pensiero che si rivolge *immediatamente* alle cose, alla fine non fa che rivolgersi a se stesso. Piuttosto, la libertà del pensiero è la libertà *dell'oggetto*, nella duplicità di genitivo soggettivo e oggettivo: «la conoscenza della verità viene riposta nel conoscer l'oggetto così com'esso è libero, in quanto oggetto, dall'aggiunta della riflessione soggettiva»²⁵.

2. Negatività dialettica e alterità

Il mondo moderno è complesso, stratificato: in una parola differenziato. A tale differenziazione, secondo Hegel, tanto il pensiero metafisico quanto la religione positiva – il cristianesimo – non riescono a far fronte. La differenziazione del mondo moderno, la sua crescente complessità mostra come il ruolo della singola determinatezza possa esser compreso solo all'interno di una totalità. Ma per pensare la totalità bisogna pensare oggettivamente la relazione²⁶.

Il problema della relazione-ad-altro, e dunque dell'alterità, sorge in un preciso contesto storico ed è strettamente connesso alla necessità di ricostruire la totalità tanto sul piano scientifico quanto su quello politico. L'intero, scrive Bignami, «istituisce una differenza, ponendo sé medesimo ad oggetto della propria comprensione: nel punto privilegiato della suprema absolutezza l'intero deve sopportare in sé la scissione da se stesso»²⁷. Intero è innanzitutto la sfera del vivente nella quale gli individui si sviluppano grazie alla relazione-ad-altro: nella relazione al differente, l'individuo istituisce la propria differenza.

La maturazione del pensiero hegeliano, è stato sottolineato, avviene all'insegna di una «apertura alla dialettica»²⁸. Tale apertura indica un vero e proprio impulso del filosofo, impulso caratterizzante tanto la fase giovanile che quella matura e che mostra la parzialità

²⁵ GW XII, 131; SdL II, pp. 806-807.

²⁶ Approfondendo queste problematiche, tra Francoforte e Jena Hegel predispone la piattaforma teorica di riferimento che, nell'ultimo volume della *Scienza della logica*, denominerà «sistema della totalità» e nella quale, come vedremo in seguito, il movimento trasformativo – la dialettica – e il riferimento-ad-altro – l'alterità – verranno pensati nella loro unità speculativa. Cfr. GW XII, p. 250; SdL II, p. 953.

²⁷ L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990, p. 18.

²⁸ Cfr. W. Hartkopf, *Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1972, p. 44.

e il fraintendimento dell'immagine di uno Hegel tutto intento a restaurare, sul piano filosofico, la teologia e i suoi dogmi. Tale "apertura alla dialettica" è del resto certificata anche da una *terminologia ibrida* che Hegel impiega fin dai suoi primi scritti e lezioni, caratterizzata da un uso di termini logici in ambito politico-sociale e di termini politico-sociali in ambito logico²⁹. Come afferma Lugarini, «lo specifico stile del pensare hegeliano» è rintracciabile fin dalla *Habilitationsthese – contradictio regula veri, non contradictio regula falsi* – ed è «un pensiero esplicantesi *durch Widerspruch*»³⁰.

Fin dal frammento *Der immer sich vergrößernde Widerspruch* si può vedere come la dialettica sia quel tentativo di pensare e riflettere le opposizioni e le contraddizioni che dominano nel tempo presente. Hegel ritiene che sia cattiva quella metafisica che pretende di ricostruire l'*Entzweiung* del presente grazie a una totalità intesa come semplice giustapposizione delle parti, una *coacervatio* di elementi collegati in modo estrinseco. Nella futura *Logica* tale critica nei confronti della totalità monolitica e della separatezza tra le determinazioni è affidata a quella parte che «contiene prevalentemente le categorie della metafisica e delle scienze in generale», le quali si limitano a «collegare i termini differenti, in giustapposizione o in successione, mediante un anche, senza comporre insieme questi pensieri e, quindi, senza unificarli nel concetto»³¹. *L'esigenza sistematica che Hegel avverte in questi anni, pur senza trovare una stabile configurazione, dev'essere rintracciata nella ricerca di una totalità che non opprime, ma anzi consenta e realizzi la relazione-ad-altro*³².

Solo attraverso la dialettica la differenza – l'alterità – può essere vissuta in modo liberante, non come limite estrinseco e/o come minaccia alla propria (astratta) autonomia. Questa dimensione "totale" in cui le differenze sono ricomprese e mantenute nella loro

²⁹ Su ciò si veda R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago University Press, Chicago 2015, p. 16 sgg.

³⁰ L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 37. Analoga è la critica che Hegel rivolge alla religione. Lungi dal condannare il contenuto della fede, Hegel ravvisa nella religione degli elementi estranei, positivizzati, che la rinchiudono nella stessa finitezza della coscienza, precludendole dunque la dimensione vivente in senso ampio. Cfr. O. Pöggeler, *Hegels philosophische Anfänge*, in Ch. Jamme, H. Schneider (a cura di), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 68-111, in part. 103-109.

³¹ GW XX, p. 145; Enc III, p. 271.

³² Non ci sembra dunque corretta l'interpretazione di Düsing che vede nella logica dialettica che va sviluppandosi dagli anni giovanili fino al sistema maturo il semplice intento di costruire una metafisica dell'assoluto e restaurare l'ontologia classica. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, 1976, p. 372 sgg.

differenza è però soltanto avvertita: non può esser raggiunta dal singolo e dalla sua “autosufficiente” limitatezza.

Si tratta dunque per il giovane Hegel di dar voce a quel «sentimento della contraddizione» e cercare di porvi rimedio nella consapevolezza che le differenze non possono esser semplicemente registrate (il differire della differenza è infatti la sua necessaria connessione all'identità), né la contraddizione può essere ricucita in grazia di una totalità etica preriflessiva (come quella greca): quella vita «era un limitarsi a una signoria ordinatissima sulla nostra proprietà, un considerare e un godere il proprio piccolo mondo nella sua piena sudditanza, e poi anche un autoannientamento [*Selbstvernichtung*] che conciliava quella limitazione [*Beschränkung*], e un elevarsi nel pensiero del cielo»³³.

Alla “contraddizione sempre crescente” può tener testa solo quel pensiero dialettico che non retroceda di fronte alla negatività del presente e che riconosca consapevolmente, nella propria autosufficienza e limitatezza [*Beschränkung*], le stesse caratteristiche della totalità³⁴ e del suo costituirsi come «vita migliore [*besseres Leben*]»³⁵.

Totalità, limitatezza e relazione sono individuate in questi primi tentativi hegeliani attraverso la potenza della riflessione³⁶. Senza riflessione, l'individuo accetta la propria limitatezza come un destino, come una *Schranke* di cui è impossibile scorgere le *Grenzen*. Il compito della filosofia è invece quello di mettere a critica non tanto la limitatezza, che resta la caratteristica immediata di ogni vivente, ma la sua considerazione non-riflessa. La critica riguarda l'accettazione del destino come qualcosa di estrinseco e intrascendibile. Passare dalla *Schranke* alla *Grenze* significa porre una differenza, una negazione che ha la propria scaturigine nella stessa totalità. «Dalla metafisica le limitazioni ricevono i propri confini e la loro necessità nella connessione dell'Intero»³⁷.

³³ GW V, p. 17; Sp, p. 10.

³⁴ Una ricostruzione attenta del pensiero hegeliano non può non notare come in tutto l'arco della sua maturazione, dagli scritti giovanili alla *Logica* passando per la *Fenomenologia*, siano presenti delle costanti speculative attraverso le quali Hegel formula una concezione della totalità irriducibile alle ontologie ingenuie del razionalismo o del naturalismo. L'innovazione hegeliana consiste nella immanenza della ragione alla dimensione storico-sociale, nella quale si manifesta la vita dell'assoluto. Questo aspetto è stato sottolineato da Habermas secondo cui il giovane Hegel supera la «relazione riflessiva fra soggetto e oggetto» che aveva caratterizzato le filosofie di Kant e Fichte in favore della «mediazione comunicativa» del «potere unificatore di un'intersoggettività che si presenta sotto il nome di “amore” o di “vita”». J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 31.

³⁵ GW V, pp. 16-18; Sp, pp. 9-11.

³⁶ Ciò che, nella *Differenzschrift*, diverrà la «potenza della scissione». GW IV, pp. 13-14; Diff, p. 15.

³⁷ GW V, p. 17; Sp, p. 10.

Proprio perché capace di compiere il passaggio dalla *Schranke* alla *Grenze*, la metafisica è in grado di produrre l'*Erhebung* di vita finita in vita infinita. Ciò significa vivere il rapporto con l'altro senza avvertirlo come una potenza esterna (e pericolosa per la propria sussistenza). L'alterità, nella *Grenze*, non è quella di un «particolare contro particolare» e questo perché ciò che limita i limitati «fonda il proprio dominio non sulla violenza (...), ma sull'universalità»³⁸.

L'acquisizione speculativa fondamentale del periodo francofortese risiede proprio in questa elevazione attraverso il limite. L'alterità, per il momento, è sì riconosciuta nella sua ineliminabilità, ma ancora compresa in modo tradizionale, ossia come molteplicità non definibile individualmente. Una configurazione speculativa dell'alterità è tuttavia già presente nel *Systemfragment* quando Hegel assume come caratteristica dell'astratto il privilegiare l'irrelatività della cosa a cui si aggiungerebbe poi il momento relazionale ossia il riferimento-ad-altro. «Tutto lo sviluppo spirituale del giovane Hegel da Francoforte a Jena – scrive Bellan – può esser visto come lo sforzo di pensare il sistema, nel quale soltanto può consistere una razionalità non reificante, e cioè non meramente intellettualistico-analitica»³⁹. In tal senso, la razionalità non reificante è innanzitutto una critica della logica e dell'ontologia dell'intelletto⁴⁰.

Nei manoscritti jenesi assistiamo a una nuova configurazione del rapporto dialettica-alterità. Il compito della filosofia hegeliana è circoscritto in una precisa cornice problematica: il «graduato sgretolamento [*allmähliche Zerbröckeln*]⁴¹ che investe i vari ambiti del vivente e la sua inarrestabilità. Ecco allora che la questione dialettica-alterità va intrecciandosi con la tematica del negativo⁴². La triangolazione trova il suo punto cieco nel concetto speculativo di *Grenze*⁴³, da Hegel già ormai collaudato. La relazione

³⁸ GW V, p. 18; Sp, p. 11. Modificata.

³⁹ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 59.

⁴⁰ Su questa linea W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117; C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987; G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida, Napoli 1990.

⁴¹ GW IX, p. 15; Fen I, p. 9. Modificata.

⁴² Fleischmann rintraccia in questa preponderanza del negativo l'influenza dei romantici e soprattutto di Solger. Cfr. E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Plon, Paris 1968; *La logica di Hegel*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, p. 18.

⁴³ La teorizzazione del concetto di limite, già annunciato dal Kant dei *Prolegomeni*. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, (1783), in *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 29

estrinseca di mera opposizione, tramite la *Grenze*, viene riconosciuta come prodotto dell'intelletto finito. Come ha evidenziato Kimmerle, la *Grenze*, in quanto unità di realtà e negazione, è una critica e riconfigurazione della *Limitation* kantiana, preludente al concetto speculativo di negazione determinata [*bestimmte Negation*]⁴⁴: «l'unità di realtà e negazione nel limite mostra in quale modo due opposti vengono di volta in volta portati provvisoriamente all'unità. Nella misura in cui una qualità o determinatezza viene afferrata in relazione a ciò che essa è e, contemporaneamente, rispetto a ciò che essa non è, viene posto il limite; essa viene *delimitata* verso altre possibili qualità. Ciò che essa è, ovvero la sua realtà, e ciò che essa non è, ovvero la sua negazione, non sono altro che determinatezze irrelative, ma esse sono nella loro relazione reciproca, attraverso la quale esse determinano e delimitano una qualità»⁴⁵.

Il rapporto finito-infinito è così riconfigurato. La *Grenze* è la condizione dell'assolutezza di ogni cosa determinata: «la vera infinità è l'esigenza realizzata, che la determinatezza si tolga; $a - A = 0$; essa non è una serie, che ha il suo completamento sempre in un altro, ma ha sempre questo altro fuori di sé, l'altro è invece nel determinato stesso»⁴⁶. *Contradictio regula veri* significa immanenza dell'altro nella determinazione stessa.

Assistiamo così a un cambiamento decisivo rispetto alla questione dell'alterità: se a Francoforte essa aveva la forma della *absolute Entgegensetzung*, nel periodo jenesse l'alterità inerisce alla struttura stessa del determinato. Potremmo dire che la *Entgegensetzung* è *aufgehoben*, essa assume una *valenza riflessiva*: ogni opposto è tale solo insieme al proprio altro e «questa è la vera essenza della determinatezza: non che un membro dell'opposizione sia per sé, ma che esso sia soltanto all'interno del suo opposto (...). Ma l'opposto, essendo solo all'interno del suo opposto, si annienta in lui, così come

voll., Reimer (poi De Gruyter), Berlin 1904, vol. IV, pp. 253-384; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Mondadori, Milano 1997, p. 163 sg.

⁴⁴ Come è stato notato, questa rielaborazione della *Limitation* in *Grenze* è svolta attraverso il confronto con la matematica e con il calcolo infinitesimale, a cui Hegel rivolge il proprio interesse a partire almeno dalla *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* del 1801. Come anche nella futura *Scienza della logica*, la funzione della *Grenze* «è di distinguere ciò che è figura da ciò che non è figura; in altri termini la sua funzione è di determinare (ad esempio: il segmento), negando (ad esempio: ciò che non è segmento)». G. Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984, p. 75.

⁴⁵ H. Kimmerle, *Dialektik der Grenze und Grenze der Dialektik*, in H. Kimmerle (a cura di), *Dialektik heute. Rottdamer Arbeitspapiere*, Germinal, Bochum 1983, pp. 127-141, pp. 129-130.

⁴⁶ GW VII, p. 33; LeM, p. 34.

quest'altro <annienta> allo stesso modo [sé] stesso; l'opposizione assoluta [*absoluter Gegensatz*], l'infinità è questa riflessione assoluta del determinato in se stesso, determinato che è un altro da se stesso, e non già un altro in generale, nei confronti del quale esso sarebbe per sé indifferente»⁴⁷.

La *Vernichtung* dell'opposto nel suo opposto è il superamento della *Limitation* kantiana. Il limite è dunque posto e allo stesso tempo negato in una inquietudine negativa che riconfigura il senso stesso dell'opposizione e del rapporto: «il rapporto fra i membri del progresso all'infinito cessa di essere seriale e diviene oppositivo; ma l'opposizione, sopravvenendo, anche si toglie»⁴⁸. È qui presente la reintroduzione critica del concetto platonico di *heteron*⁴⁹, la quale però ne mostrerà anche l'insufficienza rispetto al pensiero speculativo. Platone, infatti, mostra come ogni altro determinato è anche altro per sé [*kath'auto*] e ciò rivela l'autodifferire dello *heteron* in base al quale «la differenza determina del tutto ogni essere, nonostante l'identità di quest'ultimo»⁵⁰. Quel “nonostante” – per riprendere le parole di Beierwaltes – mostra però come lo *heteron* rimanga iscritto nell'orizzonte dell'identità della cosa con se stessa⁵¹. Il compito di Hegel sarà proprio quello di esporre fino in fondo l'aporia di questa concezione estrinseca dell'alterità e dunque di raggiungere il suo concetto speculativo⁵².

⁴⁷ GW VII, pp. 33-34; LeM, pp. 34-35.

⁴⁸ L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*. cit., p. 68.

⁴⁹ Si tenga tuttavia presente che Hegel utilizza la traduzione latina del *Sofista* fatta da Marsilio Ficino. Si veda a tal proposito K. Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Fink, München-Paderborn 2012, p. 85 sg. Il confronto col *Sofista* attraverso la traduzione latina fuorvia l'interpretazione da parte di Hegel. Questi infatti ritiene che l'affermazione che l'identico è diverso e il diverso è identico sia propria di Platone, mentre invece nel testo Platone chiede a chi compie tale affermazione di «essere in grado di esplicitare il modo e il criterio secondo cui viene affermato l'uno o l'altro rapporto». Platone, *Il sofista*, a cura di M. Vitali, Bompiani, Milano 1992, 259 d2. Sul ruolo di Ficino nella ricezione platonica fino al XIX secolo si veda A. Carlini, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in S. Gentile, S. Toussaint (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 25-64.

⁵⁰ W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 49. Modificata.

⁵¹ Così infatti Sasso commenta il passo del *Sofista* (255d 1) a cui Hegel fa riferimento: «per essere diversa da ogni cosa che sia e, quindi, da sé stessa, si richiede che la *physis* del diverso non sia diversa da questo suo essere diversa da ogni cosa che sia e, quindi da sé stessa». G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, il Mulino, Bologna 1991, p. 167. Sulla differenza tra la dialettica platonica e quella hegeliana si rimanda a R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000, in part. pp. 143-190.

⁵² Riprendendo le parole di Nancy, il problema della logica speculativa non è quello della validità della singola proposizione, quanto piuttosto comprendere in che modo le proposizioni possono essere composte e connesse in un modo oggettivo, restituendo sul piano riflessivo quella «inquietudine dell'altro» che anima il pensiero stesso. J.L. Nancy, *Hegel: l'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997; *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998, p. 42.

3. Un precedente: *Der Andere* di Michael Theunissen

Gli esiti del pensiero contemporaneo pongono la necessità di ripensare la relazione tra i soggetti in modo da conservare sia l'istanza individuale – l'autorealizzazione – sia la reciprocità universale – ciò che impedisce a quell'istanza di convertirsi in irrigidimento e chiusura del sé. In termini propriamente speculativi, ci troviamo nuovamente di fronte al problema di “comprendere l'alterità”. Lungi dal reificarla in procedure formali, comprendere l'alterità significa comprendere al contempo il suo rapporto con la dialettica. Dialettica e alterità possono esser pensate solo nel loro rapporto e dunque nella reciproca limitazione. La logica speculativa, come mostreremo in seguito, intende offrire una configurazione di questo rapporto mostrando come la *realizzazione* di ogni singola determinazione logica-ontologica possa avvenire solo nella *relazione-ad-altro*. Comprendere l'alterità attraverso la logica speculativa significa però situarsi a un livello diverso da quello delle prospettive anti-dialettiche – l'esplosione delle differenze – o dalle prospettive dialogiche – l'alterità come sfondo reiterativo dell'argomentazione: significa comprendere l'alterità come strutturazione logico-ontologica delle determinazioni, strutturazione che Hegel denomina *selbstbezügliche Negativität*.

L'esigenza di pensare insieme dialettica e alterità è stata avanzata da Michael Theunissen con il suo *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Ci sembra utile, per concludere questa introduzione, riassumere la prospettiva di Theunissen delineando così lo sfondo problematico in cui si situa l'interpretazione che esporremo nei prossimi capitoli. *Der Andere* intende indagare le conclusioni teoretiche e le aporie a cui pervengono tanto la filosofia trascendentale quanto la filosofia del dialogo rispetto alla comprensione dell'alterità. Tali aporie, in ultima istanza, vanno rinvenute nell'accantonamento della dialettica e della sua istanza fondamentale: la mediazione. Certo, come nota Theunissen, filosofia trascendentale e filosofia del dialogo non sono le uniche piattaforme teoriche in cui l'alterità assume le vesti di una vera e propria pietra angolare. Tuttavia, il loro discorso sull'alterità diventa paradigmatico: «nella loro dicotomia, le posizioni individuate costituiscono per così dire gli estremi che racchiudono tutte le altre possibili tematizzazioni che si realizzano concretamente nel presente»⁵³.

⁵³ M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 3.

Per la filosofia trascendentale, l'io si rivolge all'altro e ne fa esperienza come "modificazione" di se stesso. La filosofia trascendentale è dunque una «egologia»⁵⁴. Di questo isolamento dell'ego è del resto consapevole lo stesso Husserl, secondo il quale «L'*epoché* crea una singolare solitudine filosofica»⁵⁵. La critica che Theunissen rivolge alla fenomenologia trascendentale è innanzitutto metodologica. Porsi la domanda sulla costituzione del mondo a partire dal soggetto pregiudica il successivo tentativo di mostrare questa relazione al mondo e all'altro soggetto. La solitudine dell'io è il corollario di un modello di soggettività autocentrata. «Relatività del mondo e absolutezza dell'io, nella loro unità, fondano la sua "solitudine". Questa solitudine è l'unicità necessaria del punto mediano che, per il solo fatto di essere tale, relega nella periferia tutto il resto. È la solitudine del costituente [*Konstituierende*], il quale non conosce nulla, poiché incontra soltanto ciò che è costituito [*Konstituierte*] da lui»⁵⁶.

Il limite insuperabile della filosofia trascendentale è quello di pensare la relazione in termini lineari: la relazione è un vettore che parte da un soggetto ed è diretta all'altro soggetto. Intendere così la relazione significa, secondo Theunissen, rimuovere il suo carattere di «inizialità [*Anfänglichkeit*]»⁵⁷ e ciò ne sancisce il deperimento in indifferenza o dominio nei confronti dell'altro.

La relazione può esser mantenuta e vivificata soltanto se viene compresa come costituzione reciproca di ego e alter-ego. Theunissen ritiene che la filosofia del dialogo punti proprio in questa direzione, dacché parte dall'affermazione dell'irriducibilità del "tu" all'"io" e del loro procedere comune. Questo carattere processuale, dischiuso dall'autentico incontro intersoggettivo, permette di ritornare alla inizialità. Theunissen chiama prassi esistenziale [*existenzielle Praxis*]⁵⁸ il luogo di questo ritorno. Ritornare all'inizialità, a quell'incontro immediato con l'altro successivamente deformato

⁵⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, p. 61-62.

⁵⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Walter Biemel, il Saggiatore, Milano 1961, p. 210.

⁵⁶ M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 35.

⁵⁷ «Sottraendo al pensare filosofico l'originarietà del medio [*Ursprünglichkeit des Zwischen*] nel significato di inizialità [*Anfänglichkeit*], gli si nasconde allo stesso tempo la riduzione della realtà operante nel medio in un mondo inteso come sfera della soggettività». M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 505.

⁵⁸ «la prassi esistenziale della relazione immediata io-tu è la realizzazione pratica delle esistenze che nel reciproco e trasformativo incontrarsi giungono a se stesse. Non si può quindi affermare che la genuina sfera dell'esperienza mediata dell'altro sia l'attitudine teoretica». M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 494.

dall'atteggiamento oggettivante, apre alla possibilità dell'autorealizzazione. L'incontro *immediato* con il tu – è qui, secondo Theunissen, il guadagno teorico fondamentale della filosofia del dialogo – non può esaurirsi in una comprensione di tipo intellettuale. E tuttavia l'atteggiamento conoscitivo resta inaggirabile: non si può *accedere* al movimento della relazione, ma solo *comprendere* gli elementi che la costituiscono. Si tratta allora di indugiare in questa soglia e riconoscere – con un tono adorniano – che l'altro “è sempre più di ciò è”⁵⁹, irriducibile alla sua categorizzazione da parte del soggetto conoscente.

Theunissen accoglie la necessità di recuperare il concetto di immediatezza⁶⁰, un recupero promosso dalla stessa filosofia del dialogo nel suo tematizzare ciò che non viene espresso nella dialettica, ossia la stessa immediatezza. «Solamente quando verrà individuata l'immediatezza, che anche per Hegel resta non-mediabile, diventerà chiaro su cosa si basa la legittimità del dialogico»⁶¹. Si tratta dunque di comprendere il reciproco coappartenersi di immediatezza dialogica e mediazione dialettica.

L'accento posto sulla immediatezza consente a Theunissen di rintracciare una via d'uscita dal solipsismo trascendentale nella filosofia del dialogo, per la quale l'altro soggetto si dà come immediato e originario tu e non come un momento mediato dalla, e successivo alla, *epoché* fenomenologica. L'esito è dunque ribaltato: nella filosofia trascendentale il soggetto è il primo costituente, nella filosofia del dialogo il soggetto è dall'altro costituito.

Pur individuando nella filosofia del dialogo una prospettiva più avanzata riguardo al discorso dell'altro, Theunissen intende offrire una integrazione reciproca delle due linee teoriche⁶². Il risultato che va mantenuto della filosofia trascendentale è il mutamento che l'io esperisce al presentarsi dell'altro. Tuttavia il decentramento oggettivante a cui dà luogo *l'epoché* fenomenologica è un semplice contraccolpo dialettico [*dialektischer*

⁵⁹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 94.

⁶⁰ È interessante notare che nella introduzione alla prima edizione (1965) di *Der Andere* Theunissen rintraccia l'elaborazione di una filosofia dell'immediatezza solamente nello Hegel degli scritti giovanili. Questo giudizio viene poi modificato nella prefazione alla seconda edizione (1977), secondo cui l'intero pensiero hegeliano è volto alla ricostruzione dell'immediatezza. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere*, cit., pp. VIII sgg.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 485.

Gegenschlag]⁶³ della sfera primordiale, sulla cui base l'ego pone l'alter-ego. L'altro viene in tal modo integrato e ridotto a funzione del sé⁶⁴. Il decentramento dialogico, invece, porta ad espressione il movimento dialettico che coinvolge il soggetto nella sua essenza⁶⁵. Nella relazione l'io avverte l'altro come il fondamento del suo poter-essere e della sua realizzazione. In ciò consiste l'acquisizione teorica fondamentale della filosofia del dialogo. La questione è dunque quella di comprendere la relazione come unità di immediatezza e di mediazione. È in questo fecondo progetto di ricerca che avviene il confronto con Hegel⁶⁶.

Secondo Theunissen l'immediatezza a cui fa riferimento Hegel, a differenza di quanto ritiene Adorno⁶⁷, non è totalmente risolvibile in indeterminatezza; contrariamente a quest'ultima, infatti, l'immediatezza ha una valenza positiva, ciò che Theunissen chiama "originario [*das Ursprüngliche*]". All'originario, come dirà successivamente in *Sein und Schein*, spettano «spontaneità [*Spontaneität*] e repentinità [*Plötzlichkeit*]»⁶⁸. Alla distinzione tra originario (l'immediato) e ciò con cui è fatto l'inizio (l'indeterminato) corrisponde la distinzione hegeliana tra «Prius per il pensiero» e «Primo nell'andamento del pensiero»⁶⁹. Il primo nell'andamento non è altro che l'inizio con cui muove la *Logica*, mentre il *prius* corrisponde all'originario (in termini hegeliani, *das Logische*) da cui scaturisce anche l'esposizione della *Logica*. Il "*prius*" non sta dietro al pensiero, ma ne è piuttosto l'intuire. A questo intuire appartiene tanto il restare presso di sé quanto lo spingersi oltre sé. Nell'attribuire alla cosa la copula, nel dire che qualcosa «è», il pensiero

⁶³ «La più importante differenza tra i due decentramenti sta nel fatto che il decentramento oggettivante (...) non è che il contraccolpo dialettico contro la messa in ordine trascendentale dell'altro verso me stesso, mentre quello dialogico innalza l'essere umano a un piano totalmente altro». Ivi, p. 490.

⁶⁴ In termini sociologici, l'altro è reso «funzionario delle istituzioni sociali» (M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 493). Theunissen riprende qui la distinzione fatta da Müller tra funzione e persona. M. Müller, *Person und Funktion*, «Philosophisches Jahrbuch», LXIX (1962), pp. 371-404.

⁶⁵ Theunissen avvicina esplicitamente la prospettiva del decentramento dell'io attraverso cui esso diventa se stesso, propria della filosofia del dialogo, alla dialettica di Hegel. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 490.

⁶⁶ Cfr. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, de Gruyter, Berlin 1970; *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978; *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich, R.P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381; *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, de Gruyter, Berlin 1982.

⁶⁷ La definizione adorniana della totalità come «male radicale della società totale» (Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 92) deriverebbe secondo Theunissen dal misconoscimento dell'immediatezza e dal suo appiattimento sull'indeterminatezza. Il recupero dell'immediatezza consente di acquisire un concetto più esteso – e non oppressivo – della totalità, al di là di una totalità esclusivamente immanente.

⁶⁸ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 201 sg.

⁶⁹ GW XXI, p. 54; SdL I, p. 52

indica la fede con cui si interiorizza l'essere. Sarebbe qui, secondo Theunissen, l'errore interpretativo compiuto da Hegel nei confronti di Jacobi: Hegel non comprenderebbe come la fede religiosa sia al di là della contrapposizione soggetto-oggetto poiché l'essere a cui la fede si relaziona non è quello dell'intelletto che riflette, non si tratta dunque dell'è predicativo, ma dell'«è sostanziale [*substantielle Ist*]»⁷⁰.

Ciò che Theunissen vuole sottolineare è che, al di là della esplicita critica al soggettivismo di Jacobi, Hegel e Jacobi condividerebbero la tesi riguardo all'intuizione come *nuova forma di immediatezza*⁷¹. Theunissen ritiene di poter dimostrare questa tesi a partire dagli scritti giovanili e in particolare dal frammento "Fede ed essere". In questo luogo, dopo aver affermato che l'essere è unificazione, Hegel sostiene che «l'essere può soltanto essere creduto [*geglaubt*]»⁷². Hegel dunque accetterebbe il corrispondersi di fede ed essere nello "è", il quale dunque non è né oggettivo, né soggettivo, ma propriamente assoluto. Sarebbe questa reciprocità di fede ed essere lo sfondo di riferimento della *Scienza della logica* in cui l'essere diventa esso stesso intuire: «l'identificazione di fede ed essere nell'omonimo frammento e quella di intuizione ed essere nella *Scienza della logica*» mostrerebbero che «nell'intuizione pensata nella logica risuona la fede nel senso generale di Jacobi»⁷³.

Avremo modo di discutere in seguito questa interpretazione dell'immediatezza dagli evidenti accenti religiosi. Quel che qui ci preme sottolineare è che con *Der Andere* viene inaugurata una nuova linea di ricerca rispetto alla delineazione del rapporto tra dialettica e alterità, che intendiamo proseguire almeno nel suo intento programmatico. *Solo congiungendo il procedere immanente della dialettica all'istanza trascendente dell'alterità è possibile attingere una soggettività che si apre alla relazione-ad-altro non in termini di esclusione ed affermazione della propria particolarità.*

Secondo Theunissen, l'istanza profondamente liberatoria della relazione, compresa in modo corretto da Hegel, è stata recepita parzialmente dai suoi successori che ne hanno

⁷⁰ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 209.

⁷¹ Sul ruolo di Jacobi nel recupero dell'immediatezza Theunissen si sofferma nella prefazione alla seconda edizione. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere*, cit., pp. VIII-XI.

⁷² GW I, p. 10; Scritti giovanili, p. 435.

⁷³ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 210. Va notato che Theunissen si attiene alla prima edizione della *Dottrina dell'essere* per motivare la sua tesi, senza riguardo per la seconda in cui appunto questo movimento subisce una importante rielaborazione.

determinato un vero e proprio depotenziamento: in Marx ciò deriva dalla radicalizzazione della determinazione relazionale dell'uomo come "ente generico", che assorbe nella sua universalità l'individuo particolare; in Kierkegaard e soprattutto nei suoi continuatori la preminenza della particolarità comporta la progressiva scomparsa della dimensione relazionale, mettendo al centro l'assolutezza e la solitudine – in termini hegeliani, l'«*Eigensinn*»⁷⁴ – dell'individuo particolare. Da un lato, dunque, ciò che deperisce è la particolarità del soggetto, inglobato "totalmente" nell'ente generico; dall'altro, il soggetto viene posto al di qua della relazione e indifferente nei confronti di essa. Su entrambi i fronti, ad essere misconosciuta è l'alterità quale dimensione costitutiva e concreta della formazione del soggetto. La relazione-ad-altro assume una valenza totalmente negativa e ciò comporta che essa non possa che darsi o come relazione di indifferenza o come relazione di dominio⁷⁵.

4. Breve esposizione della ricerca

Ben consapevoli che l'oggetto della ricerca può esser giustificato solo attraverso la sua esposizione, intendiamo concludere questa introduzione presentando la ricerca che svolgeremo nei prossimi capitoli. Nel primo capitolo (I) ci concentreremo sulla problematica dell'alterità nella *Scienza della logica*. Come vedremo, tale problematica è dirimente. La presenza dell'alterità può, da un lato, dimostrare la strutturale "apertura" della *Logica* hegeliana, refrattaria a qualsiasi teleologia precostituita e, dall'altro, intessere un rapporto niente affatto lineare tra logica dialettica e filosofia reale, mostrando il ruolo che la prima può avere per la problematizzazione di tematiche appartenenti alla seconda. Delineare la presenza e il significato dell'alterità nella *Scienza della logica* ci consentirà di approfondire uno dei plessi centrali della filosofia hegeliana: la negatività e la valenza critica della logica dialettica che, in quella negatività, trova la propria

⁷⁴ GW IX, p. 115; Fen I, p. 164. L'*Eigensinn* ha altrettanto un valore positivo, su cui insiste la *Vorrede* ai *Lineamenti*: «È una grande ostinatezza [*Eigensinn*], l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo [*Gesinnung*] nulla che non sia giustificato dal pensiero, – e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna». GW XIV/1, p. 16; Lin, p. 16.

⁷⁵ La relazione-ad-altro, come vedremo nel primo capitolo, può esser veramente tale solo se è capace di mantenere nell'unità simmetrica e nella tensione reciproca i momenti della individualità e della relazione o, detto in altri termini, dell'identità e della differenza: se si privilegia l'identità, si scade nella chiusura autoriferita e indifferente all'altro; se si privilegia la differenza, la relazione è una relazione di sproporzione in cui ognuno intende dominare l'altro. È questa continua oscillazione tra i poli che costituisce il problema insuperabile per le considerazioni non-dialettiche dell'alterità.

scaturigine (II). Il confronto con la Teoria critica francofortese, che delineeremo a partire dal secondo capitolo, ha proprio nella negatività la sua giustificazione. Proprio per questo prenderemo le mosse dalla ricostruzione del nucleo epistemologico e criterio distintivo della Teoria critica francofortese: la critica immanente. Essa, nelle sue varie declinazioni, è il nome che è stato dato alla negazione determinata hegeliana, la cui celebre esposizione è consegnata nell'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*. Proprio come il suo antecedente hegeliano, la critica immanente non intende porre criteri assiologico-giustificativi esterni all'oggetto, quanto piuttosto rilevare la corrispondenza o meno dell'oggetto a se stesso. Le «variazioni» della critica immanente, tuttavia, non fanno altro che riproporre un'ambiguità di fondo insita già nella negazione determinata hegeliana, sospesa tra il contesto immanente di un dato oggetto e quella «pretesa di verità»⁷⁶ in base alla quale la coscienza giudica la corrispondenza o meno di quell'oggetto al suo concetto. Si tratterà dunque in prima istanza di mostrare l'insufficienza del paradigma della negazione determinata/critica immanente per una teoria critica della società e, in seconda istanza, di proporre una integrazione, retrocedendo dal piano epistemologico-normativo a quello propriamente ontologico. Questo passaggio sarà reso disponibile dall'approfondimento della negazione determinata attraverso la *selbstbezügliche Negativität*, la cui configurazione speculativa dev'essere ricercata nell'intera *Logica* hegeliana. Il rapporto istaurantesi tra negatività, concetto e soggettività, vera e propria soglia rispetto alla *Logica* soggettiva, ci consentirà di varcare i confini della *Logica* stessa e di analizzare una categoria propriamente sociale quale quella dell'intersoggettività (III). La rilevanza di questa categoria per la teoria critica della società è andata via via affermandosi attraverso le proposte teoriche di Jürgen Habermas e Axel Honneth, per esser poi assunta, in un'ottica spiccatamente multidisciplinare, da quelle generazioni successive di teorici che hanno inteso porsi nell'orbita della Scuola di Francoforte. A partire da una ricostruzione delle teorie dell'intersoggettività elaborate da Habermas e Honneth, mostreremo come sia possibile, attraverso la *Logica* hegeliana, proporre una *critica* dell'intersoggettività. I limiti della nostro studio non consentono di seguire le implicazioni propriamente sociali e politiche che la critica dell'intersoggettività porta con sé. Resteremo piuttosto sul piano logico-ontologico che siamo andati scoprendo nel corso dei capitoli I e II attraverso la disamina dell'alterità e della negatività autoriferita: critica

⁷⁶ L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, «Politica&Società», IV (2015), 3, pp. 333-353, p. 337.

dell'intersoggettività significa *Aufhebung* dell'esteriorità della relazione, per la essa si sovrapporrebbe ai soggetti, e al contempo approfondimento della sua valenza riflessiva, attraverso cui la relazione stessa si costituisce come soggetto⁷⁷.

⁷⁷ «Questa loro semplice identità è la particolarità, la quale contiene in una immediata unità, del singolo il momento della determinatezza, dell'universale il momento della riflessione in sé. (...) Questo è il concetto, il regno della soggettività o della libertà». GW XI, p. 409; SdL II p. 646.

I

L'ALTERITÀ NELLA SCIENZA DELLA LOGICA

1. Alterità come (meta)categoria della logica dialettica

In un importante libro alle soglie del XXI secolo Gwendoline Jarczyk analizzava l'intera *Scienza della logica* alla luce del concetto di provenienza strutturalistica di «scrittura»¹. La logica dialettica, secondo l'interprete francese, è la scrittura del negativo, il quale a sua volta è codificazione dell'alterità. La *Scienza della logica* mostra come il comprendere razionale sia capace di autofondazione e tale movimento scandisce le tre dimensioni dell'essere, dell'essenza e del concetto. A ogni livello della logica dialettica corrisponde una specifica ontologia, risultante dalla diversa compenetrazione tra negatività e alterità: la Dottrina dell'essere espone un'ontologia del negativo; la Dottrina dell'essenza espone una ontologia dell'alterità; la Dottrina del concetto espone un'ontologia della "totalità negativa". Il progresso dall'essere al concetto, spiega Jarczyk, non va inteso come lineare, piuttosto esso è un movimento circolare di progressiva complessificazione delle determinazioni logico-ontologiche. Ogni ontologia è dunque inscindibilmente connessa con le altre due nella scrittura del negativo, compreso «non come strumento del dire, ma come ciò che struttura ontologicamente ciò che è nell'organizzazione in cui agisce l'autodeterminazione di sé come altro da sé»².

Lungi dall'essere una semplice privazione del positivo, nella *Scienza della logica* la negazione ha uno statuto ontologico forte: essa è la condizione di pensabilità delle determinatezze dell'essere ed insieme il movimento della loro trasformazione. La negazione tuttavia, non è semplicemente queste due cose: essa costituisce altrettanto –

¹ G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, Ellipses, Paris 1999. Il discorso di Jarczyk non è esente da ambiguità. In effetti, il suo tentativo di coniugare la dialettica hegeliana con il concetto di "scrittura" è sicuramente fecondo. Tuttavia rischia di inserire nel contesto hegeliano una indeterminatezza che proprio la logica dialettica decostruisce: la difficoltà è dunque quella di pensare la negatività e l'alterità in una determinazione processuale e ricorsiva, che non ricada in alcuna indeterminatezza o presunta "origine".

² G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, cit., p. 601.

qui la valenza propriamente ontologica – il limite del qualcosa. Se non si vuol ricadere nell'astratta indeterminatezza che caratterizza l'inizio – o meglio l'apparente inizio – del movimento categoriale, il qualcosa deve incessantemente togliere l'altro da sé, a sua volta un “determinato” altro. Tuttavia, proprio in questo incessante movimento di togliimento dell'alterità, la determinatezza qualitativa nega se stessa: «la qualità, presa in modo che valga distintamente come essente, è la realtà; come affetta da quel negare, è in generale una negazione (...) che si determina poi come limite»³. Da ciò segue che ogni determinatezza qualitativa, che semplicemente c'è – ciò che Hegel definisce *Daseiendes* – è tanto realtà quanto negazione, ossia rapporto negativo all'altro da sé. La realtà del qualcosa è in realtà una “mancanza” poiché nella parvenza del suo autoriferimento escludente, essa è determinata solo come negazione di qualcos'altro. L'identità del qualcosa, allora, è solo nella stabilità del suo passare [*Übergehen*] che lo conferma come «semplice essente relazione a sé»⁴.

È un punto tanto complesso quanto rivoluzionario. Se infatti per la tradizione metafisica occidentale (fin da Platone) ha affermato la pensabilità del divenire a partire da qualcosa che non diviene, Hegel mostra che l'identità epistemica e ontologica di qualcosa c'è solo a partire dal divenire: è la negazione di ogni determinatezza a costituire la base di ogni determinare. La radicalità di questo rovesciamento, a ben vedere, ha un significato ulteriore, introdotto da Hegel anche in modo sorprendente: «il negativo del negativo non è, come qualcosa, altro che il cominciamento del soggetto»⁵.

La dialettica non è altro che la relazione negativa di ciascuna determinazione nei confronti dell'altra. Essa mostra dunque la co-implicazione, nell'unità logico-ontologica di ogni determinazione, di alterità e negatività. Le determinazioni si realizzano in uno “spazio” relazionale che, ricorsivamente, le costituisce e le spinge alla continua trasformazione. L'autoriferimento e l'eteroriferimento – o, espresso in termini propriamente dialettici, l'autoriferimento che è eteroriferimento e l'eteroriferimento che è autoriferimento – caratterizza il movimento categoriale, al quale non è preposto alcuna

³ GW XXI, p. 98; SdL I, p. 105.

⁴ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 110.

⁵ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 111. Che significato ha quest'affermazione? Esplicitando il ruolo della negazione, e la sua configurazione raggiunta, Hegel parla della soggettività in quanto, al pari del qualcosa, essa caratterizzata dalla processualità transitiva tra sé e altro-da-sé. Ma ciò significa che il qualcosa – come pure il soggetto – è un divenire incessante e concreto, una *trasformazione*. Su ciò avremo modo di tornare nella conclusione del nostro studio. *Infra*, p. 298298 sgg.

struttura onto-teologica – l'έν διαφορομενον αυτον – secondo la quale la determinazione precedente collassa nella successiva, che ne indica la verità. Interpretare in tal modo il movimento categoriale esposto nella *Scienza della logica* e, in generale, la dialettica hegeliana, non comprende la strategia di fondo che guida il progetto hegeliano, dischiuso dalle celebri parole della *Fenomenologia*: «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszufriicken»⁶. Pensare l'assoluto come soggetto significa inserire nel cuore della problematica ontologica la negatività. Essa dunque attraversa tutte le determinazioni logico-ontologiche e ne mostra l'alterità immanente.

Sorgono dunque alcune domande: Che senso ha parlare di alterità nella *Scienza della logica*? Non è essa la teoria autoreferenziale del pensiero puro che rimuove qualsiasi forma di alterità durante l'approfondimento delle proprie determinazioni? Il concetto di alterità non è sempre un "concetto" e dunque una classificazione riduzionistica di ciò che, proprio in quanto altro, è ineffabile e incircoscivibile?

Autorevoli interpreti hegeliani come Düsing⁷ o Henrich⁸ non esiterebbero a rispondere in modo affermativo: il concetto, e la sua massima estensione – l'idea assoluta –, promuoverebbe e porterebbe a compimento la dissoluzione di ogni alterità. Sembra così riproporsi, con una terminologia affatto differente, la stessa disputa che animava i giovani hegeliani: com'è possibile parlare di dialettica e sistema senza incorrere nella neutralizzazione della prima a favore della compiutezza del secondo? Non è difficile notare che dialettica e sistema, alterità e concetto, se contrapposti, non fanno altro che

⁶ GW IX, p. 18; Fen I, p. 13.

⁷ Per Düsing la logica non è che l'esplicitazione della filosofia dell'assoluto abbozzata a Jena con la quale Hegel intenderebbe ripristinare l'ontologia classica, incentrata sul soggetto. Cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 372 sgg.

⁸ Sebbene articoli concetto e alterità in modo molto approfondito, Henrich sembra attribuire la valenza "produttivo" al primo. La negazione determinata, scrive, «non è nient'altro che quel rapporto che può esser chiamato anche alterità, e quindi un elemento della forma fondamentale dello speculativo che dev'essere pensato come la stessa cosa dell'unità del riferirsi a sé. (...) E il vero, che è quell'unità, è l'intero proprio perché il riferirsi a sé dell'alterità presuppone o implica, o in ogni caso comporta, il concetto di tutti i possibili rapporti dell'unità e dell'alterità [nichts als dasjenige Verhältnis, welches auch Andersheit genannt werden kann und was somit das eine Element der spekulativen Grundform und somit weiter dasjenige ist, das als nicht verschieden von der Einheit der Selbstbeziehung begriffen werden muß (...)] Und das Wahre, welches jene Einheit ist, ist das Ganze eben deshalb, weil es sich erweist, daß die Selbstbeziehung der Andersheit den Gedanken von allen denkbaren Verhältnissen der Einheit und der Andersheit voraussetzt oder nach sich zieht und in jedem Falle einbegreift.].» D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion (Neue Fassung)*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1980, pp. 204-324, p. 306; *La logica hegeliana della riflessione*, in *Scritti sulla logica hegeliana*, trad. it. di I. Castiglia, G. Stefanelli, Stamen, Roma 2016, pp. 5-143, pp. 118-119.

ricadere al di qua del piano speculativo promosso da Hegel, riproponendo un nuovo dualismo⁹.

Il limite delle interpretazioni come quelle di Henrich e Düsing (limite anche di Adorno e Habermas, ma si potrebbe continuare) sta proprio nel vedere nella dialettica la sola struttura dell'autoriflessione soggettiva, la quale determinerebbe lo svolgimento delle determinazioni che, in realtà, altro non sarebbe che l'autodeterminarsi del concetto stesso. Piuttosto, è nella negatività insita al reale che il pensiero produce le determinazioni, le quali sono tanto le sue quanto inscindibilmente relate a ciò che è altro dal pensiero. Solo nell'unità di pensiero e realtà possono comprendersi l'identità come differenza e la differenza come identità. Del resto, come nota Bellan, «la sfida del pensiero oggettivo consiste nel pensare senza oggettivare, senza identificare unilateralmente»¹⁰. Pensare oggettivamente significa uscire dalle insidie trascendentalistiche, per la quali la struttura della soggettività monadica è necessariamente separata dall'oggetto che essa intenziona. La dialettica è *immanente al reale*, è *il suo respingersi interno* e può esser compresa soltanto nel e col sapere. Senza che questo significhi che il reale e la sua immanente negatività vengano risolti e conciliati nell'autotrasparenza dell'idea.

Ai critici secondo cui Hegel rimarrebbe irrimediabilmente nelle pastoie della *Weltanschauung* idealistica, per la quale – in fondo – il primato spetta al pensiero che stabilisce i criteri veritativi e normativi della cosa, si può rispondere che il pensiero dialettico-speculativo di Hegel offre una problematizzazione dell'idealismo stesso: il pensiero oggettivo trasforma la semplice *Weltanschauung* idealistica del primato della soggettività. Sicché la differenza e l'opposizione non ineriscono solamente al piano epistemologico, ma in prima istanza a quello ontologico. La logica dialettica è pensiero oggettivo¹¹. Il movimento di autodifferenziazione del logico è caratterizzato dalla

⁹ «La filosofia hegeliana non rimuove né la differenza né l'alterità, ma solleva il pensiero, quasi contro se stesso, fino al punto in cui la differenza possa essere compresa senza che le venga anteposto il pensiero dell'identità»: essa espone «la scissione e la differenza in tutta la sua radicale alterità» e tuttavia – conclude Cortella – «si tratta pur sempre della differenza “pensata”, del “pensiero” della differenza». L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 20.

¹⁰ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 200.

¹¹ Prospettiva già evidente in *Fede e sapere* ove Hegel afferma: «L'idealismo consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo». GW IV, p. 322; FeS, p. 132.

presenza, in tutti i suoi “livelli”, dell’alterità¹². Si tratta di vedere qual è il ruolo svolto dall’alterità nella costituzione del pensiero oggettivo.

Nella *Scienza della logica* è possibile scorgere un approfondimento concettuale dell’alterità. Ciò non significa che l’alterità viene “ridotta” a concetto (inteso in modo soggettivo)¹³. Parlare di “concetto dell’alterità”, non vuol dire comprimere la seconda entro le griglie classificatorie del primo, quanto piuttosto cercare di mostrarne l’interna strutturazione e il suo rapporto con altre determinazioni, *in particolare con* quella di soggettività.

Come mostreremo in seguito, l’intera *Scienza della logica* sottende questa problematica, quella cioè di una determinazione del concetto di alterità. Proprio per questo l’esposizione della *Scienza della logica* si mostra come un duplice movimento *critico* dell’alterità¹⁴. Da un lato, essa critica qualsiasi assunzione immediata dell’esser-per-sé; dall’altro, la logica critica qualsiasi connotazione estrinseca e irriflessa dell’esser-altro. Il concetto di alterità ricavabile dalla *Scienza della logica* la comprende come negatività relata, ma anche come determinazione autonoma. L’autonomia dell’alterità può darsi solo nella logica dialettica per la quale tutte le cose (siano esse determinazioni del pensiero o determinazioni reali) sono tanto mediate quanto immediate. Al di fuori della logica dialettica l’altro può esser solo enunciato, alluso come qualcosa circondante il piano della determinazione ma che, proprio per questo, rimarrebbe all’esterno di essa.

Per il pensiero formale l’alterità è qualcosa di separato. Ma proprio l’esteriorizzazione dell’alterità risulta una strategia astratta e fallimentare, in quanto fa ricadere il pensiero

¹² Nella logica dell’essere il movimento è transitivo unilaterale; nella logica dell’essenza il movimento è di riflessività circolare; nella logica del concetto il movimento è di progressività ricorsiva.

¹³ Tale riduzione, infatti, è tale solo per quel pensiero che pensa se stesso in termini strumentali. Ne è un esempio l’impostazione analitica riguardo alla bivalenza di *know that-know how*. Tale bivalenza, nell’epoca della positivizzazione totale delle scienze, è divenuta indice di verità. Ora la filosofia hegeliana, e in particolare la *Scienza della logica*, mostra come questa bivalenza non sia sufficiente. Essa infatti presuppone in un modo o nell’altro la dipendenza dell’oggettività (materiale, logica, concettuale) dalla soggettività, ciò che Hegel critica fortemente.

¹⁴ Già nel 1931, in un saggio intitolato *Logica antica e dialettica hegeliana* Calogero si riferiva a quest’ultima come logica *critica* dell’alterità (G. Calogero, *Logica antica e dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Verhandlungen des II. Hegelkongresses*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932, pp. 67-76, p. 67). Idea ribadita anche nelle *Lezioni di filosofia*, nelle quali Calogero si spingeva ad affermare che nella dialettica hegeliana si rende esplicita quell’esigenza di tutta la logica moderna, quella cioè dell’alterità intesa come dimensione genetica e intenzionata della logica stessa: bisogna dunque congiungere logica e alterità, pena l’astrazione formalistica della prima e la ricaduta della seconda. G. Calogero, *Lezioni di filosofia*, 3 voll., Einaudi, Torino 1960, vol. I, p. 49 sg.

nello *Übergehen* inquieto e fonte di massima indeterminatezza, ciò che Hegel – si vedrà – critica già a livello della *Daseinslogik*. Lo sviluppo del pensiero è condizionato dalla sua immanente negatività che ne segna l'inaggrabile riferimento-ad-altro. Così sintetizza Bellan «come la *Fenomenologia* può esser considerata la summa delle riflessioni jenesi sullo spirito reale, così la *Scienza della logica* può considerarsi il risultato di una lunga elaborazione di varie tematiche logico-metafisiche al centro delle quali resta il problema dell'alterità»¹⁵.

La Scienza della logica è capace di “comprendere l'alterità” proprio perché mostra il pensiero stesso come struttura di differimento. In ciò risiede la sua valenza critica: anticipando brevemente ciò che verrà discusso nel capitolo successivo, possiamo individuare la valenza critica della Scienza della logica nel suo mostrare l'inadeguatezza di una concezione meramente “soggettiva” (trascendentale) del pensiero, per la quale il differimento non appartiene al concetto stesso, ma al suo rapporto con la cosa (intesa quindi come separata dal concetto): tale rapporto è dunque una giustapposizione estrinseca rispetto a ciò che *non* è pensiero. Ora, il ribaltamento della logica dialettica rispetto alla logica formale risiede proprio in questo *non*, la struttura formale della negazione che la *Logica* mette a tema attraverso la relazione-ad-altro¹⁶.

¹⁵ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 106. La citazione di Bellan ci permette di sottolineare il rapporto tra Fenomenologia dello spirito e *Scienza della logica*. È cosa nota che la *Logica* presupponga la liberazione dall'opposizione coscienzialistica (Io-mondo, verità-cerchezza, soggetto-oggetto), opposizione che è la tematica dell'intera *Fenomenologia*. La presupposizione però è biunivoca: anche il movimento fenomenologico richiede il concetto nella sua piena concretezza, così come viene esposto nella *Scienza della logica*. Sicché non solo la logica presuppone la liberazione dall'opposizione della coscienza resa possibile dalla *Fenomenologia*, ma è anche la *Fenomenologia* a richiedere il concreto pensiero dell'altro che si realizza solo nella *Logica*. Sul rapporto Fenomenologia-Logica si segnalano due opere: H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, nella quale si discute il carattere introduttivo della *Fenomenologia* nei confronti della *Scienza della logica*; J. Heinrichs, *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bouvier, Bonn 1974, che analizza i vari livelli di correlazione fra il movimento fenomenologico e il movimento logico.

¹⁶ L'alterità è immanente ad ogni determinazione logico-ontologica, dunque anche al pensiero stesso: «nella considerazione logica non sono le cose [*Dinge*], ma l'essenziale delle cose [*Sachen*], il loro concetto, quello che diventa oggetto» (GW XXI, p. 17; SdL I, p. 18). Questo, del resto, non significa che nella *Logica* si ha a che fare solo con “concetti”, poiché altrimenti si riprodurrebbe la struttura dualistica che è proprio della coscienza, non della totalità.

1.1. La relazione-ad-altro come *Übergehen*: l'alterità nella dottrina dell'essere

La coalescenza di alterità e negatività, a cui abbiamo accennato poco sopra, ci consente di approfondire un'ulteriore riflessione. Il carattere delle categorie è altrettanto il carattere del loro movimento. Poiché le categorie, nella Dottrina dell'essere, sono presentate come immediate, altrettanto immediato sarà il movimento del loro susseguirsi: la relazione-ad-altro assume il carattere dello *Übergehen*. Il "rapporto" tra le determinatezze è un "indifferente" star-accanto le une alle altre, nel quale ognuna è per l'altra un'altra priva di differenza. Quanto più immediata si presenta la categoria nella "presunta" absolutezza, tanto più il movimento si rivela come rigidamente transitivo; tale movimento, che è altrettanto dissipativo, affianca serialmente le categorie, ognuna è fuori dall'altra ma proprio per questo ogni determinatezza viene spinta al massimo dell'indeterminatezza.

Se la relazione-ad-altro è una relazione di indifferenza, e dunque in realtà una non-relazione, la dinamica tra le categorie è un «patire l'altro»¹⁷, un negarlo. Ecco perché possiamo affermare che, nella Dottrina dell'essere, l'alterità è una differenza-indifferente, una differenza che non differenzia alcunché. Incapace di dettare una differenza, l'alterità è immediatamente intesa come raffronto esteriore ed estrinseco tra le determinatezze e ciò ne stabilisce il rinvio infinito. Ogni determinatezza, chiusa in sé stessa, è indifferente all'altra.

Questa relazione di indifferenza è evidente già nella prima triade. L'essere e il nulla sono indifferenti tra loro, proprio perché ognuno si differenzia dall'altro come radicale altro, reiterandone l'indeterminatezza¹⁸. L'indeterminatezza, tuttavia, *determina* l'essere e il nulla, che si rivelano pure astrazioni. Sarebbe fuorviante pensare il nulla come un "qualcosa". Questo infatti «è già un ente determinato», a differenza del nulla che è «da intendere nella sua indeterminata semplicità»¹⁹.

Essere e nulla sono entrambi determinati dall'indeterminatezza. La loro opposizione è una semplice contrarietà di segno. Entrambi coincidono nell'esser la massima astrazione del pensiero dal contenuto determinato e proprio per questo si verifica un passare

¹⁷ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit. p. 79.

¹⁸ In seguito riprenderemo con maggiore attenzione l'inizio della *Logica*, connettendolo alla problematica generale del secondo capitolo, la negatività autoriferita e la sua valenza critica. *Infra*, p. 144 sgg.

¹⁹ GW XXI, p. 70; SdL I p. 71.

enantiodromico: privi di riflessività, essere e nulla assurgono a paradigmi dell'assenza di determinatezza.

A tal proposito Hegel parla di "somiglianza": «nella sua indeterminata immediatezza» l'essere «è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno»²⁰. Il nulla, altrettanto, «è semplice somiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto»²¹.

La condizione di pensabilità tanto dell'essere, quanto del nulla è il loro vicendevole passare. Questo carattere, come vedremo, sarà presente in tutte le categorie della logica dell'essere: esse soffrono di «indeterminatezza», tanto semantica quanto ontologica²², e raggiungono se stesse solamente trapassando in altro.

La via d'uscita da questa impasse sarà proprio quella di mostrare una diversa modalità della relazione-ad-altro che non la consideri come un passare transitivo nell'altro, quanto piuttosto in riflettersi in esso. Già nella Dottrina dell'essere, però, c'è una tematizzazione dell'altro, che erompe immediatamente una volta superata l'assoluta (astratta) e immediata indeterminatezza.

Alterità e pensiero, dunque, si co-implicano: il pensiero deve assumere in sé la differenza, per diventare pensiero oggettivo. Se infatti è possibile cogliere un livello "metacategoriale" dell'alterità, esso coincide con lo sviluppo del pensiero oggettivo così come va configurandosi in tutta la *Scienza della logica*. L'alterità si rivela come struttura di autodifferimento, in cui consiste ciò che Henrich chiama «*Grundoperation*» della *Logica*²³: l'assunzione della negatività come immanente al pensiero. La caratterizzazione "metacategoriale" appare in diversi livelli della *Logica*²⁴:

- «*Gegenteil seiner selbst*»²⁵, riferito al nulla come opposto di se stesso;

²⁰ GW XXI, p. 68; SdL I, p. 70.

²¹ GW XXI, p. 69; SdL I, p. 70.

²² G. Cesarale, *Riflessione, mediazione, critica nella Logica di Hegel*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 13-23. p. 16.

²³ D. Henrich, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die »Wissenschaft der Logik«*, in U. Guzzoni, B. Rang, J. Siep (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230, p. 214.

²⁴ In questo paragrafo ci dedichiamo alla caratterizzazione categoriale, che ha come centro propulsivo la *Daseinslogik*. La caratterizzazione metacategoriale sarà sullo sfondo, per poi esser ripresa nella seconda parte di questa ricerca, in connessione alla critica dell'intersoggettività.

²⁵ GW XXI, 93; SdL I p. 99.

- «*Gleichgültigkeit gegen sich selbst*»²⁶, l'indifferenza di fronte a se stesso del quanto;
- «*Abstoßen von sich*»²⁷, il respingersi da se stessa dell'indifferenza quantitativa;
- «*Unverträglichkeit mit sich*»²⁸, incompatibilità della differenza quantitativa con se stessa;
- «*Scheinen seiner in sich selbst*»²⁹, l'essenza come il suo proprio parere in se stessa, autoriflessione
- «*Bestimmte Bestimmtheit*»³⁰, la determinata determinatezza che connota l'individuo in quanto tale;
- «*Das Andere seiner*»³¹, l'universale che si determina come altro di se stesso, il momento dialettico.

Nel livello “categoriale”³², l'alterità viene presentata all'interno della *Daseinslogik*, allorquando Hegel parla del *das Andere seiner selbst*. L'alterità è qui presa per sé stessa, proprio in quanto ulteriorità ontica delimitante la stessa effettualità del pensiero oggettivo³³. Con *Dasein* Hegel intende innanzitutto individuazione dell'essere. Nel presentare l'alterità attraverso la struttura logico-ontologica del *Dasein* Hegel espone anche la critica dell'ontologia classica, la quale, dacché esprime la singolarità del qualcosa come qualcosa di essente, non fa altro che imbattersi continuamente in ciò che il qualcosa *non è*. La determinazione concreta del qualcosa è dunque la negazione dell'esserci immediato. Il *Dasein* è un «determinato», un «non essere»: «l'essere non è l'universale, la determinatezza non è il particolare. La determinatezza non si è ancora

²⁶ GW XXI, p. 175; SdL I, p. 197.

²⁷ GW XXI p. 375; SdL I, p. 421.

²⁸ GW XXI p. 382; SdL I p. 428.

²⁹ GW XI, p. 249; SdL II p. 443.

³⁰ GW XII, p. 56; SdL II, p. 710.

³¹ GW XII, p. 242; SdL II p. 943.

³² Sui «due livelli» si è soffermato in modo puntuale Bellan. Cf. A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 24 sgg.

³³ Questo è un punto decisivo per comprendere la svolta hegeliana rispetto all'ontologia classica e a quella trascendentale. Il pensiero e la cosa, il soggetto e l'oggetto, sono attraversati da un movimento immanente caratterizzato dalla negatività e dalla continua trasformazione. Ciò, del resto, mostra quanto sia impropria l'interpretazione della logica speculativa hegeliana con un assorbimento “totale” dell'alterità: piuttosto è quest'ultima che necessita tanto il movimento della *Logica* quanto il movimento del logico e il suo passaggio alla dimensione naturale. In quest'ultima, infatti, è presente lo stesso concetto di alterità elaborato a partire dalla *Daseinslogik*: la natura è «idea nella forma dell'alterità», è «il negativo di se stessa» (GW XX, p. 237; Enc II, p. 90), struttura che ricalca quella del *das Andere seiner selbst*. La questione dell'alterità, come si vede, non ha un ruolo secondario nelle riflessioni di Hegel, né tende ad estinguersi man mano che l'esigenza di sistematicità del sapere trova una forma “compiuta” nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, con la sua tripartizione Logica-Natura-Spirito.

sciolta dall'essere, è certo, d'altra parte, che ormai non se ne scioglierà più, giacché il vero che ormai sta come fondamento è l'unità dell'essere con il non essere: da questo fondamento provengono tutte le ulteriori determinazioni»³⁴.

L'inquietudine che attraversa il *Dasein* mostra come esso non consista in altro che nel trapassare incessante di una determinatezza nell'altra. Risiede qui la giustificazione dell'alterità nel contesto espositivo *seinslogisch*. Essa è la condizione del movimento delle determinatezze, senza che queste e la stessa alterità assumano una stabilità più robusta attraverso una vera e propria posizione. L'alterità è per il momento il *limite* che circostringe la determinatezza, senza predisporre alcun movimento riflessivo. La mancanza di riflessione si riverbera nella relazione tra qualcosa ed altro, una relazione [*Beziehung*] che non produce un vero e proprio rapporto [*Verhältnis*].

L'acquisto di una prima determinatezza, come abbiamo visto, avviene soltanto con il *Dasein*. La triade iniziale, infatti, diagnosticava soltanto l'assoluta indeterminatezza dell'inizio, inteso come epicentro che dà avvio al movimento rettilineo³⁵ delle categorie³⁶. Questa dinamica immediata e astrattamente positiva, nel trascorrere categoriale *seinslogisch*, si ripeterà senza posa in tutte le categorie che andranno affastellandosi (qualcosa ed altro, finito e infinito, uno e molti).

Proprio per questo è possibile rintracciare nel divenire la soluzione a cui giunge l'intero movimento dell'essere: ogni essere, al pari dell'essere indeterminato, si scopre come già da sempre divenuto. L'autoriferimento del pensiero, escludente e immediato nel suo inizio, rivolta la negatività contro il movimento, coagulandosi – come *Dasein* – in una prima forma stabile attraverso la differenza: «l'esser determinato è, per altrettanto è adesso un non essere, ossia è determinato (...); la determinatezza isolata così per sé, qual determinatezza che è, è la qualità»³⁷. La differenza è lontana dall'esser pienamente sviluppata e tuttavia il guadagno rispetto all'essere iniziale è notevole: sebbene ancora “astratto”, l'esserci è un «concreto» nel quale «si mostran subito parecchie

³⁴ GW XXI, p. 98; SdL I, p. 105.

³⁵ La critica dell'inizio come punto assoluto si affaccerà nuovamente nel confronto con Spinoza e con la tematica modale. *Infra*, p. 167 sgg.

³⁶ La critica alla (presunta) immediatezza che spetterebbe all'essere e al nulla coinvolge altresì quelle concezioni ontologiche per le quali la stabilità epistemica della cosa può reggersi sulla fondamentale e altrettanto immediata identità con sé.

³⁷ GW XXI, p. 98; SdL I, p. 105.

determinazioni, diversi rapporti dei suoi momenti»³⁸. Ciò a cui assistiamo è una prima apertura della relazione-ad-altro, caratterizzata dal movimento di mediazione e della negazione determinata.

A districare questo elevato livello di astrazione concettuale è lo stesso Hegel che inserisce una numerazione per facilitare il lettore a seguire puntualmente le diverse sequenze. Hegel comincia col rilevare che l'identità del *Dasein* è condizionata dal movimento *seinslogisch* del passare. Per esser nell'identità con sé il qualcosa deve "ancorarsi" al divenire transitivo, che ne è dunque la condizione di possibilità e di pensabilità. Hegel definisce il *Dasein* come «prima negazione della negazione»³⁹, «mediazione di sé con se stesso»⁴⁰. Il *Dasein*, dunque, giunge a un livello "qualitativamente" nuovo, in quanto stabilizza la propria differenza dal movimento dello *Übergehen*, seppur ne resta totalmente condizionato. L'identità dell'esserci si fonda sull'esser divenuto: «Dapprima [il qualcosa] è posto soltanto come sostenentesi, semplicemente, nel suo riferirsi a sé, e il suo negativo è posto anch'esso come un qualitativo, soltanto come un altro in generale»⁴¹.

Questa prima stabilizzazione dev'essere approfondita, altrimenti nulla potrebbe impedire il ritorno all'iniziale indeterminatezza. Ciò significa che la differenza primariamente "precipitata" dal movimento transitivo dell'essere dev'essere *posta*. Altrettanto però – qui il carattere enantiodromico dello *Übergehen* – essa dev'esser tolta. Se infatti la differenza fosse soltanto *posta*, l'identità sarebbe soltanto una pretesa disattesa in quanto la sua determinatezza sarebbe completamente in altro. L'identità si fonderebbe sulla differenza e si confonderebbe con essa. Il qualcosa non sarebbe realmente tale ma solo un essere-per-altro⁴².

Si tenga presente che la sottosezione "qualcosa e un altro" non si appiattisce su questa coppia categoriale, la quale piuttosto è solo una specificazione della modalità relazionale irriflessa e immediata in cui appunta la relazione non è tematizzata, né sviluppata, in

³⁸ GW XXI, p. 68; SdL I, pp. 104-105.

³⁹ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 110.

⁴⁰ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 111.

⁴¹ GW XXI, p. 104; SdL I, p. 112.

⁴² Come già abbiamo sottolineato, ogni categoria della Dottrina dell'essere ripeterà la dialettica tra essere e nulla, dialettica apparente dato che i termini sono soltanto un'astrazione sgorgante nell'immediatezza. Se l'essere del *Dasein* è la sua immediata presenza, il nulla è invece l'altro dal *Dasein*.

quanto ha la sola valenza negativa ed esclusiva di un “patire” l’altro e un rifuggire da esso.

«1. Qualcosa ed altro son tutti e due in primo luogo degli esserci che sono o dei qualcosa». Il primo livello argomentativo non fa altro che “esporre” il modo ordinario di pensare la relazione tra qualcosa ed altro: sono due determinatezze, due esserci, che appunto sono. Si tratta dell’intelletto astraente che dispone in serie le determinatezze, condannandosi così a certificarne l’indifferenza e l’irrelatività reciproca. Le determinatezze, con le quali l’immediatezza comincia a stabilizzarsi e mediarsi, sprofondano nella totale indifferenza di “qualcosa” e “altro”.

Siamo qui in presenza di una vera e propria critica immanente: è come se Hegel, adottando fino in fondo l’ottica intellettualistica, cercasse di trovare delle soluzioni che possano finalmente mettere in rilievo il corretto intendimento della relazione-ad-altro. Il secondo livello argomentativo, il quale discende dal e ricalca il primo, si presenta invece così: «ciascun de’ due è anche un altro. È indifferente quale dei due si chiami per il primo, e solo per ciò, qualcosa; (in latino, quando si presentano in una proposizione, tutti e due si chiamano *aliud* o l’un l’altro, *alius alium*; in una opposizione è analoga l’espressione *alter alterum*)»⁴³. Seguire fino in fondo il modo intellettualistico di intendere la relazione-ad-altro significa concentrarsi unicamente sull’altro. Al pari del qualcosa, l’altro è indeterminato e indifferente al proprio altro. Non sembra esserci un vero progresso, dacché si è nuovamente certificata la considerazione intellettualistica dell’alterità, come semplice affastellamento di determinatezze che non possono esser pensate proprio perché, nel momento in cui si seleziona una determinatezza, il movimento incessante spinge al di là di essa, verso l’altra determinatezza.

C’è dunque bisogno di trovare una determinatezza più robusta, che sia in grado di stabilizzare – spazialmente – la differenza. Il «questo» intende assolvere il compito di superamento dell’indifferenza tra due determinatezze. Tuttavia, nemmeno il questo – il *τόδε τι* aristotelico – riesce a porre concretamente una differenza tra la due determinatezze, ma anzi scorre tra esse, afferendo dunque a entrambe. Il questo non può raggiungere ciò che si procura di fare: esso è «un designare soggettivo, che cade fuori dal qualcosa stesso», derivante da un «estrinseco mostrare».

⁴³ GW XXI, p. 105; SdL I, p. 113.

Ecco che «l'esser altro sembra quindi una determinazione estranea all'esserci così determinato; sembra cioè che l'altro stia fuori dell'un esserci», e ciò per due ordini di ragioni. In prima istanza, l'esserci viene «determinato come altro solo per mezzo del confronto di un terzo», ossia il “questo” che, dal canto suo, non assicura alcuna stabilità della differenza ma anzi ne impedisce lo sviluppo in vera e propria determinazione. In seconda istanza, l'altro è «determinato come altro solo a cagione dell'altro che è fuori di lui, mentre per se stesso non sarebbe tale»⁴⁴: l'alterità non differenzia alcunché, in quanto essa è esterna al contenuto e quindi cade al di fuori della determinazione. La relazione-ad-altro assume la valenza tipicamente transitiva, secondo la quale qualcosa ed altro – «nella riflessione esterna [*äußere Reflexion*]» – sono affiancati serialmente in un rapporto di estrinseco «confronto delle due» determinatezze, un rapporto di indifferenza: «tutti e due son determinati tanto come qualcosa, quanto come altro. Perciò son lo stesso, e non v'è ancora una lor differenza».

È a questo punto che Hegel introduce la figura dello *ἕτερον*: «In terzo luogo, quindi, l'altro è da prendersi come isolato, come in relazione a se stesso, cioè astrattamente come l'altro»⁴⁵. Procedendo in modo immanente rispetto al comune modo di intendere il qualcosa e l'altro, Hegel giunge ad esporre la determinatezza – l'altro, e dunque anche il qualcosa – presa per sé. Questo apparente cambio di rotta, però, non deve trarre in inganno. Non si tratta di convalidare il modo comune di intendere la relazione – già confutato nei primi due momenti – quanto piuttosto di traslarlo su un livello differente, quello appunto dell'alterità intesa come *das Andere*.

Hegel quindi segue il modo comune di intendere l'altro, come altro assoluto e irrelato, mostrandone l'inadeguatezza. Il movimento transitivo ed escludente, che porta all'affermazione dell'altro irrelato, non è che la riflessione intellettuale esterna, la cui insufficienza può esser superata soltanto nel ricomprendere il movimento transitivo all'interno della determinatezza (ciò avverrà pienamente nella Dottrina dell'essenza). Per ora invece l'alterità che si raggiunge è un'alterità assai povera e immediata, al pari dell'astrazione che si è mobilitata per descriverla.

⁴⁴ GW XXI, p. 105; SdL I, p. 113.

⁴⁵ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

L'altro non è solamente l'altra determinatezza, ma l'altro in sé altro, *das Andere seiner selbst*. Presa in sé stessa, questa determinatezza è «in sé assolutamente dissimile»; essa «si nega» e, al contempo, «si trasforma [*das sich Verändernde*]»: la negazione del suo esser altro è il motore del suo dispiegamento – la contraddizione di essere, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, altro e non-altro da se stessa. *Das Andere seiner selbst* è l'unità degli opposti in quanto, da un lato è un qualcosa, dall'altro è un qualcosa che ha in sé l'altro. Ciò significa che il primo lato, secondo cui l'altro ha in sé il proprio altro, «non è già determinato in una guisa diversa, ma nella stessa, cioè come altro», ossia come altro per un altro.

Fino a questo momento le determinatezze sono state considerate come reciprocamente estrinseche, attraverso il loro affastellarsi nell'ordine sequenziale promosso dallo *Übergehen*. Ciò a cui ora assistiamo è invece una prima interiorizzazione del movimento logico-ontologico, che non circuita più in modo orizzontale – il qualcosa giunge all'altro, l'altro giunge al qualcosa – quanto piuttosto prorompe nel piano verticale – il qualcosa è in sé altro, l'altro è in sé qualcosa. «Nel suo andar nell'altro», l'altro «non va perciò che con se stesso. Esso è posto come un che di riflesso in insieme col togliersi dell'esser altro». L'altro è qualcosa di riflesso in sé e, proprio per questo, si toglie nell'identità con se del qualcosa. L'altro diventa «un suo momento»⁴⁶. Ogni determinazione è in sé altra da sé, l'altro le è dunque immanente e la determinazione, a cui è immanente l'alterità, è altresì altra da un'altra.

1.2. Alterità del limite e alterità nel limite: tra Schranke e Grenze

«L'esserci – scrive Marcuse – diventa esistente concreto in quanto un ente facente parte di questa esistenza (un ente in sé) coglie la particolare determinatezza, in cui esso esiste, come sua negazione, la “riferisce a se stesso”, la “media con se stesso”»⁴⁷. Ci troviamo di fronte a un'anticipazione della struttura riflessiva della *selbstbezügliche Negativität*. Questo perché, come si è visto, la *Realität* non è la semplice negazione del nulla, ma una negazione determinata. Il determinato negato è una forma di alterità, la

⁴⁶ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114. Modificata.

⁴⁷ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1989; *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 59.

quale fin dalla *Daseinslogik* non ha nulla di ineffabile e aleatorio, ma è sempre in qualche modo “determinata”. La determinatezza ha la propria condizione in un rapporto escludente con l’alterità ma, negando l’altro, la determinatezza qualitativa nega anche se stessa: «la qualità, presa in modo che valga distintamente come essente, è la realtà [*Realität*]; come affetta da quel negare [*Verneinung*], è in generale una negazione, cioè parimenti una qualità, ma però una qualità tale, che ha il significato di una mancanza, e che si determina poi come limite [*Grenze*], termine [*Schranke*]»⁴⁸. Ogni determinatezza qualitativa [*Daseiendes*] è immediatamente tanto realtà quanto negazione.

L’esser determinato è «un essere dentro di sé [*Insichsein*]», «esserci che c’è, qualcosa». In quanto *Insichsein*, qualcosa di determinato in se stesso, l’esserci non è altro che il movimento dell’*Aufheben* della propria negazione: il qualcosa è «la prima negazione della negazione, come semplice essente riferimento a sé [*Beziehung auf sich*]»⁴⁹. Viene alla luce la necessaria relazione-ad-altro che fonda ogni autoriferimento. Ogni realtà, per determinarsi come relazione-a-sé, è una negazione della totalità che essa non è: *ominis determinatio est negatio*. Ma ciò significa che, seppur ogni realtà è qualcosa di *positum*, essa consiste nella negazione di ciò che essa non è.

Nella determinazione positiva la *Realität* non fa altro che negarsi, proprio perché ogni realtà «contiene essenzialmente il momento del negativo»⁵⁰. Non a caso Theunissen parla della *Realität* come di una «*verschleiernde Kategorie*»⁵¹: essa è una categoria occultante – potremmo dire “ideologica” – poiché nasconde la propria struttura negativa, trasformantesi e si presenta immediatamente come affermativa. Pur riconoscendo «l’importanza infinita»⁵² del motto spinoziano (*ominis determinatio est negatio*), Hegel in realtà lo ribalta: la determinatezza dell’essere è tanto identità quanto differenza di realtà e negazione. La negazione è la condizione del darsi della determinatezza, del suo esistere, ma è anche la condizione della sua insopprimibile mancanza, del limite che essa deve ma non può sorpassare.

⁴⁸ GW XXI, p. 98; SdL I p. 105.

⁴⁹ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 110. Modificata

⁵⁰ GW XXI, p. 100; SdL I, p. 107.

⁵¹ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 216 sgg.

⁵² GW XXI, p. 101; SdL I, p. 108.

Il trascorrere l'una nell'altra da parte delle determinatezze mostra come la concretezza sia possibile solo attraverso un movimento, un processo trasformativo. L'identità di qualsiasi cosa si fonda sullo *Übergehen*⁵³. Ci troviamo di fronte a un duplice movimento che riguarda la differenza tra qualcosa e altro: da un lato, la differenza è *posta* in quanto condizione del determinarsi, ossia del darsi di quella identità in assenza della quale il qualcosa ricadrebbe nell'astratta indeterminatezza; dall'altro la differenza è *tolta*, poiché il qualcosa è tale e non un semplice esser-per-altro. «Qualcosa è, è essente, in quanto è la negazione della negazione, poiché questa è il ristabilirsi del semplice riferimento a sé. ma il qualcosa è con ciò anche la mediazione di sé con se stesso»⁵⁴. La negatività insita nel qualcosa inficia la presupposizione dell'altro come immediato. E tuttavia, a questo primo livello – dottrina dell'essere – la relazione tra le determinatezze è una relazione di estraneità o di indifferenza: «tutti e due son determinati tanto come qualcosa, quanto come altro»⁵⁵.

Hegel non si attarda a confutare un simile esito, anticipando il movimento della sfera successiva, il movimento della riflessione: «l'esser per altro e l'essere in sé sono quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni»⁵⁶. La difficoltà di comprendere questa duplicità – momenti di uno stesso, relazioni – deriva dalla piattaforma teorica allestita dal movimento transitivo *seinslogisch*.

«2. Il qualcosa si conserva nel suo non essere; è essenzialmente uno con cotesto non essere, e essenzialmente non uno con esso. Sta dunque in relazione col suo esser altro; non è puramente il suo esser altro. L'esser altro è in pari tempo contenuto in lui, e in pari tempo ancora da lui separato; è esser per altro»⁵⁷. Qualcosa e altro si implicano e il loro intrinseco/immanente riferimento all'altro viene posto come relazione tra i due.

«L'esserci come tale è un immediato, un irrelativo, ossia è nella determinazione dell'essere. Ma l'esserci in quanto include in sé il non essere, è un essere determinato,

⁵³ La struttura dell'autoriferimento propria del concetto, l'unità di auto- ed etero-riferimento, è così anticipata. Per ora infatti «il qualcosa è essente come la negazione della negazione, poiché questa è il ristabilirsi del semplice riferimento a sé. Ma il qualcosa è con ciò anche la mediazione di sé con se stesso». GW XXI, p. 98; SdL I, p. 105.

⁵⁴ GW XXI, p. 103; SdL I, p. 111.

⁵⁵ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

⁵⁶ GW XXI, p. 107; SdL I, p. 115.

⁵⁷ GW XXI, p. 106; SdL I, pp. 114-115.

negato in sé, e quindi anzitutto Altro – ma poiché insieme nella sua negazione si conserva anche, è soltanto esser per altro». *Porre* la differenza nell'esser determinato significa che l'altro non scompare, ma è anzi conservato nell'identità del determinato. «Si conserva nel suo non essere, ed è essere. Non però essere in generale, ma come riferimento a sé contro il suo riferimento ad altro, come eguaglianza con sé contro la sua disuguaglianza. Un tale essere è essere in sé».

L'essere in sé, dacché ha già da sempre in sé l'esser altro, non coincide con l'essere immediato dell'inizio, ma piuttosto con il *movimento di autoriferimento*. Il qualcosa è dunque unità – dialettica – di auto- ed etero-riferimento. Hegel certifica il cambio di passo e il nuovo piano concettuale raggiunto proponendo una nuova delucidazione sulla differenza tra la prima coppia – qualcosa e altro – e la seconda – l'essere per altro e l'essere in sé:

«Le prime contengono l'irrelatività della loro determinatezza; il qualcosa e l'altro cadono l'uno fuori dell'altro. Ma la lor verità è la lor relazione. L'esser per altro e l'essere in sé son quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni, e che restano nella loro unità, nell'unità dell'esser determinato. Ciascuno di questi momenti contiene quindi in pari tempo in sé anche il suo momento da lui diverso»⁵⁸.

Da un lato, qualcosa e altro, esposti nella loro massima astrazione, manifestano una relazione orizzontale e transitiva – una relazione di indifferenza, dacché ogni determinatezza “non” è l'altra; dall'altro lato, si impone «la lor verità», ossia una relazione riflessiva e inclusiva in cui ognuna è momento dell'altra⁵⁹. «L'esser per altro e l'essere in sé sono quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni»⁶⁰. La difficoltà di comprendere questa duplicità – momenti di uno stesso, relazioni – deriva dal movimento transitivo dell'essere che, incontrollato, emerge a ogni nuovo passo dell'esposizione.

«3. Ambedue i momenti son determinazioni di uno stesso, vale a dire del qualcosa. Qualcosa è in sé (...) [e] esser per altro. Ciò conduce a una ulterior determinazione. Sulle prime l'essere in sé e l'esser per altro son diversi. Ma che qualcosa abbia anche in lui quel medesimo ch'esso è in sé, e, viceversa, che sia anche in sé ciò ch'è come

⁵⁸ GW XXI, p. 107; SdL I, p. 115.

⁵⁹ Individuare l'alterità come vettore del movimento logico-ontologico getta nuova luce sull'intera *Scienza della logica* hegeliana e della sua conclusione, l'idea assoluta. Infatti, se l'alterità fosse semplicemente l'alterità per sé irrelata e indifferente rispetto all'altro, essa coinciderebbe con l'esser posto dall'idea che astraie da se stessa. L'alterità sarebbe quindi una mossa apparente dell'idea: la negatività sarebbe ricondotta all'assoluta positività, l'alterità all'identità. *Infra*, p. 282 ssg.

⁶⁰ GW XXI, p. 107; SdL I, p. 115.

esser per altro, – questa è l'identità dell'essere in sé e dell'esser per altro, secondo la determinazione che il qualcosa è appunto la medesimezza dei due momenti, cosicché questi vi stanno inseparati. – Tale identità si manifesta formalmente già nella sfera dell'esser determinato, ma più esplicitamente nella considerazione dell'essenza e quindi del rapporto di interiorità e exteriorità, e infine, nella maniera di tutte più determinata, nella considerazione dell'Idea, quale unità del concetto e della realtà»⁶¹.

La Dottrina dell'essere non proseguirà in questa direzione ed anzi non tarderà a predisporre nuovamente il proprio movimento dissipativo del passare inarrestabile di ogni determinatezza nell'altra. Spinta al massimo dell'astrazione, la riflessione che cominciava a strutturarsi come struttura relazionale tra le determinatezze si arresta e ricade nuovamente all'esterno alla relazione⁶².

La determinatezza consiste nella considerazione del qualcosa come essente in se stesso. La *Bestimmung*, ossia la costitutività del qualcosa non è raggiunta tramite il semplice essere in sé, ma ha nella relazione-ad-altro la condizione della completezza ontologica, concreta: «il qualcosa consegue la sua destinazione [*Bestimmung*], in quanto l'ulteriore determinatezza, che dapprima cresce in vario modo per il rapportarsi verso l'altro [*Verhalten zu Anderen*], diventa la sua pienezza in modo che è conforme al suo essere in sé»⁶³.

Bisogna specificare meglio questo punto, perché il termine “condizione” potrebbe esser fuorviante, come se si trattasse di inscrivere il movimento della *Bestimmung* entro le coordinate trascendentali. “Condizione” non intende – non intende solamente – il fatto che la cosa raggiunge la “propria” completezza tramite l'altro, quanto piuttosto che l'altro «diventa la pienezza» del qualcosa, si realizza in esso. Bisogna dunque comprendere l'ontologica costitutività dell'altro altrimenti, quand'anche assunto come condizione per l'autorealizzazione del qualcosa e quindi riferito alla sua costituzione interna [*Beschaffenheit*], l'altro – proprio come il qualcosa – «appare come un che di accidentale [*etwas Zufälliges*]»⁶⁴.

⁶¹ GW XXI, p. 108; SdL I, p. 116.

⁶² Già nella *Logica jense* del 1804-1805 Hegel struttura la sezione “qualità” attraverso la concettualizzazione del limite. Per una ricostruzione del significato e del ruolo della *Grenze* nella *Reinschrift* del 1804-1805 si rinvia a A. Moretto, *Hegel e la “matematica dell'infinito”*, cit.; L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.

⁶³ GW XXI, p. 111; SdL I, p. 120.

⁶⁴ GW XXI, p. 111; SdL I, p. 122.

La determinatezza è «aperta alla rapporto ad altro [*Verhältnis zu anderem*]», e tuttavia l'immediatezza con cui esso viene accolto, in modo dunque preriflessivo, lo connota come estrinseco, come un dovere. L'altro è «posto per sé»⁶⁵, una meta della determinazione e ciò non fa che rigettare, tanto la determinazione quanto l'alterità, nella radicale indeterminatezza⁶⁶.

La reciproca impotenza del determinato e dell'alterità è il loro limite [*Grenze*], nel quale assistiamo a un'altra, singolare anticipazione della riflessività dell'essenza. Il limite è, infatti, alterità riflessa: «il limite è il mezzo fra i due, in cui essi cessano [*aufhören*]. Essi sono ciò che sono al di là l'uno dell'altro e del loro limite. Il limite essendo il non essere di ciascuno, è l'altro di tutti e due»⁶⁷. La determinazione può manifestarsi solo nella misura in cui erompe da sé verso il proprio altro. Essa, dunque, trapassa [*übergeht*] in altro. Lo *Übergehen* è l'inquietudine del qualcosa, che consiste nell'essere, nel suo limite in cui è immanente la contraddizione che lo spinge oltre se stesso⁶⁸.

Hegel riprende qui la distinzione kantiana tra la *Grenze* (il continuo positivo) e lo *Schranke* (la semplice negazione)⁶⁹. Come sempre in Hegel, la ripresa è altrettanto una riconfigurazione: pensare il limite e ciò di cui esso è limite in termini di semplice exteriorità (l'esempio della linea che si manifesta come tale solo fuori dal punto) significa in realtà perdere «il concetto stesso del limite», misconoscendo il fatto che «è ciò che consente a qualcosa di essere ciò che è»⁷⁰. Il limite è il «cominciamento assoluto» della determinatezza⁷¹. L'alterità assume dunque la forma del limite come condizione costitutiva della determinazione.

⁶⁵ GW XXI, p. 112; SdL I, p. 123.

⁶⁶ Per connotare questo ribaltamento dialettico, Marcuse scrive che il determinato è «caratterizzato da una specifica "impotenza": poiché la sua unità è ancora priva di "essenza" e di "base", esso rimane abbandonato all'accadere del suo esser-altro; "cade", per così dire, in ciascuno dei suoi cambiamenti diventando così sempre alcunché di diverso, cioè un altro qualcosa. Il qualcosa pertanto non si modifica, ma trapassa in altro, "trascorre"». H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 69.

⁶⁷ GW XXI, p. 114; SdL, I, p. 126.

⁶⁸ «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». GW XXI, p. 115; SdL, I, p. 126.

⁶⁹ Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, cit., pp. 221-225.

⁷⁰ L. Illetterati, *Figure del limite*, cit., p. 42.

⁷¹ GW XXI p. 115; SdL I, p. 127.

La *Grenze* ha valore determinante per il *Dasein*: «il qualcosa è, quello che è, soltanto nel suo limite»⁷². Al di là del limite, il qualcosa è appunto «illimitato [*unbegrenzt*]»⁷³, e dunque indeterminato e impensabile. Solo attraverso la *Grenze* il *Dasein* non ricade nella indeterminatezza iniziale. Il pensiero comune ritiene il limite come un termine [*Schranke*] che delimita qualcosa da tutto ciò che gli è esterno. Ogni cosa quindi, viene a coincidere con il termine dell'altra, determinando l'identità del qualcosa che inizia dove finisce l'identità dell'altro. Questo modo di intendere è tuttavia quello proprio dell'intelletto. Riconfigurare in modo speculativo la *Grenze* richiede altresì la critica dell'intelletto o, più precisamente, del suo contentarsi dell'attività separante.

La stabilizzazione del qualcosa può avvenire soltanto attraverso e nella sua relazione-ad-altro⁷⁴. Il limite non de-limita affatto attraverso una differenza esteriore tra il qualcosa e ciò che è escluso da esso, quanto piuttosto è l'immanenza di quella differenza a conferire stabilità al *Dasein*:

«Nel limite [*Grenze*] viene a mettersi in rilievo il non essere per altro, la qualitativa negazione dell'altro, che con ciò è tenuto lontano dal qualcosa in sé riflesso. È da vedere lo sviluppo di questo concetto, sviluppo che però si mostra piuttosto come involuppo e contraddizione. La contraddizione si trova subito in questo, che il limite, come negazione in sé riflessa del qualcosa, contiene in sé idealmente i momenti del qualcosa e dell'altro, e questi, come momenti diversi, sono in pari tempo posti nella sfera dell'esser determinato come diversi realmente, qualitativamente»⁷⁵.

Il limite, in quanto determina, non è che la «negatività semplice» dell'intelletto in cui la negazione è determinata dal sostrato positivo che la originerebbe. Con la *Grenze* Hegel compie una critica di questo modo di intendere la negazione, in quanto essa espone una diversa negazione, la «negazione della negazione, l'esser dentro di sé del qualcosa»⁷⁶. Nel distinguere il qualcosa dall'altro, la *Grenze* ne mostra la strutturale dipendenza, il rapporto-ad-altro ha dunque una valenza totalmente negativa per il qualcosa, ma è altrettanto costitutiva per esso. Ciò che bisogna superare allora, non è il riferimento-ad-altro, né la sua sussunzione immediata – e strumentale – al riferimento-a-sé. Da superare è quella concezione intellettualistica e rappresentazionale che intende la determinatezza

⁷² GW XXI, p. 115; SdL I, pp. 126-127.

⁷³ GW XXI, p. 114; SdL I, p. 126.

⁷⁴ Ciò significa che il limite è la condizione epistemica e ontologica del qualcosa. Sulla rielaborazione di epistemologia e ontologia in Hegel si rinvia a L. Illetterati, *Il noto e il conosciuto: ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (2017), 1 pp. 15-31.

⁷⁵ GW XXI, p. 113; SdL I, p. 125.

⁷⁶ GW XXI, p. 114; SdL I, p. 125.

come scissa nelle sue componenti tra loro esterne – la qualificazione positiva del qualcosa e la sua differenza negativa da altro – per comprendere la realtà del qualcosa come vivificata dalla negazione e strutturalmente dipendente dalla relazione-ad-altro.

Già nei *Prolegomeni*⁷⁷ Kant aveva inteso la *Grenze* come limite all'interno di un ambito che, qualora venisse oltrepassato, non comporterebbe l'ingresso in un altro ambito, quanto piuttosto nell'estensione del primo. Il ragionamento viene ripreso a partire dalla sua insufficienza: pensare il limite come esteriorità, sebbene continua, non ne raggiunge il concetto. Hegel riformula dunque la *Grenze* attraverso la *Bestimmung*: «La qualità, che è l'in sé nel semplice qualcosa essenzialmente in unità coll'altro momento di esso, l'essere [o stare] in lui, si può chiamare destinazione, distinguendola così dalla determinatezza in generale. La destinazione è la determinatezza affermativa, come l'essere in sé, a cui il qualcosa nel suo esserci contro il suo intreccio con altro, da cui verrebbe determinato, riman conforme, mantenendosi nella sua eguaglianza con sé, e facendola valere nel suo esser per altro»⁷⁸. La determinazione ha già da sempre oltrepassato l'autoriferimento unilaterale o, meglio, l'unilateralità dell'autoriferimento in una statica e impermeabile identità con sé. «Il qualcosa adempie alla sua destinazione, in quanto l'ulterior determinatezza, che dapprima cresce in vario modo per il contegno del qualcosa verso altro, conforme al suo essere in sé, diventa la sua pienezza»⁷⁹.

Se nella sua destinazione, in cui si rafforza l'autorelazione della determinatezza, essa si rivela altrettanto come un essere per altro, la transitività *seinslogisch*, procedente per momenti discreti, fissa questo movimento nella qualità: «è qualità del qualcosa, di esser dato in preda a questa esteriorità e di avere una costituzione [*Beschaffenheit*]]⁸⁰. La destinazione è dunque «aperta al rapporto ad altro»⁸¹, ma quest'altro è ancora patito come un'esteriorità a cui il qualcosa *deve* rinviare, appunto un «un dover essere [*Sollen*]]⁸².

A questa strutturale manchevolezza, in cui sembrano arenarsi tanto il qualcosa quanto l'altro, offre una via d'uscita la *Grenze*, con la quale viene esposta una dimensione ulteriore e “riflessiva” della relazione-ad-altro: «Qualcosa ha il suo esserci fuori (o come

⁷⁷ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 163.

⁷⁸ GW XXI, pp. 110-111; SdL I, p. 120.

⁷⁹ GW XXI, p. 111; SdL I, p. 120.

⁸⁰ GW XXI, p. 111; SdL I, p. 122.

⁸¹ GW XXI, p. 112; SdL I, p. 123.

⁸² GW XXI, p. 111; SdL I, p. 120.

anche ci s'immagina, dentro) il suo limite; parimenti anche l'altro, essendo qualcosa, è fuori del limite. Il limite è il mezzo fra i due, in cui essi cessano. Essi hanno l'esserci al di là l'uno dell'altro e del loro limite. Il limite essendo il non essere di ciascuno, è l'altro di tutti e due»⁸³. A differenza del modo ordinario di intendere il limite, che contraddistingue l'ontologia tradizionale, esso non coincide con la fine della determinatezza, quanto piuttosto con l'inizio della determinazione. È «limite immanente» al determinato che lo rende un esserci:

«Quando delle cose diciamo che son finite, con ciò s'intende che non solo hanno una determinatezza, che non solo hanno la qualità come realtà e determinazione che è in sé, non solo son limitate, così da avere poi un esserci fuor del loro limite, – ma che anzi la lor natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si trasforma [sich verändert], come il qualcosa in generale, ma perisce; ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte»⁸⁴.

Il movimento della *Scienza della logica* può esser interpretato come un passaggio dalla *Beziehung* al *Verhältnis*: dalla semplice relazione estrinseca come connessione delle categorie al rapporto come loro determinazione essenziale, realizzantesi come totalità. Mentre la relazione [*Beziehung*] si riferisce a determinazioni che stanno per sé e accostate successivamente solo in modo accidentale, il rapporto [*Verhältnis*] è la connessione effettuale da cui emergono le determinazioni. Solo in questo senso si comprende che «il razionale» è «la relazione stessa»⁸⁵.

L'alterità, nella sfera dell'essere, mostra una caratteristica decisiva, caratteristica che verrà approfondita da tutte le determinazioni della *Scienza della logica*: la trasformazione [*Veränderung*]: «l'altro per sé è l'altro in lui stesso, quindi l'altro di se stesso, e così l'altro dell'altro, – dunque quel ch'è in sé assolutamente dissimile, che si nega, quel che si trasforma»⁸⁶.

Quando avremo modo, nel prossimo capitolo, di dedicarci alla critica della sostanza che Hegel propone verso la conclusione della Dottrina dell'essenza, dovremo tener

⁸³ GW XXI, p. 114; SdL I, p. 126.

⁸⁴ GW XXI, p. 116; SdL I, p. 128. Modificata.

⁸⁵ GW IV, p. 220; Scett, p. 99.

⁸⁶ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114. Modificata.

presente questa dinamica trasformativa promossa dall'alterità. La tradizione metafisica, fin da Aristotele, ha pensato il divenire come successione di stati diversi che presiedono all'acquisizione di una determinata forma. Attraverso il concetto il divenire è pensato come continua trasformazione delle qualità⁸⁷. L'infinito stesso non è altro che questa continua trasformazione appartenente a ogni determinato⁸⁸. Il movimento e la processualità costituiscono il determinato, non gli si aggiungono secondariamente, a mo' di accidenti. L'alterità-negatività ontologica si rivela dunque come base per la *critica* al determinato che si ostina a determinarsi come qualcosa di compiuto una volta per tutte. Prima ancora del piano normativo, la critica immanente si fonda sulla struttura ontologico-dialettica del determinato, sulla sua intrinseca alterità-negatività trasformatrice. Siamo al cuore della dialettica hegeliana, a quella istanza profondamente critica a cui lo stesso Adorno pensa quando afferma che «ciò che è, è più di quel che è»⁸⁹. Nei termini hegeliani questo *Mehr* è il finito che «è immediatamente l'opposto di se stesso. Esso ha così un altro che non è solo il suo altro, ma è ciò che esso stesso diviene in quanto si toglie nella sua indipendenza»⁹⁰. L'incompatibilità di sé con sé dell'infinito è la condizione – ontologica – della sua trasformazione. In tal modo, assume un significato nuovo la dialettica *seinslogisch* di finito-infinito: «il finito e l'infinito, in quanto sono ciascuno in lui stesso e in base alla sua propria determinazione il porre il proprio altro, sono inseparabili»⁹¹. da un lato, l'infinito è il *limite del finito* ossia la sua destinazione; dall'altro il finito è la *realizzazione dell'infinito* in quanto processo di trasformazione continua di sé.

⁸⁷ Interessante l'interpretazione di Wieland: in Aristotele «il divenire non può essere in alcun modo compreso a partire da un'idea di un sostrato costante nel quale si danno il cambio determinazioni diverse. Non parliamo di sostrati in cui ad una qualità ne segue un'altra – questo è soltanto uno schema astratto che interviene successivamente – ma proprio di cose che, quando si trasformano diventano altre cose». W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e suoi fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, p. 143.

⁸⁸ Nella sfera dell'essere l'infinito è per l'appunto il movimento di autotrascendimento della determinatezza, un movimento innescato dall'alterità immanente al qualcosa che lo spinge a negarsi e ad essere costantemente differente da ciò che pretende di essere.

⁸⁹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 144.

⁹⁰ D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, «Hegel-Studien», Beiheft 20, 1980, pp. 103-119; *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica in Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 137-150, p. 142.

⁹¹ GW XXI, p. 128; SdL I, p. 142.

2. Alterità e riflessività

2.1. Dall'essere all'essenza

Nella Dottrina dell'essenza l'oggetto di analisi non riguarda più le forme logiche elementari – le determinatezze qualitative, quantitative e di misura – quanto piuttosto le forme complesse e intrinsecamente mediate. Bisogna innanzitutto chiedersi: come avviene il passaggio dall'essere all'essenza? E come si deve intendere questo “passaggio”.

Per rispondere a queste domande è necessario riprendere la conclusione della Dottrina dell'essere, ove Hegel presenta lo smisurato [*das Maßlose*] e, suo corollario, l'indifferenza assoluta [*absolute Indifferenz*]. Sebbene l'indifferenza assoluta sia caratterizzata dal movimento essenziale *par excellence* – l'autoriferimento negativo – il suo statuto risulta pienamente omogeneo alla sfera dell'essere. Il motivo di ciò sta nel fatto che la considerazione dell'indifferenza delle determinatezze come una «differenza indifferente» appartiene ancora alla «riflessione esterna» e ciò significa che la differenza tra le determinatezze «non è affatto in sé una differenza»⁹². A mancare è il superamento dello *Standpunkt* esterno e dunque la comprensione che «questa riflessione sia non già la riflessione esterna della coscienza pensante, soggettiva, ma la propria determinazione delle differenze di quella unità», la quale «si dimostra esser così l'assoluta negatività, la sua indifferenza di fronte a se stessa, di fronte alla sua propria indifferenza, nonché di fronte all'esser altro»⁹³. Siamo in presenza quindi di una svolta⁹⁴, la quale viene caratterizzata fin da ora attraverso l'accentuazione della riflessione e della negatività.

Lo *Übergehen*, che abbiamo visto travolgere le categorie, finisce col travolgere l'essere stesso che – scrive icasticamente Hegel – “sparisce”: «con ciò è sparito l'essere in generale e l'essere o l'immediatezza delle diverse determinatezze non meno che l'essere in sé»⁹⁵. La negatività che spingeva le varie categorie, determinandone l'incessante passare, si rivolge a questo stesso passare: lo *Übergehen* non passa più, ma si riflette nell'immanenza della propria scaturigine negativa.

⁹² GW XXI, p. 381-382; SdL I, p. 427.

⁹³ GW XXI, p. 382; SdL I, p. 427-428.

⁹⁴ Sul cambio di passo rispetto allo *Standpunkt* esterno si veda la nota di Moni. Cfr, SdL I, p. 429.

⁹⁵ GW XXI, p. 382; SdL I, p. 428.

Ciò rivela come l'autoriferimento caratterizzante le categorie della sfera dell'essere non sia veramente tale, in quanto resta, in tutta la configurazione *seinslogisch*, un riferimento *apposto* da una riflessione esterna. In termini hegeliani, ci troviamo di fronte soltanto l'*an sich* della correlazione tra auto- ed etero-riferimento. Il *für sich* viene raggiunto con l'essenza, con la riflessività della relazione-ad-altro: la correlazione tra le determinazioni viene posta dalla stessa negatività, la quale ha raggiunto una robusta stabilità, dato che non è più la negazione determinata del qualcosa rispetto all'altro, ma la negatività immanente che fa da sfondo al loro apparire.

Il passare è ora il «parere [*Scheinen*] in sé stessa»⁹⁶ dell'essenza, configurazione unitaria, sebbene insufficiente, della relazione. Un esempio di ciò sono le prime determinazioni dell'essenza – il positivo e il negativo – le quali non hanno alcuna sussistenza in sé, ma anzi possono esser se stesse soltanto nella relazione-ad-altro: al di fuori della relazione, essi non esistono. L'internarsi dell'essere nell'essenza, il riflettersi del suo passare, è la circolarità del movimento della negatività che comincia a mostrare la sua robusta consistenza ontologica. La *condizione* del suo esistere e del suo porsi sta nel suo *essere* fondamentalmente negativo⁹⁷.

Nell'essenza il «movimento dell'essere stesso»⁹⁸ riflette su di sé e, nella sua negatività, offre la giustificazione del proprio fondarsi⁹⁹: come negazione dell'essere e, altrettanto, sua immanente fondazione, l'essenza coincide con la negatività, è un «negativo riferimento a sé» che «si pone con ciò di fronte a se stessa»¹⁰⁰.

Sebbene la riflessione occupi un posto specifico nella *Scienza della logica* – paragrafo C del primo capitolo della Dottrina dell'essenza – Hegel delinea la struttura riflessiva già

⁹⁶ GW XI, p. 249; SdL II, p. 443.

⁹⁷ Il ritorno dell'essere nell'essenza non è un ritorno all'inizio poiché, come nota Lugarini, è «in atto un processo di concretizzazione che sempre più lo allontana dalla sua primitiva condizione». L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., p. 200.

⁹⁸ GW XI, p. 241; SdL II, p. 433.

⁹⁹ Su ciò ha argomentato a fondo, a partire dalla radice etimologica del *Wesen*, A. Masullo, *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997, p. 145.

¹⁰⁰ GW XXI, p. 242; SdL II, p. 435. Si tenga presente che questo autoriferimento negativo dell'essenza, questa immanente mediazione che sprofonda al proprio interno aprendosi all'altro da sé, segue un movimento che si dispiegherà totalmente solo nella Logica soggettiva. Questo perché l'essenza, nonostante «sia già l'interno» (GW XXI, p. 46; SdL I, p. 45), «soffre» ancora di un'ultima immediatezza, un residuo dell'essere che non permette alla relazione-ad-altro porsi realmente come tale nella simmetrica trasformazione dei suoi momenti il per sé «riesce infatti a porre la propria assolutezza solo in quanto non è cieco autoriferimento bensì relazione consapevole a sé, autocoscienza». L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., p. 239.

a partire dal qualcosa. Come vedremo, questa considerazione è di estrema importanza: la dialettica dell'essenza, concludentesi nella *Wirklichkeit*, sarà internamente animata dalla dialettica del qualcosa, non più appunto nella determinazione *seinslogisch* quanto piuttosto *wesenslogisch*. Il qualcosa è attraversato dal riferimento-ad-altro e l'alterità, come distinzione tra esser in sé e esser per altro, *appare* interna al qualcosa.

Riprendendo il *Sofista* platonico – lo abbiamo visto – Hegel presenta la figura dell'altro in se stesso, il quale, non appena giunge a porsi, si rovescia immediatamente in altro: *das Andere seiner selbst* si rivela dunque movimento incessante di negazione e trasformazione. Questo movimento corrisponde a quello delle pagine iniziali della dottrina dell'essenza, il movimento della riflessione pura: la negatività non si riferisce a qualcosa di altro, ma a se stessa. Come alterità che si riferisce a sé, la riflessione è la scaturigine della determinazione ed insieme suo movimento trasformativo. La negatività è *selbstbezüglich*: essa resta identica a sé nell'attività di negazione. Fin dalle prime battute dell'essenza, quindi, Hegel espone un duplice movimento, il quale non è altro che l'essenza stessa: da un lato, il movimento della negatività autoriferita; dall'altro, il movimento dell'esser posto. Come ben sintetizza Cesarale: «sembra lecito sostenere che mentre l'esser posto rappresenta la trasformazione del “finito infinitizzato”, l'essenza rappresenta la trasformazione dell’“infinito finitizzato”»¹⁰¹. L'infinito viene quindi a coincidere con l'atto di relazionarsi al finito, non come termine al di là del finito¹⁰².

La quantità, caratterizzata dalla indifferenza [*Gleichgültigkeit*]¹⁰³, dalla reciproca estraneità verso le sue determinazioni numeriche, le poneva e le avviluppava in se stessa. Allo stesso modo, nell'essenza, la determinazione si rivela un esser posto, immediatezza priva di reale indipendenza: un'immediatezza per l'appunto “riflessa” nell'essenza. Essa

¹⁰¹ G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009, p. 117.

¹⁰² Sulla stessa linea J. Burbidge, *Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Humanities Press International, Atlantic Highlands 1995, p. 53 e p. 65.

¹⁰³ Non bisogna confondere questa reciproca estraneità [*Gleichgültigkeit*] con l'indifferenza [*Indifferenz*] risultate dai rapporti di misura. *Gleichgültigkeit* fa riferimento all'incessante susseguirsi di determinazioni, mentre l'Indifferenza è appunto il totale fare a meno delle determinazioni della qualità. Cfr. D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'etra à celle de l'essence*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1978, p. 198 sg. Clark segue l'interpretazione di Dubarle, concludendo però che la Indifferenz che si trova alla fine della dottrina dell'essere è la verità della *Gleichgültigkeit*. Cfr. M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 77-82.

ha incorporato quella negatività che, nella dottrina dell'essere, travolgeva dall'esterno le determinatezze.

Nell'Essere le determinatezze reclamano immediatamente una positiva autoconsistenza, scontrandosi ripetutamente con il contrario di ciò che esse pretendono di essere. La negazione, quindi, travolge le determinatezze, producendone una duplicazione [*Verdoppelung*] che, a quest'altezza, ha una valenza solamente negativa: il qualcosa può esser pensato solo con la negazione dell'altro, il finito con l'esclusione, l'uno con l'immersione nel vuoto. Ogni categoria mostra una eccedenza immanente e solo grazie a tale eccedenza si attiva – pur restando bloccato – il processo di autocostituzione.

Le categorie si muovono, chiamate a costituirsi proprio dalla negazione da cui inizialmente rifuggono. In sé è questo il movimento dell'essenza. E tuttavia la negazione autoriferita, la negazione della negazione, si esprime qui in modo soltanto "aritmetico", come sovrapposizione della seconda negazione sulla prima: la negazione viene considerata come posta di fronte alla determinazione¹⁰⁴.

L'esser in sé si separa dall'orizzonte di positività che ogni determinatezza prova a esibire. Le diverse polarità – destinazione/costituzione, termine/dover essere, uno/molti – si sfaldano fino a dissolversi nel rapporto repulsione/attrazione. Qui i termini si riversano nel presupporre una reciprocità che ne fa da sfondo, la totalità della grandezza. La grandezza numerica, da parte sua, si caratterizza per l'assenza di riflessività. Più precisamente, la riflessività aderisce completamente al rapporto quantità-quanto per poi (cominciare a) venire alla luce nell'opposizione tra grandezza continua e grandezza discreta: «la continuità è veramente uno dei momenti della quantità, che viene completato solo coll'altro, colla discrezione. Ma la quantità è unità concreta solo in quanto è unità di momenti diversi»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Rispetto al concetto *seinslogisch* della negazione si vedano B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris 1981, p. 64 sg.; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 221-222.

¹⁰⁵ GW XXI, p. 189; SdL I, p. 213.

Il ritorno della riflessione è al contempo il ritorno della qualità¹⁰⁶. Nella misura, infatti, la determinatezza assume insieme un carattere quantitativo e qualitativo. Hegel intende mostrare come le determinatezze entrino in una relazione di affinità, la quale produce una realtà non soltanto quantitativa, ma altrettanto qualitativa. È importante sottolineare quel “soltanto”, poiché la determinazione quantitativa permane: le neutralità chiamate nell’affinità si distinguono grazie a ragioni di ordine numerico. Hegel guadagna il concetto di una determinatezza che, specificando il rapporto con le altre determinatezze, costruisce una nuova realtà di segno non quantitativo, ma qualitativo¹⁰⁷.

«Il quanto immediatamente determinato, come tale, benché come momento di misura sia d’altronde in sé fondato in un nesso concettuale, pure in relazione alla misura specifica è come un quanto dato estrinsecamente»¹⁰⁸. La neutralità, in quanto unità negativa dei propri momenti, mantiene altrettanto una separatezza tra loro. La base qualitativa si caratterizza come relazione a sé a partire dalla differenza quantitativa. Non siamo più di fronte a determinatezze che entrano in rapporto secondo parametri quantitativi. Piuttosto esse sono «specificazioni di rapporti metrici»¹⁰⁹. La condizione della sussistenza delle determinatezze è la formazione di un sostrato¹¹⁰ sul quale, appunto, reggersi.

Le diverse specificazioni di neutralità, dacché differiscono tra loro solo in modo quantitativo, pongono alla propria base un’identità che consenta loro di reggersi sulla «linea nodale di misure». Le grandezze quantitative, per esser distinte, devono esser riferite a un sostrato qualitativo che ne permetta la trasformazione in «quanta qualitativi»¹¹¹.

¹⁰⁶ Con buone ragioni Lugarini rintraccia nella misura la realizzazione della dimensione qualitativa del qualcosa, L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell’essere*, cit., p. 219.

¹⁰⁷ La determinazione quantitativa non scompare del tutto, perché le diverse neutralità formate dalle affinità si distinguono grazie a ragioni di ordine ancora numerico.

¹⁰⁸ GW XXI, p. 342; SdL I, p. 386.

¹⁰⁹ G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., p. 88.

¹¹⁰ G.R.G. Mure, *A Study of Hegel’s Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950, p. 81, distingue tra il sostrato, nel quale la determinazione è una grandezza ontologica positiva e consistente con sé, e l’essenza, in cui la negatività genera la determinatezza. Sullo stesso punto anche C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit*, p. 216. Theunissen ha sottolineato come non sia possibile accedere alla sfera della negatività immanente e processuale finché si resta alla categoria di sostrato M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 23. Cfr. L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., pp. 252-257; C. Hackenesch, *Rezension zu Hegels Logik Hartmanns*, «Hegel-Studien», XXXVIII, 2003, pp. 184-187, p. 186.

¹¹¹ Cfr. C. Elder, *Appropriating Hegel*, Aberdeen University Press, Aberdeen 1980, pp. 11; J.M.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel’s Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, p. 86.

Proprio come nella diade essere-nulla, la misura mostra come il progresso della quantità non sia altro che un progresso della qualità: quantità e qualità si alternano inevitabilmente, l'identità con sé pertiene soltanto al processo di cui esse sono momenti. La misura si ribalta nello smisurato¹¹². L'indifferenza assume in sé la positività precedentemente pretesa dalle determinatezze. La mediazione negatività con sé è propria del sostrato, ma ciò significa che esso ha *tolto* la propria passività.

A questa altezza teorica, le determinatezze rischiano di collassare nel processo del loro darsi. L'essenza può esser raggiunta solo con un duplice superamento: da un lato, quello dell'accidentalità delle determinatezze; dall'altro, quello dell'esteriorità tra determinatezze e sostrato. Le determinatezze risultano accidentali in quanto non c'è una vera e propria attività che ne governa il passare. È chiaro che quest'attività non può esser retta dalle determinatezze stesse, ma solamente dal movimento complessivo di mediazione, non per polverizzarle nella totalità ma proprio perché queste assumano una configurazione stabile e "indipendente". L'indifferenza è attiva nei confronti dell'ultima qualità emersa nella misura. Tuttavia essa non riesce a gestire quella mediazione negativa delle determinatezze, tra loro accidentali. L'indifferenza costituisce dunque un paradosso: essa è tanto il sostegno delle determinatezze, quanto ciò che intende separarsi da loro. Il paradosso, che è una contraddizione, deriva dalla logica sottesa a tutto il movimento, la logica dell'essere e dal suo vettore specifico – la riflessione esterna¹¹³. La dualità che prorompe nell'indifferenza è vitale per il darsi delle determinatezze e tuttavia l'alterità è considerata ancora un che di negativo per il loro realizzarsi. La soluzione della contraddizione è ribaltare il rapporto estrinseco *seinsologisch* tra indifferenza e determinatezze attraverso il movimento negativo dello *Abstoßen*¹¹⁴, il respingersi di sé in

¹¹² XXI, p. 371; SdL I, p. 417.

¹¹³ È certo che Hegel collochi saldamente la posizione di pensiero schellinghiana nella Logica oggettiva. Il riferimento a Kant e Fichte continua fin dentro la dottrina del concetto. Contro l'ipotesi di individuare in Schelling il referente filosofico della Indifferenza cfr. C. Butler, *Hegel's Logic. Between Dialectic and History*, Northwestern University Press, Evanston 1996, p. 140. Butler pensa che sia piuttosto Plotino a essere il rappresentante della *Indifferenz*. Con *L'Indifferenz* attribuita al neoplatonismo si eviterebbe di dover introdurre una figura della filosofia idealistica moderna entro una dottrina antica come quella dell'essere.

¹¹⁴ Il respingersi, nella dottrina dell'essenza, non ricurva in se stesso e ciò non fa che riproporre l'uno (Cfr. XXI, p. 155; SdL I, p. 173). Nell'essenza invece, l'*Abstoßen* si identifica pienamente con la negatività, la quale dissolve in sé le determinazioni inizialmente respinte. Sulla distinzione tra *Abstoßen* dell'esser per sé e quello dell'essenza si rinvia a D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence*, cit., p. 189; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 40.

ciò che è opposto a sé, quel movimento che Hegel nella dottrina dell'essenza ascriverà alla riflessione pura o ponente.

Il passaggio dall'essere all'essenza, e quindi il passaggio dalla riflessione esterna alla riflessione pura, avviene in modo immanente, attraverso la deflagrazione della riflessione esterna stessa. Ecco perché è improprio intendere il passaggio come «sostituzione»¹¹⁵. Nella dottrina dell'essere la riflessione si presuppone come esterna, presuppone cioè una irrelatività dell'essere. Il movimento negativo ha però mostrato che questa irrelatività è apparente, in quanto ogni determinatezza è relata all'altra. La negatività automediantesi è ciò che costituisce la riflessione ponente, che non è altro dal ritorno della riflessione pura attraverso la riflessione esterna, dopo che è emerso un presupposto di essere non integrato nel processo riflessivo. Ora, se la riflessione operasse una semplice sostituzione della riflessione esterna, il passaggio dall'essere all'essenza sarebbe un salto e tutte le determinatezze qualitative, che presentano un'autonomia nella conclusione della misura, sarebbero intese come risultati di un'attività rappresentativa, del *Vorstellen*. Si inciamperebbe in un'aporia: da un lato le determinatezze della dottrina dell'essere che manifestano l'autonomia, dall'altro le determinatezze della dottrina dell'essenza che sono poste. Superare la rappresentazione significa comprendere come la negatività immanente a tutte le determinatezze della dottrina dell'essere le faccia circuitare nell'essenza in un movimento che pone ed autonomizza allo stesso tempo.

La qualità che riemerge nella misura, lo abbiamo visto, è una qualità piena di mediazione, una qualità mediantesi con le quantità che costituiscono la neutralità. Certo, la mediazione non può esser fissata in nessuna delle determinatezze, poiché è appunto il movimento del loro darsi. E tuttavia, restare a questa affermazione significherebbe condannarsi alla ripetizione dell'identico, al ritorno della sostanza indifferente. Si potrebbe dire che le determinatezze sono “forate”; esse non hanno un'autonoma identità, poiché questa spetta esclusivamente al movimento di mediazione. L'essenza non sarà altro che l'esposizione di questo movimento, nel quale l'esser posto si sviluppa nel movimento complessivo di mediazione, ciò che Hegel chiamerà *Wirklichkeit*.

¹¹⁵ M. Städtler, *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Akademie, Berlin 2003, p. 37.

Con il passaggio alla dottrina dell'essenza il tramonto della qualità non significa la dissoluzione delle determinatezze, la cui accidentalità viene alla luce in tutta la sua vertigine dissipativa nella misura. A venir dissolta è piuttosto la loro – intellettualistica – irrelatività. Si assiste dunque all'arricchimento estensivo del contenuto della determinatezza: esso si apre all'integrazione con l'alterità, con quei momenti inizialmente respinti. D'altro canto, riemerge in tutta la sua pregnanza logico-ontologica la mediazione, temporaneamente scomparsa dopo il precipitare dell'essere nell'esser determinato.

A questo punto è necessaria una precisazione onde evitare fraintendimenti del movimento speculativo che qui comincia a delinearsi. L'essenza sembra identificarsi *totalmente* col movimento di produzione della negatività¹¹⁶. Quest'affermazione è senz'altro vera per la prima edizione della Dottrina dell'essere (1812). Qui infatti, nelle pagine che precedono il passaggio all'essenza, Hegel si sofferma in particolare sulla differenza tra l'indifferenza «in sé essente», la quale, poiché «determinata» dall'esser differente dalla determinatezza, gravita ancora nel registro della dottrina dell'essere, e «indifferenza negativa», che coincide con l'essenza. Non poche perplessità sollevano le parole di Hegel, allorquando definisce il «semplice essere» – che è l'indifferenza negativa – come «indifferente immediatezza [*gleichgültige Unmittelbarkeit*] mediata con sé attraverso la sua negazione, attraverso la sua indifferenza rispetto a se stesso; ovvero esso è la mediazione come pura eguaglianza con sé, come semplice immediatezza – l'essere che è solo questo, di coincidere con sé nella sua negazione e essere con ciò puro essere»¹¹⁷. La negatività sviluppata consente all'essere di non deperire nella semplice negazione, come avveniva nella prima triade. Essere e negatività coincidono e la semplicità del primo non è intaccata da nessuna determinazione qualitativa, nemmeno quella più solida, sviluppatasi dalla misura¹¹⁸.

¹¹⁶ Così ad esempio K.J. Schmidt, *Georg W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen: Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn 1997, pp. 15-17.

¹¹⁷ GW XI, p. 231. Si tenga presente che l'essere della prima triade era stato definito «puro essere» (XXI, p. 68; SdL I, p. 70). È evidente tuttavia il significato più ampio che ha ora il puro essere, dacché coincide con la sua negazione.

¹¹⁸ Si noti che Hegel qui parla di *Reinigung* attraverso la negazione (GW XI, p. 230). L'essere, dopo il tortuoso passare di determinatezza in determinatezza, risulta purificato da esse. La *Reinigung* coincide col prodursi dell'essenza tanto che Hegel riprenderà il termine sia discutendo dell'essenza come «fondamento» (GW XI, p. 291; SdL II, p. 497) e come «sostanza». GW XI p. 395; SdL II, p. 628.

Nell'edizione del 1832 il paragrafo conclusivo viene completamente rielaborato¹¹⁹:

«le determinazioni, in quanto così respinte, non appartengono però ora a se stesse, non si presentano come indipendenti o esteriori, ma sono come momenti in primo luogo appartenenti all'unità che è in sé, non lasciati liberi da lei, ma da lei portati come dal substrato e solo di lei riempiti, e in secondo luogo come determinazioni che, immanenti all'unità che è per sé, hanno l'essere solo mediante il suo respingersi da sé. invece di essere, come in tutta questa sfera chiamata appunto dell'Essere, coteste determinazioni sono ormai solo come poste; poste assolutamente colla determinazione e significato, di essere riferite alla loro unità, epperò ciascuna alla sua altra e alla sua negazione»¹²⁰.

Il motivo di questa rielaborazione, a nostro avviso, è da ricercare nella proposta hegeliana di un "rifacimento totale" dell'ontologia. A differenza dell'ontologia antica, quella che Hegel delinea lungo tutta la *Scienza della logica* – un'ontologia dialettica – è caratterizzata dal movimento di progressivo dispiegamento della negatività che, nell'essenza, raggiunge la massima intensità nel mostrare l'autosufficienza della negatività, la negatività autoriferita¹²¹. Se la negatività fosse considerata semplicemente come negazione della determinatezza, risulterebbe dipendente da essa e dunque depotenziata¹²².

Ad essere rielaborata nell'edizione del 1832 non è solamente la conclusione della dottrina dell'essere, ma anche l'apertura della dottrina dell'essenza: «come perfetto ritorno in sé dell'essere, l'essenza è così dapprima l'essenza indeterminata; le determinatezze dell'essere vi son tolte, essa le contiene in sé, ma non come vi sono poste. L'essenza assoluta in questa semplicità con sé non ha alcun esserci. Ma deve passare all'esserci; poiché è essere in sé e per sé, vale a dire, distingue le sue determinazioni, che

¹¹⁹ Lugarini solleva dei dubbi nel considerare preferibile l'edizione del 1832 per quanto riguarda il passaggio alla dottrina dell'essere, ruotante attorno al problema della negatività. L. Lugarini, *Orizzonti Hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., p. 232-233.

¹²⁰ GW XXI, p. 382; SdL I, p. 428.

¹²¹ Sulla radicale trasformazione dell'ontologia, con particolare attenzione alla riconfigurazione dell'essenza platonico-aristotelica si veda A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hain, Königstein 1985, p. 42; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 29; C. Butler, *Hegel's Logic*, cit., p. 126. B. Lakebrink (*Die europäische Idee der Freiheit. I Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden 1968, p. 266) che aggiunge come termine di confronto anche l'elaborazione di Tommaso d'Aquino. Per Theunissen con la dottrina dell'essenza ci si lascia alle spalle la impostazione platonico-aristotelica, ancora vigente nella dottrina dell'essere. Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 324-325.

¹²² Come nota Cesarale, «sta qui l'origine della necessità che Hegel ha avvertito di differenziare, nell'ultimo paragrafo dell'edizione del 1812, tra indifferenza negativa, che è tale proprio perché fa a meno della determinatezza come suo elemento costitutivo, e l'indifferenza "in sé essente" che, in quanto ancora negazione di altro, non può non convertirsi in determinatezza e continuare a orbitare attorno alla dottrina dell'essere». G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., p. 94.

essa contiene»¹²³. Quello a cui si assiste è una vera e propria radicalizzazione: l'essenza, per compiersi, necessita del *Dasein*¹²⁴. Il bisogno dell'esserci appartiene già all'essenza, poiché l'essenza emerge nel momento stesso del tramonto dell'esserci. L'esserci, quindi, appare legato all'essenza ma in modo estrinseco e il percorso dell'essenza sarà quello di mostrare l'immanente reciprocità di entrambi.

Il superamento dell'ontologia classica e della negazione esterna e derivata non permette di leggere in questa deduzione dell'esserci a partire dall'essenza una caduta di questa in quello. La negazione ora è la negatività, piano dispiegamento del processo di mediazione. Sviluppo dell'essenza e *Verwirklichung* dell'esserci sono speculari e convergenti¹²⁵: l'essenza è tale solo in quanto produttore un esserci e, altrettanto, l'esserci è tale solo se capace di trasferire al proprio interno, senza residui, il processo mediativo dell'essenza. La tematizzazione di questo duplice processo avviene in due tempi: la riflessione e le determinazioni della riflessione.

Le determinatezze *seinslogisch* si presentano in modo immediato, come immediato era il loro strutturarsi irrelativo. La difettività dell'essere, come abbiamo visto, è dunque destinata a riproporsi incessantemente, fino alla contraddizione con sé: ciò ha fatto precipitare la determinazione nell'indifferenza dello smisurato. Nella sfera dell'essenza questa difettività viene "posta", essa cioè funge sia da dimensione di sfondo sia da oggetto vero di questa parte della *Logica*. L'essenza pone nella riflessione il movimento caratterizzante l'essere – la transitività – il quale non riguarda più un passare da una determinatezza all'altra concludentesi in una dinamicità dissipativa e dunque inquieta, ma un «passato», un passato privo di tempo [*zeitlos*]¹²⁶.

La conclusione della logica dell'essere è l'indifferenza quantitativa. L'essere, dopo esser stato determinato attraverso le categorie di qualità, quantità e misura, – e proprio per questo – diventa indifferente nei confronti di sé. Tale indifferenza però, se non si vuol tornare immediatamente al punto iniziale – e dunque all'essere – dev'esser meglio

¹²³ GW XI, p. 242; SdL II, p. 434.

¹²⁴ Certo, rispetto all'edizione del 1812 il passaggio risulta più oscuro – se non immotivato: la negatività è autonoma e, al contempo, ha bisogno dell'indeterminato «essere uno dell'essere e del nulla» per realizzarsi. GW XXI p. 97; SdL I, p. 103.

¹²⁵ Tale convergenza sarà raggiunta non senza difficoltà molto alla conclusione della Dottrina dell'essenza. Per ora infatti «l'essenza non ha ancora un esser determinato [*Dasein*], ma è, e in un senso più profondo che non l'essere». GW XI p. 349; SdL II, p. 568.

¹²⁶ GW XI, p. 241; SdL II, p. 433.

determinata. Hegel parla della indifferenza a cui perviene l'essere come «semplice ed infinita relazione negativa a sé, l'incompatibilità [*Unverträglichkeit*] di sé con se stessa, il suo respingersi da se stessa [*Abstoßen ihrer von sich selbst*]»¹²⁷. Ecco dunque il motivo del passaggio all'altra sfera, un passaggio che è già da sempre avvenuto proprio perché quel primo è in realtà parvente, un divenuto.

L'indifferenza dello smisurato non può avere ulteriori determinatezze fuori di sé e, nel suo movimento di repulsione, essa in realtà le interna. Così facendo, l'indifferenza riferisce a sé quella negazione che aveva caratterizzato il movimento transitivo dell'essere, una negazione che è ora autoriferita e riflessa, è quindi negatività¹²⁸. La relazione-ad-altro non è più qualcosa di esteriore ma si interiorizza [*sich erinnert*] come *selbstbezügliche Negativität*: «il determinare e il venir determinato non è un passare, né un mutamento esteriore [*äußerliche Veränderung*], né un presentarsi delle determinazioni in lei [*ein Hervortreten der Bestimmungen an ihr*], ma è il suo proprio riferirsi a sé, il quale è la negatività di lei stessa [*Negativität ihrer selbst*], del suo essere in sé»¹²⁹.

La linearità della logica dell'essere, caratterizzata dallo *Übergehen* tra le determinatezze, sprofonda nella circolarità riflessiva attraverso cui l'alterità viene immanentizzata nell'autoriferimento. La mera sequenza a cui si assiste nella dottrina dell'essere, nella quale il riferimento ad altro è escludente-transitivo (qualcosa-altro, finito-infinito, uno-molti), si riflette in se stessa come circolarità autoriferita: la transitività diventa riflessione: «la relazione-a-sé [*Beziehung auf sich*] nell'essenza è la forma dell'identità, della riflessione-in-sé; questa forma è intervenuta al posto dell'immediatezza dell'essere; entrambe sono le medesime astrazioni della relazione-a-sé»¹³⁰.

Attraverso la riflessione, il problema della differenza qualitativa si presenta come struttura del differimento: il differire *coincide* con l'esser altro. Il movimento escludente-transitivo dell'essere, che ha attraversato le categorie della qualità, della quantità e della misura, collassa nella determinazione la quale è “necessitata” alla trasformazione

¹²⁷ GW XXI, p. 382; SdL I, p. 428.

¹²⁸ Cfr. D. Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in W.R. Beyer (a cura di), *Hegel-Jahrbuch*, Pahl-Rugenstein, Köln 1975, pp. 245-256.

¹²⁹ GW XXI, p. 382; SdL I, p. 428.

¹³⁰ GW XX, p. 144; SdL, p. 310.

riflessiva non già da un che di esterno, ma dalla sua stessa inquietudine – *Unverträglichkeit ihrer mit sich selbst e Abstoßen ihrer von sich selbst*, scrive Hegel.

Il concetto di riflessione ha un ampio significato logico-ontologico¹³¹, che esplicitiamo attraverso una breve ricostruzione.

La prima tematizzazione della riflessione è consegnata nelle pagine della *Differenzschrift*: da un lato, essa consiste nel «porre gli opposti» ed è dunque inadatta per pensare l'assoluto: la riflessione è *organon* dell'intelletto, facoltà della limitazione; dall'altro, essa è una negazione autoriferita la quale «annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto»¹³² istituendo così la *Bestimmtheit*¹³³. La riflessione definita da Hegel “esterna” [*äußer*] non comprende differenza e alterità, ma si limita alla semplice comparazione esteriore senza riguardo per ciò che Hegel – nella *Logica* – chiamerà «relazione interna [*innerliche Beziehung*]»¹³⁴.

Il ripensamento della riflessione è già in atto nella *Fenomenologia dello spirito* per poi assumere nella *Scienza della logica* la formulazione definitiva. Se nei primi anni jenesi la riflessione è pura negatività dissolutrice¹³⁵, nella *Fenomenologia* essa è processualità, movimento relazionale che consente al concetto di «ritornare in sé [*Zurückgehen des*

¹³¹ Testo di riferimento è D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit. Si veda in particolare P. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien» Beiheft 6, 1969; D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence*, cit.; G. Di Giovanni, *Reflection and contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's "Science of Logic"*, «Hegel-Studien», 8 (1973), pp. 131-161, M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 333-382; W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion*, cit.; G. Jarczyk, *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1980; G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, cit., pp. 117-148, J. Burbidge, *Transition or Reflection*, «Revue Internationale de Philosophie», 139-140 (1982), pp. 111-123; H. Rademaker, *Zum Begriff der Reflexion*, in D. Henrich (a cura di), *Kant oder Hegel, Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Klett und Cotta, Stuttgart 1983, pp. 162-175; A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, cit.; C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit*, cit.; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., pp. 131-141, G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 94-101; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., pp. 259-267.

¹³² GW IV, pp. 16-17; Diff, p. 18.

¹³³ Su ciò si veda M. Wetzl, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Fundament Verlag, Hamburg 1971.

¹³⁴ GW XXI, p. 219; SdL, I, p. 247. Solo la riflessione immanente comprende la cosa con il suo limite. «mentre l'intelletto non ha occhi che per le determinazioni a sé stanti, prese nella loro presunta autosufficienza, la ragione guarda, se così si può dire, agli interstizi tra le cose o, meglio, al punto in cui avviene il passaggio dall'una all'altra di due determinazioni distinte. In questo punto del limite o del passare, che è essenziale al porsi di ciascuna determinazione, si dissolve la rigidità della loro pretesa separazione». F. Chiereghin, *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 27-63, pp. 39-40.

¹³⁵ Cfr. W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, «Hegel-Studien» Beiheft 16, 1977.

Begriffs in sich]]¹³⁶. La dimensione riflessiva – lo vedremo in modo precipuo nel prossimo capitolo – è una dimensione essenzialmente *critica* proprio perché non è riferibile solamente a un atto del soggetto, a una *Überlegung* che presuppone sempre qualcosa come dato, ma riflessione oggettiva [*Reflexion*]¹³⁷, movimento relazionale.

Potremmo sintetizzare in questo modo il senso della logica della riflessione: *essa supera la posizione estrinseca della relazione-ad-altro nella critica dell'immediatezza dell'autoriferimento, trasformando così – nella concettualità intensiva – le coordinate dell'autoriferimento*. Mentre nella *Seinslogik* la relazione è un'immediata relazione-a-sé mentre mostra il continuo trapassare in altro da parte della determinatezza, la *Selbstbeziehung* nella Dottrina dell'essenza coincide con la riflessione in sé, per il quale il riferimento-ad-altro non è nulla di esteriore: «il divenire dell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla e così il movimento di ritorno a se stesso. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere»¹³⁸. L'autoriflessione dell'immediatezza mostra che essa non è in realtà immediata, poiché intrinsecamente dipendente da altro: «*reine Beziehung, ohne Bezogene*»¹³⁹.

Solo nel movimento riflessivo dell'essenza l'altro appare come negazione e non più una semplice transitività (come era nella *Seinslogik*): «nel divenire dell'essere la determinatezza ha per base l'essere, ed è riferimento ad altro [*Beziehung auf Anderes*]. Il movimento riflessivo, al contrario, è l'altro come la negazione di sé che ha un essere solo come negazione che si riferisce a sé. (...) L'altro non è dunque qui l'essere con la negazione o limite, ma la negazione con la negazione»¹⁴⁰. L'altro si rivela come parvenza, e ciò perché è falsa ogni pretesa di autosussistenza immediata. La negatività dell'essenza permette di superare questo stadio immediato, e dunque di criticarlo. L'alterità si situa così al livello riflessivo, essa è una negatività oggettiva che investe e struttura ogni

¹³⁶ GW IX, p. 45; Fen I, p. 54.

¹³⁷ Cfr. A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, cit., p. 66.

¹³⁸ XI, p. 250; SdL II, p. 444. Scrive Bellan: «l'enorme importanza della logica della riflessione, su cui tutti gli interpreti concordano, sta appunto in questo: nell'assunzione del principio moderno, gnoseologico, della riflessione (ignoto agli antichi), per correggerlo assumendo il principio antico, ontologico, dell'oggettività» A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 90.

¹³⁹ GW XI, p. 292; SdL II, p. 497. Su ciò Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., pp. 131-132.

¹⁴⁰ GW XI, p. 249; SdL II, p. 444.

determinazione. «La relazione a-sé è la forma dell'identità, della riflessione-in-sé; questa forma è intervenuta al posto dell'immediatezza dell'essere; entrambe sono le medesime astrazioni della relazione-a-sé»¹⁴¹. L'immediatezza appare in se stessa, essa è dunque *posta* come identica a sé. La forma logica dell'identità – l'autoriferimento – nell'essenza subisce una torsione riflessiva: l'autoriferimento è mediato dal rapporto con l'altro da sé¹⁴².

2.2. Immanenza dell'alterità

Il significato peculiare della relazione-ad-altro nella Dottrina dell'essenza è ricavabile dalla dialettica interna alle determinazioni esposte in questa sfera. Certo, anche nella sfera dell'essere abbiamo assistito alla “dialettica” categoriale, secondo la quale ognuna di esse ha nella propria costituzione la relazione-ad-altro. Questo movimento era tuttavia sequenziale e le categorie erano poste una accanto all'altro. Ora, invece, ogni categoria riflette l'altra in se stessa. Immanenza dell'altro, nella Dottrina dell'essenza, significa che ogni determinazione rinvia immanentemente all'altra (si pensi a positivo-negativo, interno-esterno etc.) e questa immanenza è la loro relazione. In un certo senso, se con la Dottrina dell'essere vediamo l'esporsi precipuo della categoria dell'alterità – il riferimento-ad-altro immanente al *Dasein* –, con la dottrina dell'essenza l'alterità si situa al livello metacategoriale¹⁴³.

Ciò a cui assistiamo con l'essenza è il prorompere della negatività, non più confinata alla negazione determinata del qualcosa – come avveniva nell'essere – ma propriamente come negatività autoriferita, la quale riflette in sé il suo incessante negare. Questo impedisce alla negazione di precipitare in un contenuto/determinato positivo, piuttosto essa dilegua in sé: essa sorge nel momento stesso del suo sparire.

¹⁴¹ GW XX, p. 144; Enc I, p. 310.

¹⁴² Secondo Marcuse, è questo il vero risultato della Dottrina dell'essenza: «rapportarsi e raggiungersi in questo rapportarsi è il vero esser-con-se-stesso nell'esser-altro, movimento uscente da sé e recante se stesso». H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 135.

¹⁴³ L'alterità non è l'unica determinazione ad assumere sia i contorni categoriali che quelli metacategoriali. Altrettanto potrebbe esser detto per la contraddizione, analizzata espressamente nella Dottrina dell'essenza, ma caratterizzante l'intero movimento della *Scienza della logica*. Cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978 e F. Chiereghin, F. Chiereghin in *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011. Chiereghin afferma: «emersa qui come momento del processo del logos, la contraddizione presenta tuttavia una struttura che ci consente di riconoscerla come una sorta di metacategoria attiva ovunque e di vederla estendersi da momento particolare dello sviluppo dell'essenza a forza costruttiva che attraversa e permea di sé l'intero percorso logico». Ivi, p. 117.

Il movimento categoriale subisce una completa *torsione riflessiva*: il movimento transitivo della negazione determinata si riflette su di sé, determinando se stesso come assoluta negazione. Le determinazioni qualitative dell'essere, nell'essenza, diventano un *Gesetzsein*, un esser posto:

«La determinazione riflessiva è diversa dalla determinatezza dell'essere, cioè dalla qualità. Questa è immediato riferimento ad altro in generale; anche l'esser posto è riferimento ad altro, ma nell'altro riflesso in sé. La negazione come qualità è negazione come essente; l'essere costituisce il suo fondamento e il suo elemento. La determinazione riflessiva all'incontro ha per tal fondamento l'esser riflessa in se stessa. L'esser posto si fissa qual determinazione, appunto perché la riflessione è l'eguaglianza con se stessa nel suo esser negata; il suo esser negata è quindi appunto riflessione in sé. La determinazione sussiste qui non per via dell'essere ma per via della sua eguaglianza con sé. Siccome l'essere che sostiene la qualità è quello che è diseguale rispetto alla negazione, così la qualità è diseguale in se stessa, ed è quindi un momento transitorio dileguantesi nell'altro. Al contrario la determinazione riflessiva è l'essere posto come negazione, negazione che ha per suo fondamento l'essere negato, e pertanto non è in se stessa diseguale a sé, e quindi è determinatezza essenziale, non transitoria»¹⁴⁴.

Essendo la negatività il fondamento delle categorie, esse non possono esistere al di fuori del reciproco riferirsi l'una all'altra. A tal proposito Bellan parla della «assoluta relazionalità critica»¹⁴⁵, la quale consiste proprio nella reciproca relazione fra negatività e alterità, unite nel movimento riflessivo. Tale movimento si presenta innanzitutto come dialettica tra essenziale e inessenziale. Residuata della sfera dell'essere, la dialettica essenziale-inessenziale non è altro che una «posizione estrinseca [*äußerliches Setzen*]». Solo infatti in termini *seinslogisch* può darsi un essenziale – un'«essenza che è» - e un inessenziale «l'essere che è tolto» e che «ha di fronte all'essenza la determinazione del tolto»¹⁴⁶.

Differenziare l'essenza dall'essere attraverso l'essenziale e l'inessenziale farebbe quindi ricadere l'intero movimento nelle coordinate dell'essere. Si tratta invece di comprendere in altro modo la relazione – la relazione tra essere ed essenza – secondo il quale l'essenza non è qualcosa di separato dall'essere, ma piuttosto la dimensione riflessiva attraverso cui esso stesso si rivela come «una non-essenza», come parvenza;

¹⁴⁴ GW XI, p. 256; SdL II, p. 452.

¹⁴⁵ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 81.

¹⁴⁶ GW XI, p. 245; SdL II, p. 438.

significa dunque concepire l'essenza come «negatività assoluta dell'essere»¹⁴⁷. La parvenza è l'essere come «il negativo posto come negativo»¹⁴⁸.

A questo punto è necessario chiarire qual è il rapporto tra la negatività dell'essenza e il residuo *seinslogisch*, ossia l'immediatezza. Comprendere questo rapporto è di fondamentale importanza dato che, da un lato, ci permette di capire perché qui – pur in presenza di strutture propriamente soggettive – si resta nella Logica oggettiva. In seconda istanza è importante comprendere il ruolo assunto dall'immediatezza, per riprendere l'interpretazione di Theunissen a cui abbiamo accennato nell'introduzione.

L'immediatezza, nell'Essenza, coincide con la parvenza o, detto altrimenti, il contenuto della parvenza è l'immediatezza. Tale immediatezza non è quella che avanzava nella dottrina dell'essere, in quanto non coincide con l'immediata presenza ma piuttosto con la stessa negatività dell'essenza, la quale ora riflette su di sé quell'assoluta indifferenza a cui era approdato il movimento dell'essere: «È l'immediatezza del non essere, quella che costituisce la parvenza; questo non essere però non è altro che la negatività dell'essenza in lei stessa. L'essere è non essere nell'essenza. La sua nullità in sé è la natura negativa dell'essenza stessa. Ma l'immediatezza o indifferenza, che contiene questo non essere, è il proprio assoluto essere in sé dell'essenza. La negatività dell'essenza è la sua uguaglianza con se stessa, o la sua semplice immediatezza e indifferenza»¹⁴⁹.

Se quindi si può a buon diritto rintracciare nel movimento dell'essenza una “restituzione” dell'immediatezza, non la si può intendere *seinslogisch*. Nella sfera dell'essere l'immediatezza «è» in quanto *Dasein*, mentre nella sfera dell'essenza essa è «assolutamente mediata o riflessa»¹⁵⁰. Proprio per questo motivo Hegel può identificare parvenza e riflessione: l'apparire immediato della riflessione coincide con la parvenza: «la parvenza è quello stesso che è la riflessione; ma è la riflessione come immediata»¹⁵¹

Negando se stessa, l'essenza si differenzia dalla semplice immediatezza dell'essere e, al contempo, pone se stessa. È lecito a questo punto chiedersi: se l'essenza coincide con

¹⁴⁷ GW XI, p. 245; SdL II, p. 439.

¹⁴⁸ GW XI, p. 246; SdL II, p. 439.

¹⁴⁹ GW XI, p. 247; SdL II, p. 441.

¹⁵⁰ GW XI, p. 248; SdL II, p. 441.

¹⁵¹ GW XI, p. 249; SdL II, p. 443.

l'assoluta negatività, come può produrre una determinazione? La risposta risiede nella diversa portata che assume il determinare nella sfera dell'essenza. Esso infatti è «d'altra natura che il determinare nella sfera dell'essere, e le determinazioni dell'essenza hanno un altro carattere che le determinatezze dell'essere. L'essenza è unità assoluta dell'essere in sé e dell'essere per sé; il suo determinare riman quindi dentro questa unità, e non è un divenire né un passare, come pure anche le determinazioni stesse non sono un altro come altro, né relazioni ad altro; sono dei per sé stanti, ma insieme solo come tali, che son congiunti nella loro unità»¹⁵².

L'altro è ormai immanente e quindi l'essenza non si contrappone a qualcosa, ma si riflette nel continuo contrapporsi a sé stessa. Le determinazioni della riflessione¹⁵³ possono essere un *Gesetzsein* solo in quanto l'essenza le trova da sé, produce quell'alterità di cui l'essenza stessa è vettore.

I paragrafi su essenziale e inessenziale e soprattutto sulla parvenza hanno fugato qualsiasi dubbio circa il movimento dell'essenza: l'essere è *sparito* nella sua stessa negatività. L'assoluta negatività, coincidente con l'essenza, non determina soltanto l'essere, in quanto già da sempre esser-tolto, come parvenza. «È l'immediatezza del non essere, quella che costituisce la parvenza; questo non essere però non è altro che la negatività dell'essenza in lei stessa. L'essere è non essere nell'essenza. La sua nullità in sé è la natura negativa dell'essenza stessa»¹⁵⁴. Altrettanto però accade per l'essenza; anch'essa coincide con la parvenza, un che di posto e di tolto dall'assoluta negatività.

L'essenza è immanentemente duplice: da un lato, è l'assoluta negatività, dall'altro deve pervenire a una concretizzazione, pena l'indeterminatezza a cui è condannato l'essere. L'essenza si rivela dunque contemporaneamente come *dipendente* e *indipendente*: essa dipende dalla negatività, ma ne è altrettanto indipendente dacché coincidente in tutto e per tutto con essa. La concrezione allestita dall'essenza è «soltanto il negativo che si fonde con sé [*das mit sich zusammengehende Negative*]; è così la determinatezza, che è come tale lo star per sé, e che non è determinata»¹⁵⁵. L'essenza è

¹⁵² GW XI, p. 242; SdL II, p. 435.

¹⁵³ Si tengano presenti le parole della *Enciclopedia* riguardo alle determinazioni della riflessione secondo cui esse sono «prodotti dell'intelletto riflettente, che ammette le differenze come *indipendenti*, e insieme *pone anche* la loro relatività». GW XX, p. 145; Enc I, p. 311.

¹⁵⁴ GW XI, p. 247; SdL II, p. 441.

¹⁵⁵ GW XI, p. 248; SdL II, p. 442.

tanto negatività assoluta quanto assoluto processo di determinazione: essa è «l'infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività»¹⁵⁶.

Nella Dottrina dell'essenza, potremmo dire distanziandoci dal testo hegeliano, vengono a circuitare piano ontologico e piano normativo. La normatività immanente, infatti, non è altro che la negazione determinata di una pratica seguendo le sue pretese di validità. È come se in queste pagine Hegel ci mostrasse che ogni discorso normativo non può esimere la domanda rispetto al piano ontologico in cui viene a strutturarsi una determinata pratica. L'istanza normativa, che coincide con la critica dei rapporti asimmetrici e di dominio, può esser giustificata solo considerando la negatività immanente al reale, la sua continua dinamica (e possibilità) di trasformazione. Detto in altri termini: il discorso normativo, se non vuol essere un discorso formale sui principi che devono essere al fondamento di una determinata pratica, non può non riferirsi alla negatività immanente della realtà che la rivela come totalità.

L'incarico di esporre questa totalità viene affidata alla riflessione, struttura relazionale nella quale il riferimento all'altro è immanente a ogni determinazione. La logica della riflessione dovrà dunque legittimare la dualità dell'essenza, il suo esser dipendente dal movimento della negatività che, al contempo, la rende indipendente.

Al pari del divenire – verità dell'essere e del nulla –, la riflessione è la verità delle coppie che abbiamo visto succedersi. Togliere l'ultima traccia *seinslogisch* dell'immediatezza, un togliere che è altrettanto porre l'immediatezza come “assolutamente mediata” sarà il compito della riflessione¹⁵⁷.

La riflessione – lo ribadiamo, non coincide con una prestazione del soggetto conoscente. L'obiettivo di Hegel è proprio quello di sganciare la riflessione da una prestazione soggettiva, rinvenendo l'autofondazione dell'essenza senza il ricorso a un presupposto esterno nella negatività autoriferita. La riflessione è la struttura dell'autoriferimento negativo che attraversa le determinazioni. L'oggettività della riflessione, che è l'oggettività della mediazione, è il movimento stesso della negatività che va strutturandosi nell'Essenza¹⁵⁸.

¹⁵⁶ GW XI, p. 249; SdL II, p. 443.

¹⁵⁷ GW XI, p. 248; SdL II, p. 443.

¹⁵⁸ È possibile rinvenire due tenenze, tra loro contrarie, tanto riguardo all'alterità, quanto riguardo alla relazione-ad-altro. da un lato, l'intera dinamica riflessiva propone una vera e propria apertura all'alterità,

Le determinazioni vengono “riprese” nella struttura autoriferita della riflessione. Ecco perché l’essenza è definita da Hegel «*Sphäre der Vermittlung*»¹⁵⁹: in essa il vero tema è quello della «relazione» e della «mediazione». L’essere si rivela parvente, come parvente è la sua immediatezza. L’essenza è la mediazione della parvenza con sé e dunque l’abbandono dell’assolutezza delle singole determinatezze.

Ora, c’è bisogno di una precisazione. La Dottrina dell’essenza, come si è detto, fa parte della Logica oggettiva. Proprio nel suo presentarsi, però, essa pone la caratteristica fondamentale della soggettività, ossia la negatività autoriferita. In un certo senso, nell’essenza il passaggio al concetto è già avvenuto. Hegel infatti scrive che l’essenza «fu collocata ancora sotto la logica oggettiva, poiché, quantunque l’essenza sia già l’interno, pure il carattere di soggetto è espressamente da serbare al concetto»¹⁶⁰.

Ritornando al nostro discorso, l’esposizione *wesenslogisch* presenta immediatamente la struttura relazionale delle determinazioni e tuttavia tale struttura è ancora “affetta” da una immediatezza. L’emblema di questa “affezione” dell’immediatezza, lo vedremo meglio in seguito, è la sostanza spinoziana. Nell’assolutezza della sua autorelazione, la sostanza non ha alcuna alterità, né interna né esterna ad essa. L’essenza però, in base alle determinazioni che essa espone, mostra come proprio nell’autorelazione sia immanente il riferimento-ad-altro che non è un mero *accidens*, ma la condizione stessa dell’assolutezza di ciò che non è più sostanza, ma soggetto. L’autorelazione «riesce infatti a porre la propria assolutezza solo in quanto non è cieco autoriferimento bensì relazione consapevole a sé, autocoscienza»¹⁶¹.

Hegel presenta il movimento riflessivo attraverso un andamento tricotomico. Innanzitutto, si tratta di distinguere il movimento riflessivo dell’essenza da quello transitivo dell’essere: «Nel divenire dell’essere la determinatezza ha per base l’essere, ed è relazione ad altro. Il movimento riflessivo, invece, è l’altro come la negazione in sé che

non più intesa in modo estrinseco e immediato, ma qualcosa che conservi il suo statuto di esser-altro pur mantenendosi nella relazione all’identico. Un altro che, in termini propriamente etico-pratici, sia autonomo e non-autonomo allo stesso tempo; dall’altro lato sembra riemergere l’esclusività dell’autoriferimento proprio perché l’alterità è (solo) un momento dell’identità, assorbita nella rigidità del suo imporsi.

¹⁵⁹ GW XXI, p. 46; SdL I, p. 44.

¹⁶⁰ GW XXI, p. 46; SdL I, p. 45.

¹⁶¹ L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., p. 239. La dimensione dell’essenza non è altro che l’essere nella propria riflessione. La riflessività nella *Logica* assume la forma compiuta di negatività autoriferita e ciò costituisce l’oggettività delle determinazioni di pensiero. Infatti, pensare e fissare i contenuti come qualcosa di essente [*Daseiendes*] significa identificarli come astrazione dalla loro oggettività.

ha un essere solo come negazione che si riferisce a sé. (...) L'altro non è dunque qui l'essere colla negazione o limite, ma la negazione colla negazione»¹⁶².

Il diverso statuto della negazione – nell'essenza, negatività – introduce una nozione diversa di alterità rispetto a quella desunta dall'essere ed esposta in modo particolare attraverso il *Dasein*: l'altro è posto come matrice immanente alla determinazione, la quale ormai si è liberata di quella pretesa astratta di immediata autosussistenza che accompagnava le categorie nella sfera dell'essere.

Flettendo il movimento negativo in sé, l'essenza rinvia in modo immanente all'altro da sé, «posto e mediato [*Gesetztes und Vermitteltes*]»¹⁶³. Solo se si segue fino in fondo la logica della riflessione è possibile comprendere l'immediatezza che essa viene restituendo: l'immediatezza appare in sé stessa e coincide con l'autorelazione negativa dell'essenza. È questo senso dell'immediatezza, che non compete più alle singole determinazioni quanto piuttosto al movimento stesso dell'essenza, che viene delineandosi con la dialettica della riflessione (ponente, esterna, determinante).

«Il divenire dell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere. – L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza»¹⁶⁴. L'immediato riferimento a sé, preteso e ogni volta inficiato dall'incessante *Übergehen*, si rivela parvente e cioè sin internalizza nel movimento dell'essenza in cui l'altro è già sempre ricompreso nel riferimento-a-sé, che dunque si mostra come da sempre mediato dall'altro.

Iniziamo col chiederci: se la riflessione prende in carico, su di sé, il movimento negativo dell'essenza, può porre veramente qualcosa? Per districare questa domanda è necessario ancora una volta far riferimento alla negatività strutturata come essenza: da un lato, essa è «il negativo e la semplice eguaglianza con sé o immediatezza», dall'altro

¹⁶² GW XI, p. 249; SdL II, p. 444. Modificata.

¹⁶³ GW XX, p. 143; Enc I, p. 306. Ciò lo differenzia dall'altro come immediato essente della *Seinslogik*.

¹⁶⁴ GW XI, p. 250; SdL II, p. 444.

è sempre una «negatività tolta». Questa dualità è immanente all'essenza, la quale appunto è «una sola e medesima unità».

Come abbiamo già visto, il movimento della riflessione comporta una traslazione dell'immediatezza in un livello non più *seinslogisch*, attestandosi al quale l'immediatezza veniva a coincidere con l'esserci di qualcosa e altro. Con la riflessività dell'essenza l'immediatezza è innanzitutto l'«immediato coincidere del negativo con se stesso»¹⁶⁵. Ma proprio perché l'eguaglianza è del negativo, essa non consiste in altro che «nell'esser ciò ch'essa non è». La negazione è immediatamente autonegazione, l'immediatezza è immediatamente tolta nel movimento riflessioni che flette la negazione nella stessa negatività.

L'immediatezza è dunque *riflessivamente e relazionalmente* mediata. Essa stessa è ora un «esser posto» come «determinatezza o come riflettentesi»¹⁶⁶. La negatività della riflessione sembra trovare approdo nell'assumere un determinato, ma questo a sua volta ricade nella circolarità riflessiva che nega se stessa e ciò che essa ha posto. Qualsiasi immediatezza “posta” è destinata a soccombere al movimento autonegativo della riflessione, finché la negatività non si rivolge allo stesso movimento riflessivo del porre. Con ciò il movimento riflessivo del porre nega il suo stesso porre e dunque «presuppone», nella sua attività negativa, «il negativo come negativo»¹⁶⁷.

La riflessione, infatti, procedendo sempre oltre l'immediatezza e fagocitandola nel movimento circolare della auto-negazione, reitera il riferimento nei suoi confronti, nei confronti cioè dell'immediatezza che viene presupposta da ogni suo atto negativo: «Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e solo così è movimento di sé, – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone»¹⁶⁸.

Siamo in presenza del movimento *dialettico* fondamentale che, nell'essenza, si pone in tutta la sua valenza dissipativa: il movimento dell'essenza è l'«assoluto contraccolpo in se stesso», dacché «la presupposizione del ritorno in sé (...) è unicamente nel ritorno

¹⁶⁵ GW XI, p. 250; SdL II, p. 445.

¹⁶⁶ GW XI, p. 251; SdL II, p. 445.

¹⁶⁷ GW XI, p. 251; SdL II, p. 446.

¹⁶⁸ GW XI, p. 252; SdL II, p. 447.

stesso». Il *Gegenstoß* non è altro che la massima distensione della simultaneità e della congruenza di riflessione e immediatezza: il porre ciò che essa presuppone o, il che è lo stesso, il porre un'immediatezza che però è un presupporla.

La riflessione è innanzitutto attività che pone. In questa attività c'è un'anticipazione della libera effettualità del concetto¹⁶⁹. Ecco perché, per comprendere in che senso il concetto si attua in modo "libero", bisogna capire il movimento della riflessione a partire dal suo "porre": *setzende Reflexion*. Essa è l'immediatezza della riflessione la quale, proprio perché immediatezza parvente in se stessa, si dirama in due mediazioni: il *setzen* e il *voraussetzen*.

L'essere si riflette in sé e ciò costituisce l'essenza, la quale attraverso la riflessione della transitività, riesce ad esporre da sé l'alterità che informa la propria struttura ontologica. La riflessione, però, ponendo immediatamente il proprio oggetto, non fa che presupporlo: «la riflessione dunque trova già là un immediato, oltre il quale essa va e a partire dal quale essa è il ritorno. Ma questo ritorno è in primo luogo il presupporre ciò che è stato previamente trovato [*Vorgefundenen*]»¹⁷⁰.

Il porre l'immediatezza è dunque un presupporla. Come scrive Henrich: «"Presupporre" ha generalmente per Hegel il senso di "porre se stesso come tolto", e consiste perciò in un'attività che si riferisce a se stessa, nella quale viene posto un altro, in modo tale che quel che lo pone si rende, nel suo porre, dipendente da esso»¹⁷¹. La logica oggettiva giunge così a una circolarità infinita (la circolarità del porre-presupporre) dalla quale non emerge alcuna determinatezza. Ma cercare una determinatezza significherebbe tornare alla sfera dell'essere. Ora è la circolarità a costituire il processo della determinazione.

Da un lato, il dato immediato è posto dalla riflessione e ciò significa che c'è una differenza tra immediatezza e riflessione; dall'altro la riflessione presuppone già il dato immediato e dunque quella differenza è solo apparente. Hegel introduce in questo

¹⁶⁹ L'affermazione poc'anzi richiamata (*Infra*, p. 64) ci porta alla domanda: perché il carattere di soggetto è «espressamente da serbare al concetto»? Evidentemente la struttura dell'autoriferimento e dell'internamento non bastano a dire ciò che il soggetto è. Questo punto, come vedremo nell'ultimo capitolo, è molto importante poiché porta al cuore del problema della soggettività e dunque alla sua critica come struttura monadica e autocentrata.

¹⁷⁰ GW XI, p. 251; SdL II, p. 446.

¹⁷¹ D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., p. 85.

contesto la figura dello *absoluter Gegenstoß in sich selbst*. Il processo del determinare in cui consiste la riflessione e, conseguentemente, tutte le determinazioni della riflessione sono caratterizzate dal *Gegenstoß*: «la determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l'assoluto suo contraccolpo in se stessa, cioè che quell'esser posto, che compete all'essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che solta l'esser posto che si toglie è l'esser posto dell'essenza»¹⁷². La riflessione, in quanto assume un'immediatezza distinta da sé, la toglie. Ma poiché l'immediatezza si riferisce tanto all'oggetto della riflessione, quanto al movimento riflessivo del determinare, essa si sdoppia e diventa riflessione esterna.

L'identità di immediatezza e riflessione si gioca proprio nel circolo porre-presupporre: tanto l'immediatezza quanto la riflessione circuitano il presupporre in quanto porre e il porre in quanto presupporre. La riflessione ripristina l'immediatezza «solo come un esser posto»¹⁷³, la quale è il «suo altro»: con il ritorno dell'«altro» – l'immediatezza –, la riflessione si duplica e diventa riflessione esterna¹⁷⁴.

Il contraccolpo dell'immediatezza, che nella riflessione ponente coincide con il proprio movimento, la espelle nuovamente all'esterno dalla riflessione. La negatività riflessa nella riflessione stessa rivela il posto come un che parvente. Per riferire qualcosa a sé, per porlo in sé, la riflessione deve presupporre un esterno da cui deve passare l'autoriferimento. Porre l'immediatezza, lo ripetiamo, è sempre un presupporla. Da un lato, la riflessione incontra solo il suo porre; dall'altro, essa rinvia in ogni suo porre all'immediatezza del proprio darsi e dunque presuppone un esterno da cui costantemente si ritrae.

La negatività riflessa produce un nuovo raddoppiamento, un raddoppiamento che ora investe la riflessione stessa. Da una parte, essa è l'immediatezza riflessa in sé; dall'altra è il movimento della negatività che si riferisce a se stessa. La congruenza di immediatezza e autoriferimento della negatività sembra poter darsi soltanto con una riflessione esterna, il cui porre è già da sempre un presupporre e che altrettanto, nel riflettersi, pone se stessa

¹⁷² GW XI, p. 291; SdL II, p. 496.

¹⁷³ GW XI, p. 252; SdL II, p. 447.

¹⁷⁴ È doveroso notare che l'esposizione hegeliana conosce il proprio punto debole nel presentare il presupporre come togliimento del porre. Da un lato infatti, il presupporre l'altro indipendente deriva anch'essa da porre la presupposizione; dall'altro, la scaturigine di questo porre è la negatività della riflessione e quindi togliere il porre deriverebbe altrettanto dal porre la riflessività negativa.

come movimento negativo del porre. Nel presupporre l'altro la riflessione esterna lo pone in quanto tale, come il proprio non essere. Sembra dunque esser ripiombati nella sfera dell'essere, allorquando l'alterità era una *Schranke* ineludibile ma sempre "esterna" al movimento di determinazione del qualcosa.

L'unità della riflessione ponente viene scomposta in due lati, in cui la preminenza spetta al presupporre. La riflessione esterna non tange ciò che è immanente all'immediatezza, ma anzi gli si approssima soltanto "da fuori", come un atto soggettivo e parziale: «Quello che la riflessione estrinseca [*äußerliche Reflexion*] determina e pone nell'immediato, son pertanto delle determinazioni ad esso estrinseche»¹⁷⁵.

È qui evidente il limite della riflessione e, in generale, della sfera dell'essenza la quale predispone movimenti appartenenti già al concetto, senza però offrirne un'adeguata giustificazione. L'Essenza infatti, pur presentandoli nella loro reciprocità, non riesce a fornire un concetto che tenga insieme l'esteriorità della riflessione e l'autoriferimento come raddoppiamento – un autoriferimento che è sempre già la riflessione del riferimento-ad-altro. La duplicità immanente al movimento della negatività viene "forclusa" nel raddoppiamento della riflessione.

A questo punto Hegel imprime una svolta decisiva all'esposizione, introducendo la figura del sillogismo, a cui sarà dedicato un rispettivo l'ultimo capitolo della sezione "soggettività" nella Dottrina del concetto¹⁷⁶. «Questa riflessione esterna è il sillogismo, in cui sono i due estremi, l'immediato e la riflessione in sé. Il medio di cotesto sillogismo è la relazione di quei due, l'immediato determinato, cosicché l'una parte, l'immediatezza, appartiene solo all'un estremo, l'altra parte invece, la determinatezza o negazione, solo all'altro estremo». La riflessione esterna può sfuggire alla riduzione a semplice riflessione soggettiva solamente se si rende mediazione orizzontale tra riflessione in sé e immediatezza. La riflessione, il cui movimento è stato colto fin dall'inizio come movimento di verticale di introflessione, diventa dunque mediazione orizzontale, unendo così in un unico atto il porre e il presupporre. L'immediatezza coincide con la riflessione esterna e ciò significa impedisce di ribaltarla nuovamente nella logica del *Dasein*. Il suo essere è altrettanto attività: la riflessione esterna pone l'immediatezza come «il negativo

¹⁷⁵ GW XI, p. 253; SdL II, p. 448.

¹⁷⁶ GW XII, p. 90-126; SdL, II, pp. 753-800.

o il determinato» in quanto tale; altrettanto però «nel negare» la riflessione esterna «è il negar questo suo negare»¹⁷⁷: il porre l'immediatezza è un presupporla e ciò significa concedere nuovamente uno spazio di libertà all'alterità, la quale invero sprofondava e scomparire col darsi del movimento dell'autoriferimento riflessivo¹⁷⁸.

Il movimento che abbiamo seguito finora raggiunge, forse, l'apice della sua complessità speculativa. Che statuto ha l'alterità?

Sicuramente, essa non è più l'immediato ed estrinseco riferimento-ad-altro della Dottrina dell'essere. La sua caratteristica essenziale è quella di esser immanentemente relazionale. L'alterità totale, "assoluta" in quanto assolutamente irrelata, viene dunque superata nella individuazione della duplice natura dell'immediato – il suo esser presupposto e altrettanto posto. Il superamento dell'esteriorità dell'altro, di rimbalzo, sancisce il superamento dell'esteriorità della riflessione: «L'immediato è in questo modo quello stesso che è la riflessione non solo in sé (il che vorrebbe dir per noi ossia nella riflessione esterna), ma è posto che sia lo stesso. È determinato cioè dalla riflessione come il suo negativo o come il suo altro, ma appunto la riflessione è quella che nega questo determinare. – Con ciò è tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato»¹⁷⁹.

Superare l'esteriorità non vuol dire ritornare alla circolarità della riflessione ponente. Lì infatti qualsiasi immediatezza era posta in quanto presupposta e dunque fagocitata nella dinamica del movimento riflessivo. Qui invece questa circolarità è solo *un lato* della riflessione. Certo, l'immediato è qualcosa di posto, non più quindi un che di trascendente e irraggiungibile. Ma altrettanto la riflessività riflette il suo porsi. L'identità in sé della riflessione ponente – l'identità immediata di immediatezza e attività riflessiva – diventa identità per sé – identità mediata di immediatezza e attività riflessiva: «Il suo porre, che nega se stesso, è il fondersi di essa col suo negativo, coll'immediato, e questo fondersi è l'immediatezza essenziale stessa. Si ha dunque che la riflessione esterna non è la riflessione esterna, ma è anche riflessione immanente dell'immediatezza stessa; si ha cioè

¹⁷⁷ GW XI, p. 253; SdL II, p. 448.

¹⁷⁸ In questo groviglio concettuale comincia a risaltare la *valenza critica* della riflessione la quale, nella coappartenenza di movimento riflessivo negativo e immediatezza, critica qualsiasi presupposizione di un immediato in sé impenetrabile, ma critica altrettanto la presunzione che questo immediato sarebbe un prodotto di un atto "soggettivo".

¹⁷⁹ GW XI, p. 253; SdL II, p. 449.

che quello che è mediante la riflessione che pone, è l'essenza che è in sé e per sé. Così la riflessione è riflessione determinante»¹⁸⁰.

Abbiamo visto come con lo sdoppiamento della riflessione Hegel ci presenta un'alterità completamente relazionale. La relazione-ad-altro è da sempre mediate e ciò toglie quella estrema exteriorità che la coartava nella dottrina dell'essere. Dall'altra parte, col passaggio dall'in sé al per della riflessione, Hegel sancirebbe una nuova coazione dell'alterità, in quanto la dinamica relazionale è completamente assorbita dall'identità della riflessione. Alle spalle del movimento v'è, del resto, l'Idea: come il movimento riflessivo scopre la condizione della propria unità nel fondamento¹⁸¹, così il movimento relazionale ha la propria condizione nella totalità dell'idea. Sarebbe questo il limite insuperabile della Logica hegeliana che precluderebbe il tentativo di rinvenire in essa la concettualizzazione dell'intersoggettività. L'alterità, nella sua valenza logico-ontologica, sarebbe subordinata all'idea e dunque ci troveremmo ancora nel paradigma soggettivistico proprio della filosofia classica tedesca¹⁸².

L'esser posto [*Gesetzsein*] determinato immediatamente dalla riflessione è opposto all'essere in sé [*Ansichsein*], ma ciò significa che qualsiasi posizione può avvenire solo in relazione ad altro: l'esser posto è intrinseco alla determinazione mostrandone dunque la struttura relazionale¹⁸³. La relazionalità del *Gesetzsein* è dunque a un livello più concreto rispetto alla relazione escludente delle determinatezze dell'essere. Proprio per questo, come suggerisce Bellan, induce ad affermare che il movimento riflessivo è «un movimento all'insegna dell'alterità e della relazionalità»¹⁸⁴.

¹⁸⁰ GW XI, pp. 253-254; SdL, II, p. 449.

¹⁸¹ È questa l'interpretazione di Henrich: «La nozione di essenza libera implicazioni fra loro contrapposte e che non possono essere tenute insieme in unico e coerente svolgimento formale. D'ora in avanti il compito della logica sarà perciò quello di analizzare queste implicazioni, fissando al contempo (ma in parte ricercando soltanto adesso) un concetto dell'essenza che consenta di esprimere la pari legittimità di tali implicazioni. Un siffatto concetto, non solo come fondamento inespresso dell'unità di senso dell'essenza, ma come categoria tematica della logica, viene raggiunto soltanto con la categoria del fondamento. Questa categoria ha dunque anche una funzione di ordine superiore rispetto al semplice concetto dell'essenza: essa non si limita a svilupparlo, ma lo assume in modo nuovo a partire dall'unità delle sue implicazioni, che d'ora in poi rappresentano, ciascuna per sé, soltanto concezioni incompiute della sua interna determinatezza». D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., pp. 109-110.

¹⁸² Di qui la famosa tesi di Höle secondo la quale la logica sarebbe da completare con una parte successiva all'idea, che ne superi le coordinate soggettivistiche. Cfr. V. Höle, *Il sistema di Hegel*, cit., pp. 344 sgg. Su ciò torneremo nella conclusione del secondo capitolo.

¹⁸³ Cfr. D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., pp. 86-87.

¹⁸⁴ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 96.

La riflessione esterna «comincia dall'immediato come dal suo altro»¹⁸⁵. L'immediatezza del porre l'altro è in realtà un presupporlo come datità già compiuta ed estrinseca. L'alterità della riflessione esterna è solo apparente, in quanto tale riflessione si limita alla *Vergleichung* estrinseca. Questa caratteristica della riflessione esterna è stata messa in evidenza da Theunissen che scrive: «nel movimento della riflessione esterna (...) l'essenza tenta di liberare il suo altro in una dimensione di alterità non più semplicemente apparente»¹⁸⁶.

La riflessione determinante è l'«unità della riflessione ponente e della riflessione esterna». Essa quindi mantiene tanto l'autoposizione caratterizzante la negatività assoluta del primo momento – la riflessione ponente – quanto la stabilizzazione riflessiva dell'immediatezza, comparsa con la riflessione esterna. La riflessione esterna, come abbiamo visto, era giunta a porre l'immediatezza come presupposta per garantire la sua stessa circolarità riflessiva. Con la riflessione determinante si raggiunge un nuovo livello della “posizione”: la posizione tiene insieme in unità tanto il movimento riflessivo quanto l'immediatezza.

Per offrire una delucidazione della svolta concettuale appena intrapresa, Hegel fa un parallelismo tra il *Dasein* della sfera dell'essere e il *Gesetztsein* della sfera dell'essenza. Il parallelismo intende mettere a confronto le due modalità di riferimento-ad-altro. Il riferimento-ad-altro che struttura il *Dasein* è immediato. Di conseguenza, l'alterità coincide con la negazione semplice: «Nella sfera dell'essere, l'esser determinato o esserci

¹⁸⁵ GW XI, p. 291; SdL II, p. 496. La riflessione esterna è ancora argomento dibattuto tra gli studiosi. Si prenda, ad esempio, le diverse interpretazioni di Henrich e Iber. Secondo Henrich la riflessione esterna non ha un proprio statuto categoriale, poiché richiederebbe «un'identificazione di essenza e parvenza in cui entrambe siano mantenute come distinte» e quindi essa sarebbe già oltre «il limite all'interno del quale resta possibile trattenere e manifestare in unica struttura tutte le implicazioni del concetto d'essenza» (D. Henrich, *Scritti sulla logica hegeliana*, cit. p. 109). Di parere opposto è Iber che rintraccia lo statuto della riflessione esterna nel rapporto alterità-negatività autoriferita: «la riflessione diventa riflessione esterna nel momento in cui è per lei un altro la sua stessa struttura negativa autoriferita». Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 174, sulla stessa linea A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit. p. 97.

¹⁸⁶ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 455. La riflessione esterna è tuttavia un passaggio alquanto oscuro nella *Scienza della logica*, tanto da far affermare a Henrich che essa non ha un vero statuto categoriale proprio perché appare ingiustificata l'identificazione tra il processo della riflessione e il qualcosa che viene riflesso nel processo stesso. (D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., p. 101). Tuttavia, si condivide qui l'interpretazione di Iber per il quale la riflessione esterna ha uno statuto logico “particolare”: proprio grazie al suo porsi immediato, l'autoriferimento riflessivo si comprende come altro da sé: «la riflessione diventa riflessione esterna nel momento in cui è per lei un altro la sua stessa struttura negativa autoriferita» (Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 174). I due lati del movimento riflessivo si presentano insieme nel contraccolpo della riflessione in se stessa: essa è tanto il porre che è in realtà presupporre, quanto il riflettere che è una continua posizione.

era l'essere che aveva in lui la negazione»¹⁸⁷. Così intesa, l'alterità non può che essere relegata al riferimento negativo e escludente nei confronti dell'identità, la quale si pone in modo altrettanto negativo ed escludente nei confronti dell'alterità. L'altro irrelato riproduce quel movimento dissipativo e transitivo proprio della sfera dell'essere, che pretende una sussistenza autonoma delle determinatezze proprio perché ne attesta – in modo intellettualistico – la separazione.

*La sfera dell'essenza inaugura invece un altro movimento, un movimento circolare in cui la transitività dell'essere si approfondisce in senso verticale: ogni determinazione è mediata in se stessa dall'altro da sé. L'alterità, nell'essenza, è quella del *Gesetzsein*. Il suo riferimento-ad-altro non è una negazione semplice, ma anzi è negatività autoriferita, è riflessione che riflette in sé l'esser posto dell'altro. L'alterità converge nel processo immanente della riflessione, divenendone momento.*

La stessa alterità è assunta come processo immanente, sia rispetto a sé, sia rispetto alla costituzione dell'identità inclusiva di ogni determinatezza. «L'esser posto si fissa qual determinazione, appunto perché la riflessione è l'eguaglianza con se stessa nel suo esser negata». La sua determinazione «sussiste qui non per via dell'essere, ma per via della sua eguaglianza con sé». Poiché «il porre è ora in unità colla riflessione esterna», «l'esser posto è riferimento ad altro, ma nell'esser riflesso in sé». Nel respingersi da sé la riflessione determina l'esser posto che, come tale, «è negazione». L'esser posto però, «in quanto presupposto, è questa negazione come in sé riflessa». L'esser posto contiene il suo altro in se stesso; l'altro è determinato riflessivamente: «l'esser posto è determinazione riflessiva»¹⁸⁸.

Ciascuna determinazione della riflessione «ha ripreso in sé il suo altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo l'esser toto di questo esser posto, è infinito riferimento a sé»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ GW XI, p. 255; SdL II, p. 451.

¹⁸⁸ GW XI, p. 256; SdL II, p. 452.

¹⁸⁹ GW XI, p. 257; SdL II, p. 454.

Le determinazioni diventano “essenzialità” proprio in virtù della immanente relazione-ad-altro: il movimento riflessivo è un movimento che si estende all’altro e lo include senza per questo sopprimerlo. Nella loro «riflessa relazione [*reflektierte Beziehung*]»¹⁹⁰ le determinazioni della riflessione «appaiono come essenzialità libere [*freie Wesenheiten*]»¹⁹¹, indipendenti proprio perché relate al proprio altro¹⁹².

La struttura dell’autoriferimento è una struttura riflessiva. Nella Dottrina dell’essenza Hegel presenta i diversi livelli della riflessione: la riflessione che pone, la riflessione esterna e la riflessione determinante. Il passaggio dal *Ding* alla *Sache* e la reciprocità di quest’ultima col concetto è al contempo la configurazione, sempre più intensiva, dell’alterità. La transitività si risolve nella pura negatività dell’essenza che, «in quanto essere che si media con sé attraverso la negatività di se stesso [*Negativität seiner selbst*], è relazione a se stessa, soltanto in quanto è relazione ad altro [*Beziehung af Anderes*]; un altro però che non è immediatamente come essente [*Seiendes*], ma come posto e mediato [*Gesetztes und Vermitteltes*]»¹⁹³.

La mediazione non è il risultato di una connessione esteriore, ma l’unità raggiunta tra riflessione e immediatezza nella dimensione dell’assoluta relazionalità¹⁹⁴. La *selbstbezügliche Negativität* è ora completamente interna alla struttura dell’autoriferimento¹⁹⁵. Il riferimento-ad-altro si mostra in tutti i livelli della determinazione logico-ontologica e quindi tanto nell’identità, quanto nella differenza [*Unterschied*]; tanto nella diversità [*Verschiedenheit*] quanto nell’opposizione [*Gegensatz*] e infine nella contraddizione [*Widerspruch*].

Il riferimento-ad-altro è così l’esser-posto dell’altro, il suo riflettersi nella determinazione: «la determinazione riflessiva (...) ha ripreso in sé il suo esser altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sé il suo riferimento ad altro, ed è negazione che è eguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è

¹⁹⁰ GW XI, p. 257; SdL II, p. 453.

¹⁹¹ GW XI, p. 256; SdL II, p. 452. Come vedremo nel prossimo capitolo, *Wesenheit* e *Wesentlichkeit* devono esser rigorosamente distinte per rielaborare e giustificare la critica immanente. *Infra*, p. 138.

¹⁹² Sembrano riecheggiare le pagine della *Fenomenologia* nelle quali l’altro non è un limite estrinseco ma piuttosto viene riconosciuto come interno e costitutivo per la soggettività che può dirsi libera solo attraverso e nella relazione all’altro da sé. Cfr. GW XI, pp. 360-361; Fen II, pp. 193-194.

¹⁹³ GW XX, p. 143; Enc I, p. 306.

¹⁹⁴ Cfr. Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 225 sgg.

¹⁹⁵ Sulla dialettica come movimento del rendere esplicito si veda R.B. Brandom, *Making it explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

essenzialità. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo l'esser tolto di questo esser posto, è infinito riferimento a sé»¹⁹⁶. La riflessione è dunque il movimento oggettivo dello strutturarsi di ogni immediatezza¹⁹⁷. La struttura dell'autoriferimento non è la struttura totalitaria della continua riaffermazione dell'identità, quanto piuttosto la sua destrutturazione critica in chiave relazionale.

«La “riflessione assoluta” è un movimento privo di sostrati e non ha bisogno di alcun soggetto che vi stia alla base, come accade nella metafisica tradizionale e nella filosofia trascendentale»¹⁹⁸. Come giustamente appunta Iber, c'è qui una profonda convergenza tra la concezione hegeliana e quella fichtiana della riflessione. Tuttavia, pur muovendo a partire da una riflessione assoluta entro le strutture logiche, Fichte non è riuscito a sorpassare la teoria trascendental-soggettiva della riflessione proprio perché egli «formulava la sua teoria dell'attività assoluta solo in funzione dell'opposizione presupposto e ineliminabile di io e non io»¹⁹⁹. Solo nell'essere, infatti, la determinatezza è immediata e ciò ne costituisce la parvenza. Differente è la situazione dell'essenza, per la quale «la determinatezza non è; è soltanto posta dall'essenza stessa». In tal modo ogni determinazione è una esser posto [*Gesetzsein*] e «la negatività dell'essenza è la riflessione, e le determinazioni sono determinazioni riflesse, poste dall'essenza stessa e rimanenti in lei come tolte»²⁰⁰. Ecco perché esso, in quanto si contrappone all'essenza è in realtà l'«inessenziale [*Unwesentliches*]»²⁰¹.

L'essere è parvenza in quanto si mostra come dimensione priva di essenzialità, come mero star di fronte all'essenza stessa. La *Seinslogik*, lo abbiamo già sottolineato, è una critica di qualsiasi presupposizione sostanziale della determinatezza che risulta, in fin dei conti, insufficiente e inappropriata. Solo nell'essenza la determinazione assume la valenza riflessiva capace di mostrare la struttura non più in-differente, ma relazionale. È nella negatività dell'essenza che si riflette l'indifferenza astratta a cui è pervenuta la *Seinslogik*: «la sua [della parvenza] nullità in sé è la natura negativa dell'essenza stessa.

¹⁹⁶ GW XI, p. 257; SdL II, p. 454.

¹⁹⁷ Redding legge nella dinamica di porre e presupporre la stessa struttura circolare dello spirito. Cfr. P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996, p. 156.

¹⁹⁸ Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 137.

¹⁹⁹ *Ibidem*. Cfr. K.J. Schmidt, *Georg W.F. Hegel*, cit., p. 43.

²⁰⁰ GW XI, p. 243; SdL II, p. 435.

²⁰¹ GW XI, p. 244; SdL II, p. 438-439. È qui il limite di Leibniz, Kant e Fichte, che si attengono all'essere come semplice «determinatezza» o «immediatezza». GW XI, p. 247; SdL II, 440.

Ma l'immediatezza o indifferenza, che contiene questo non essere, è il proprio assoluto essere in sé dell'essenza. La negatività dell'essenza è la sua uguaglianza con se stessa, o la sua semplice immediatezza e indifferenza»²⁰².

È qui evidente uno slittamento metonimico che ha un preciso fondamento dialettico-ontologico. L'immediatezza che consegue la riflessione della parvenza non è più semplice immediatezza, ma "immediatezza riflessa". La parvenza, dunque, eredita dalla precedente sfera l'immediatezza, la quale viene ora riflessa²⁰³. Essa è il riferimento negativo a sé propria dell'essenza, ossia come unità di mediazione e immediatezza²⁰⁴, unilateralmente sbilanciato su quest'ultima.

Il limite che nella sfera precedente necessitava, in modo estrinseco, il qualcosa a trapassare se stesso è, nell'essenza, «la negazione con la negazione», ossia «riflessione, il movimento del divenire e del passare che rimane in se stesso, dove il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sé negativo, come parvenza»²⁰⁵.

L'autoriferimento dell'essere – lo *Übergehen* – ha dissipato qualsiasi passaggio in altro, estinguendo qualsiasi exteriorità limitante [*Schranke*]. La riflessione, nell'Essenza, non ha nessun *generale* "altro" verso cui volgersi, piuttosto l'altro è *determinato* e immanente all'autoriferimento della negatività. «Il divenire dell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla e così il movimento di ritorno a se stesso. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere».

Il movimento della riflessione consiste in un divenire «che rimane in se stesso». Ma, al contempo, il divenire dell'essenza ricorsivamente «si toglie via nel suo passare»²⁰⁶. La riflessione è così la mediazione assoluta in sé, il movimento circolare dell'autoriferimento. Essa però, in tale autoriferimento, riferisce a sé la negatività che

²⁰² GW XI, p. 247; SdL II, p. 441.

²⁰³ D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., pp. 33-46.

²⁰⁴ Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 110.

²⁰⁵ GW XI, p. 249; SdL, II, p. 444. Ciò a cui si assiste in questi movimenti riflessivi è lo strutturarsi dell'autoriferimento, il movimento proprio della sfera del concetto. Lo *Übergehen* assume valenza riflessiva come *Selbstbeziehung*. L'essenza è dunque il luogo dello strutturarsi della negatività autoriferita. Cfr. K.J. Schmidt, *Georg W.F. Hegel*, cit., p. 16.

²⁰⁶ GW XI, p. 250; SdL, II, p. 444

nella sfera dell'essere apparteneva all'altro. La riflessione è il rimanere presso se stessa e al contempo movimento di attualizzazione. La relazione a sé ha dunque superato l'inquietudine propria di ogni realtà determinata qualitativamente o quantitativamente, realizzandosi in modo non estrinseco²⁰⁷.

Il movimento circolare della riflessione si riflette nella determinatezza che è tale solo in quanto tolta. Essa è uguale a sé nel momento in cui si nega. Riflettere l'altro significa porlo. Non più relazione estrinseca ad altro, ma il suo esser riflesso [*Reflektiertsein*] attraverso il *Gesetzsein*: «la determinazione della riflessione è diversa dalla determinatezza dell'essere, cioè dalla qualità. Questa è immediato riferimento ad altro in generale; anche l'esser posto è riferimento ad altro, ma nell'esser riflesso in sé. La negazione come qualità è negazione come essente; l'essere costituisce il suo fondamento e il suo elemento. La determinazione della riflessione, al contrario, ha come fondamento l'esser riflessa in lei stessa»²⁰⁸. Riflettere il riferimento-ad-altro non significa affatto la sua cancellazione. Piuttosto il movimento transitivo è ricurvato – riflesso – nella circolarità dell'autoriferimento: l'altro è immanente alla determinazione o, il che è lo stesso, la determinazione pone l'altro in se stessa. Determinazione riflessa non ha altro significato che il suo esser posta come unità con l'altra. “Unità con l'altra” significa che ogni determinazione non passa nell'altra, piuttosto l'esser altro è intrinseco alla determinazione: «la determinazione della riflessione (...) ha ripreso in sé il suo esser altro. Essa è esser posto [*Gesetzsein*], negazione, che però ricurva in sé il suo riferimento ad altro, ed è negazione che è eguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità»²⁰⁹.

2.3. Alterità riflessiva: le Reflexionsbestimmungen

Con riflessione, lo abbiamo visto, Hegel intende una struttura relazionale. Proprio come col “divenire” nella prima triade della Dottrina dell'essere, la riflessione scorre e si

²⁰⁷ Ecco perché è improprio parlare di riflessione come atto del soggetto. Come nota Iber infatti, la riflessione è «la costituzione sistematica delle determinazioni di pensiero come determinazione di pensiero, il movimento del passare l'una nell'altra delle determinazioni di pensiero e infine la realizzazione della connessione sistematica fra di loro». Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 135. Ciò significa che nella riflessione è in gioco quel pensiero oggettivo che Hegel intende esporre in tutta la sua *Logica*.

²⁰⁸ GW XI, p. 256; SdL II, p. 452.

²⁰⁹ GW XI, p. 257; SdL II, p. 454.

realizza in «differenziati»²¹⁰ i quali, dal canto loro, essendo negativi in se stessi, si respingono in se stessi e rifluiscono – senza residui – nel movimento complessivo di mediazione. Tale movimento, giova ripetere, non è che la reiterazione del processo della negatività, la dissoluzione continua di ogni immediatezza. Nella riflessione il procedere della negatività è coalescente al movimento interno di autosuperamento dell'immediatezza, attivato da quella negatività immanente²¹¹. Il movimento riflessivo, che è negazione dell'immediatezza, giunge all'immediatezza determinata, la quale, in virtù dell'immediatezza “riflessa”, è priva di una “positiva” consistenza con sé²¹².

Il risultato del movimento riflessivo è la *critica* dell'immediatezza, o meglio la critica del suo carattere *seinslogisch*. Il primo residuo dell'essere nell'essenza viene definito da Hegel “inessenziale”: esso è ciò da cui l'essenza diviene ma che, al contempo, non influisce per la sua costituzione. La negatività dell'essenza viene dunque a ritrovarsi nel registro *seinslogisch* della negazione: essenziale è la negazione dell'inessenziale, una negazione (nuovamente) esteriore. L'essenziale è posto come puro *Schein* dell'essenza

²¹⁰ GW XI, 249; SdL II p. 444.

²¹¹ Per una disamina del concetto di “riflessione” nella *Logica* hegeliana si veda: D. Dubarle, *Sur la réflexion dans la Science de la logique*, in *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, a cura di W. R. Beyer, Heine, Meseinheim am Glan 1970, pp. 346-354, p. 351; G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction*, cit., p. 144; A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, cit., p. 69. L'innovazione hegeliana sta innanzitutto nella considerazione della riflessione come struttura logica oggettiva che ha carattere essenzialmente relazionale, nella quale le categorie sviluppano se stesse a partire dal proprio movimento. Diversi interpreti insistono sul carattere “sogettivo” della riflessione (ad esempio H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945, p. 202; M. Wetzel, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 50-66; J. Burbidge, *Transition or Reflection*, cit., p. 118). Questa interpretazione si basa sull'identificazione della *äußere Reflexion* – propria della *Scienza della logica* – con la *äußerliche Reflexion* – propria della *Fenomenologia*. Questa identificazione è però fuorviante, come mostrato da Jaeschke in *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», XIII (1978), pp. 85-117. Molto interessante è la genealogia della riflessione offerta da Louganesse, secondo il quale la riflessione ha una vera e propria evoluzione nel pensiero hegeliano: innanzitutto – nel periodo da Tubinga a Francoforte – la riflessione è considerata un ostacolo per l'accesso alla totalità; con la *Differenz* Hegel riconosce la riflessione come momento necessario per questo accesso, sebbene imperfetto dato l'insopprimibile dualismo entro cui si muove; con la *Scienza della logica* la riflessione coincide con la ragione speculativa (cfr. *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., pp. 36-38). Una delucidazione riguardo allo statuto della riflessione viene da Hegel stesso che ne afferma la corrispondenza con la riflessione fisica: l'oggetto, in prima istanza un «*Seiende*», diventa «*ein Gedoppeltes (... ein Vermitteltes, oder Gesetzes*» (GW XX, p. 147; Enc I, p. 312). Ciò non significa piena corrispondenza tra riflessione logica e riflessione fisica (come J.G. Hibben, *Hegel's Logic. An Essay in Interpretation*, Scribner's Sons, New York 1902; *La logica di Hegel. Saggio d'interpretazione*, a cura di G. Rensi, Bocca, Torino 1910, pp. 124-125). A differenza della riflessione fisica, che ha tre fattori (luce, specchio, oggetto) ed è monodirezionale, quella logica ha due fattori (negatività e determinatezza) ed è circolare. Cfr. C. Butler, *Hegel's Logic*, cit., p. 136.

²¹² GW XI, p. 250; SdL II, p. 444. Sul movimento «dal nulla al nulla» si rimanda a G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction*, cit., p. 145; F. Louganesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., p. 64; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 129; W.V. Rowe, *Essence, Ground and First Philosophy in Hegel's Science of Logic*, «The Owl of Minerva», 1 (1986), pp. 43-56, p. 47.

stessa. L'alterità, che scorre in tutte le categorie della dottrina dell'essere, si rivela proprio come parvenza: essa è l'esser altro dell'essenza. L'alterità dell'essere è tuttavia nel suo lato negativo e ciò significa che la parvenza ha solamente il carattere del non esserci, un nullo. Essa può giungere all'identità con sé, solo superando se stessa nell'altro, negandosi nell'altro. La parvenza conserva l'immediatezza dell'essere, essa è infatti autoriferimento – e assume la mediazione dell'essenza – in quanto può realizzare quell'autoriferimento solo superandosi nell'essenza. In tal senso, lo *Schein* è «immediatezza riflessa»²¹³.

Nella loro *Présentation*, Labarrière e Jarczyk definiscono “capitale” la dialettica dello *Schein*²¹⁴. La centralità della parvenza – il suo essere «il negativo posto come negativo»²¹⁵ – risiede innanzitutto nel suo esser momento di deduzione dell'essenza dall'essere²¹⁶. In questa sede vorremmo svolgere alcune considerazioni sullo statuto *ontologico* dello *Schein*²¹⁷.

Molti interpreti hanno denunciato una inconsistenza ontologica dello *Schein* proprio a causa del suo totale risolversi in altro²¹⁸. Capovolgendo questa argomentazione, Iber afferma che la parvenza non è contraddistinta semplicemente dallo svanire, ma, piuttosto, in questo svanire si rivela l'altro. In tal senso, lo *Schein* ha una consistenza ontologica, è uno «*Schein reiner Positivität*»²¹⁹. Quel che qui interessa sottolineare è che l'interpretazione “ontologica” dello *Schein*, da noi proposta, ha innanzitutto diversi sostegni testuali. Basti guardare il § 386 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel parla dello spirito finito come *Schein*²²⁰. Se venisse attribuita allo *Schein* una inconsistenza ontologica, essa spetterebbe allo spirito finito nella sua interezza. Anche dell'*Estetica* lo *Schein* è una

²¹³ GW XI p. 246; SdL II, p. 439.

²¹⁴ G.Jarczyk, P. Labarrière, *Présentation* a G.W.F. Hegel, *Science de la logique. La Doctrine de l'essence*, a cura di P.J. Labarrière, G. Jarczyk, Aubier, Paris 1976, p. XIX.

²¹⁵ GW XI, p. 246; SdL II, p. 439.

²¹⁶ Su questa centralità hanno insistito particolarmente Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., pp. 65-77. G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction*, cit., pp. 140-146.

²¹⁷ Diversi studiosi hanno analizzato a fondo lo sviluppo immanente dello *Schein*. M. Theunissen (*Sein und Schein*, cit., p. 376), secondo il quale tale sviluppo avviene in sei fasi, concludendosi con l'immediatezza della riflessione; L. Ellrich (*Schein und Depotenzierung. Zur interpretation des Anfangs der "Wesenslogik"*, «Hegel-Studien», XXV (1990), pp. 65-84, p. 72) individua cinque significati dello *Schein*.

²¹⁸ Cfr. G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction*, cit., p. 248; C. Butler, *Hegel's Logic*, cit., p. 136; J.G. Hibben, *La logica di Hegel*, p. 125; G. Marini, *La società civile tra apparenza e parvenza. Su alcuni aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" hegeliana*, in *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano, Napoli 1990, pp. 229-252, p. 233.

²¹⁹ Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 233, Sulla stessa linea M. Clark, *Logic and System*, cit., p. 152 e G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *Hegeliana*, Puf, Paris 1986, p. 245.

²²⁰ GW XX, p. 383; Enc I p. 102.

categoria “capitale” ed ha, al pari dello *Schein* della *Logica*, una consistenza ontologica. Il bello può vivere solamente nella parvenza²²¹. Il sensibile, nell’opera d’arte, viene elevato a «semplice parvenza, e l’opera d’arte sta nel mezzo tra la sensibilità immediata e il pensiero ideale»²²². L’arte, continua Hegel, «è la padronanza di raffigurare tutti i segreti della in sé immergentesi parvenza dei fenomeni esterni. L’arte consiste particolarmente nel cogliere con finezza, fissando fedelmente e con verità quel che è più fuggevole, i tratti momentanei e interamente mutevoli dell’esistenza del mondo presente nella sua vitalità particolare e pur tuttavia concordante con le leggi generali del parvente»²²³. Al pari della parvenza logica, è proprio della parvenza estetica «il carattere di mediazione: è una parvenza di secondo grado, che non si pone più come semplice negatività dell’essenza, ma come negazione dell’immediatezza ed in quanto tale, *via negationis*, rimanda all’essenza. È in virtù di essa che l’arte fa emergere, contro la fittizia veridicità ed autenticità dell’esperienza quotidiana, la verità dell’esistente»²²⁴.

Sul piano ontologico, tuttavia, comprendere che la parvenza è caratterizzata dalla negatività non è sufficiente ad identificarla con l’essenza. Per raggiungere tale identità è necessario acquisire un altro concetto di alterità, non più *seinslogisch*. La parvenza non è negativa perché semplicemente altra dall’essenza. L’alterità non è più una sequenza indefinita di determinatezze, ma il movimento riflessivo della determinazione: l’essenza si riflette nella parvenza. I momenti di questa immediatezza riflessa – la nullità e l’autoriferimento – sono infatti anche quelli dell’essenza.

Il primo grado della riflessione è la riflessione ponente: essa si media con sé nella produzione incessante di negatività. La coappartenenza di negatività e immediata determinatezza consente di stabilire la riflessione ponente come unità del movimento riflessivo insieme alla sua determinatezza immanente: la negatività immediata è la

²²¹ Ästh I, pp. 15-17; Est I, pp. 8-9.

²²² Ästh I, p. 48; Est I, p. 48.

²²³ Ästh I, p. 223; Est I, p. 670.

²²⁴ G. Pinna, *L’estetica*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 201-236, p. 215. Sebbene condividiamo l’argomentazione di Pinna, abbiamo delle riserve sul presunto “secondo grado” della parvenza. Questo perché il secondo grado appartiene alla determinatezza che si leva da quella parvenza. Decisamente appropriata è la metafora proposta da Cesarale: «Forse il miglior modo per comprendere il senso dello *Schein* sta nell’immaginarlo come alcunché di analogo a una reliquia. Quest’ultima è un oggetto che non solo proviene dal passato, ma che del passato è, in qualche modo, anche manifestazione. Così anche lo *Schein*: esso è un “resto” della dottrina dell’essere e, al contempo, qualcosa attraverso cui si manifesta il processo di mediazione che presiede a tutte le determinatezze della dottrina dell’essere». G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., p. 124.

scaturigine della determinatezza, la quale è ora un «esser posto»²²⁵. Il circuitare centrifugo della negatività, che ha negato qualsiasi immediatezza, si rivolge contro se stesso, attivando una sorta di doppia *Aufhebung* della immediatezza: essa nega l'immediatezza e, al contempo, nega questo negare. La riflessione ponente «è il togliere il negativo di se stesso, è un fondersi con sé. Toglie dunque il suo porre», ossia nega il movimento di posizione dell'esser posto. La riflessione, di conseguenza, «trova prima di sé un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno»²²⁶. La riflessione ponente si rivela riflessione presupponente.

Sembra che non sia possibile stabilizzare la negatività, esimendola dalla reiterazione infinita e autodistruttiva. Una forma di stabilità viene tuttavia raggiunta e ciò proprio grazie al “ritorno” a cui si è accennato. Ciò che ritorna è, ancora una volta, il momento *seinslogisch*, un esser posto indipendente dal movimento di mediazione. Sorge dunque una nuova separazione tra il movimento della riflessione e l'indipendenza dell'esser posto. La riflessione si raddoppia²²⁷, perdendo nuovamente l'unità del movimento che l'aveva caratterizzata fin dalla conclusione della Dottrina dell'essere.

L'esser posto, assorbendo le determinazioni che sembravano appartenere solo alla riflessione, diventa esso stesso riflessione, raggiungendo così un grado più elevato di stabilità e autoriferimento. Della riflessione esso assorbe anche l'autonomia, in base alla quale non è più costretto a passare in altro – con il superamento dello *Übergehen* si interrompe il residuo *seinslogisch* dell'esser posto. A differenza delle determinatezze della dottrina dell'essere, «transeunti, semplicemente relative», «le determinazioni riflesse hanno la forma dell'essere in sé e per sé; esse si fanno quindi valere come *essenziali*, e invece di essere trapassanti nelle loro opposte, appaiono anzi come assolute, libere e indifferenti le une rispetto alle altre. Resistono quindi ostinatamente al loro movimento; il loro *essere* è la loro identità con sé nella loro determinatezza, secondo la quale, benché per vero dire si presuppongano reciprocamente, pure in questa relazione si mantengono assolutamente separate»²²⁸. Il residuo *seinslogisch*, trasformato tramite la

²²⁵ GW XI, p. 251; SdL II, p. 447.

²²⁶ GW XI p. 252; SdL II, p. 446.

²²⁷ GW XI p. 252; SdL II, p. 448.

²²⁸ GW XI, p. 255; SdL II, pp. 450-451.

stabilizzazione dal e nel movimento riflessivo, è l'identità, «il corrispettivo dell'essere della dottrina dell'essere»²²⁹.

La distinzione tra riflessione ponente e riflessione presupponente giace nel loro “cominciamento”. La prima, infatti, parte dal nulla e giunge al nulla. La seconda, invece, presuppone un «essere immediato» sul quale esercitare la propria negatività: poiché «ha una presupposizione e comincia dall'immediato come dal suo altro, è riflessione esterna»²³⁰. La riflessione ponente risulta quindi fagocitata da se stessa, producendo e altrettanto distruggendo se stessa in modo tautologico: l'alterità, una volta posta, è altrettanto tolta. La riflessione esterna fa esperienza di una nuova alterità, un movimento di mediazione “reale” che non si esaurisce nel nulla della propria negatività, ma che piuttosto inserisce il movimento dell'essenza nella propria determinatezza qualitativa: «Il porre è ora in unità colla riflessione esterna. In tale unità questa è assoluto presupporre, cioè il respingersi della riflessione da se stessa, o il porre la determinatezza come lei stessa. L'esser posto è quindi, come tale, negazione; ma in quanto presupposto, è questa negazione come in sé riflessa. Così l'esser posto è determinazione riflessiva».

La determinazione riflessiva è dunque l'unità del movimento di mediazione negativa della riflessione con l'immediatezza dell'esser posto, presupposta dalla riflessione stessa. È utile richiamare il passo in cui Hegel confronta la qualità *seinslogisch* con la determinazione della riflessione, mostrando come la differenza tra le due sia da rintracciare diversa valenza del “riferimento ad altro”: La qualità

«è immediato riferimento ad altro in generale; anche l'esser posto è riferimento ad altro, ma nell'essere riflesso in sé. La negazione come qualità è negazione come essente; l'essere costituisce il suo fondamento e il suo elemento. La determinazione riflessiva all'incontro ha per tal fondamento l'esser riflessa in se stessa. L'esser posto si fissa qual determinazione, appunto perché la riflessione è l'eguaglianza con se stessa nel suo essere negata; il suo esser negata è quindi appunto riflessione in sé. la determinazione sussiste qui non per via dell'essere, ma per via della sua eguaglianza con sé. Siccome l'essere che sostiene la qualità è quello che è diseguale rispetto alla negazione, così la qualità è diseguale in se stessa, ed è quindi un momento transitorio dileguantesi nell'altro. Al contrario la determinazione riflessiva è l'esser posto come

²²⁹ G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., p. 101. Cfr. GW XI, p. 261; SdL II, pp. 456-457.

²³⁰ GW XI, p. 252; SdL II, p. 447.

negazione, negazione che ha per suo fondamento l'esser negato, e pertanto non è in se stessa diseguale a sé, e quindi è determinatezza essenziale, non transitoria»²³¹.

La determinatezza qualitativa (come anche la determinazione quantitativa) conserva il riferimento-ad-altro alla base del proprio costituirsi. Nella determinatezza qualitativa il riferimento-ad-altro è estrinseco e ciò significa che essa è eguale a sé soltanto in quanto ha la negazione fuori di sé. In tal modo però l'identità della determinatezza quantitativa viene a fondarsi su una negazione, che però non coincide con lei. Partendo dall'immediata eguaglianza con sé, la determinatezza qualitativa diventa dunque ineguale a se stessa. Diverso è il caso della determinazione della riflessione: essa è ineguale a sé e al contempo, avendo riflesso in sé il riferimento ad altro, coincide con la negatività del movimento riflessivo stesso, raggiungendo l'eguaglianza con sé. L'essenza ha raggiunto la co-appartenza di alterità e autoriferimento nel movimento riflessivo, superando quelle determinatezze *seinslogisch* – l'inessenziale e la parvenza – che si erano presentate al suo primo sorgere.

Con le determinazioni della riflessione²³² il riferimento-ad-altro diventa immanente e interno: esse riflettono in se stesse il loro altro. Ogni determinazione della riflessione può darsi solo nella reciproca co-esistenza delle altre²³³. Le determinazioni della riflessione sono indipendenti nel loro porsi e riflesse in sé. Altrettanto, però, esse sono determinate: hanno «la forma di essere eguali a se stesse e quindi irrelative ad altro e senza opposizione; ma, come risulterà dalla loro più particolar considerazione (...), son determinate le une contro le altre, epperò la loro forma di riflessione non le salva dal passaggio e dalla contraddizione»²³⁴.

L'immediatezza dell'autorelazione dell'essenza è l'identità. Essa quindi è la determinazione "semplice" dell'essenza, come identità negativa con sé. Con la prima determinazione della riflessione l'alterità è seriamente compromessa: «l'esser altro e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in se stessa nella pura eguaglianza con

²³¹ GW XI, p. 256; SdL II, p. 452.

²³² Le determinazioni della riflessione sono tre: identità, differenza e contraddizione. A sua volta, la differenza è tripartita in differenza assoluta [*absoluter Unterschied*], diversità [*Verschiedenheit*] e opposizione [*Gegensatz*]. È in questo punto che il movimento autoriflessivo dell'essenza mostra tutta la sua valenza critica (rispetto alla metafisica classica).

²³³ Prender in esame l'una significa implicitamente considerare l'altra.

²³⁴ GW XI, p. 260; SdL II, p. 456.

sé»²³⁵. Quel che sembra scomparso, in realtà continua a esser presente. A coprire questa presenza contribuisce quel “semplice” a cui abbiamo già fatto riferimento. L’identità è “semplice” e coincide con il principio $A = A$. Il problema – come sintetizzerà l’*Anmerkung* enciclopedica – è che questa «proposizione non dà quello che la sua forma esige»²³⁶. Essa, infatti, presuppone l’altro dell’identità, presuppone la distinzione come distinzione tra soggetto e predicato. Quel che qui viene criticato – ed è di capitale importanza – non è la forma dell’autoriferimento, ma che il contenuto di questa identità sia del tutto irriflesso ed escludente nei confronti di ciò che è altro. l’identità conferma dunque il suo carattere astratto, e l’eguaglianza con sé che essa intende procurare è falsa.

Il contenuto dell’identità non può esser separato dall’altro; la differenza deve rientrare nel movimento dell’autoriferimento identitario:

«Il distinguere è il porre il non essere come non essere dell’altro. Ma il non essere dell’altro p il togliersi dell’altro e quindi dello stesso distinguere. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in un altro, ma in se stesso. Si ha dunque la differenza riferentesi a sé, riflessa, ossia la differenza pura, assoluta».

A dirimere questo groviglio concettuale provvedono le due note, con le quali Hegel anticipa l’esposizione della differenza. Nella prima nota Hegel afferma che l’identità è un momento del «ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è l’identità come tale, qual determinazione della semplice eguaglianza con sé, contro l’assoluta differenza»²³⁷. Nella seconda nota Hegel denuncia l’incapacità strutturale dell’intelletto nel pensare veramente l’identità – l’identità speculativa – proprio perché la separa dal proprio altro, dalla differenza: il principio d’identità contiene soltanto una «verità formale, una verità astratta, incompleta»²³⁸. Nel principio di contraddizione, invece, è contenuta un’identità «più sviluppata». Il comparativo non lascia dubbi: lungi dall’affermare una preminenza del principio di contraddizione rispetto a quello di identità, Hegel intende criticare, attraverso il primo, la formulazione astratta del secondo, portando al concetto ciò che in essa giace come presupposto: «questi principii contengono più di quello che con essi s’intende, contengono cioè questo contrario, la differenza assoluta»²³⁹.

²³⁵ GW XI, p. 260; SdL II, p. 457

²³⁶ GW XX, p. 147; Enc I, p. 312.

²³⁷ GW XI, p. 262; SdL II, p. 459.

²³⁸ GW XI, p. 262; SdL II, p. 460.

²³⁹ GW XI, p. 265; SdL II, p. 463.

«Nella sfera della riflessione si presenta la differenza come riflessa, la differenza che è posta così com'è in sé»²⁴⁰. La differenza è tale come «negatività che la riflessione ha in sé»²⁴¹: il differire coincide con l'autoriferimento. Differenza e autoriferimento devono essere compresi come un unico movimento. Ciò, al contempo, comporta una trasformazione del loro rapporto: «La differenza in sé è la differenza che si riferisce a se stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma di sé da se stessa; non è lei stessa, ma il suo altro. Ma il differente della differenza è l'identità. La differenza è dunque se stessa e l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento»²⁴².

Identità e differenza sono poste attraverso il riferimento-ad-altro, «ma in questo esser posto [*Gesetzsein*] ciascuno è riferimento a sé [*Beziehung auf sich selbst*]». La verità che qui si appresta è verità in sé; essa viene immediatamente inficiata dal riemergere della riflessione esterna, che scompone i due momenti e li pone nella loro exteriorità reciproca.

La tela speculativa che cominciava a intessersi viene nuovamente squarciata dalla riflessione esterna, ricadendo al di qua di quella identità – o differenza – speculativa caratterizzata da una relazione riflessiva e inclusiva con l'alterità. Il risultato è inequivocabile: con la diversità [*Verschiedenheit*] «l'identità si rompe in lei stessa» e la riflessione non fa altro che seguire questa rottura scomponendo in due il movimento riflessivo della relazione-ad-altro.

L'identità e «il suo negativo»²⁴³ sono entrambi identici con sé. Il diverso è “indifferente” alla propria differenza, poiché estingue il riferimento-ad-altro nella conferma della propria identità. Il diverso, dunque, non introduce una nuova qualità, né estende la determinazione della differenza riflessiva. Esso è «quello che è appunto soltanto nel suo opposto, l'identità». Ciascun diverso è riflesso in se stesso, «riferentesi a sé»²⁴⁴. La differenza è dunque svanita, non emerge dalla relazione-ad-altro immanente all'identità, ma solo da un terzo ad essa esterno.

²⁴⁰ GW XI, p. 266; SdL II, p. 464.

²⁴¹ GW XI, p. 265; SdL II, p. 464.

²⁴² GW XI, p. 266; SdL II, pp. 464-465.

²⁴³ GW XI, p. 267; SdL II, p. 465.

²⁴⁴ GW XI, p. 267; SdL II, p. 466.

L'unità negativa di identità e differenza «cade fuori di loro»²⁴⁵ in quella riflessione esterna che confronta le cose e ne deduce delle qualità. Si tratta di qualità e non di determinazioni, poiché manca l'autoriferimento negativo: una cosa è eguale a sé – identità estrinseca – e differente dall'altra – differenza estrinseca.

Il semplice diverso, prodotto da questa comparazione estrinseca come un esser posto, «trapassa (...) nella riflessione negativa»²⁴⁶. Eguaglianza e ineguaglianza tornano dunque nell'unità negativa della riflessione, la quale però non è più unità, quanto piuttosto diversità come duplicazione dei lati indifferenti – il lato dell'identità e il lato della differenza. Con ciò si giunge all'opposizione.

Potremmo dire che identità, differenza e diversità sono caratterizzate da una pretesa: la pretesa di indipendenza, intesa come rapporto esclusivo con sé. I diversi, dunque, possono porsi in modo determinato soltanto *opponendosi* reciprocamente: essi devono quindi abbandonare il loro procedere irrelativo e indifferente, per unirsi – negativamente – col differire stesso.

Con l'opposizione la relazionalità immanente alla identità e alla differenza si pone in modo evidente, pur non trattandosi ancora del suo concetto. Ciò che consente il *Fortgang* nell'essenza è invece la complessione degli opposti in momenti dell'unità relazionale che ne stabilisce la coappartenenza e altrettanto la reciproca indipendenza (non indipendenza dall'altro, ma indipendenza attraverso l'altro).

In tal senso, l'opposizione è il compimento della differenza. Ogni opposto, per esser tale, ha bisogno del riferimento-ad-altro. Nella loro reciproca indipendenza, ognuno è se stesso e non l'altro. Non si tratta dunque di assorbire l'altro o disperdersi in esso, quanto piuttosto di *riconoscere* lo stesso diritto di indipendenza, pur nella (e grazie alla) dipendenza relazionale che origina gli opposti. L'indipendenza è tale solo nella relazione-ad-altro.

---o---

²⁴⁵ GW XI, p. 269; SdL II, p. 469.

²⁴⁶ GW XI, p. 270; SdL II, p. 469

È impossibile non avvertire in queste pagine sull'opposizione echi della famosa sezione A – autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza – della *Fenomenologia*²⁴⁷. In entrambi i luoghi si tratta di mostrare il reciprocarsi di indipendenza e dipendenza. «Questo operare dell'una ha il duplice significato di essere il *suo operare* non meno dell'*operare dell'altra*» in base al quale i due estremi «si riconoscono come reciprocamente riconscentisi [*Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend*]»²⁴⁸. La traiettoria teorica continua nelle pagine della *Logica*, nel quale si afferma che «ciascuno è se stesso e il suo altro (...). Ciascuno si riferisce a s stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro»²⁴⁹, solo in base a questo ognuno «è una unità con sé indipendente, che è per sé»²⁵⁰. Tanto il riconoscimento della *Fenomenologia* quanto l'autoriferimento della *Logica* sono caratterizzati dalla riflessività: la negazione che l'autocoscienza rivolge a se stessa per riconoscere l'altra è analogo al riferimento negativo a sé dell'opposto nel quale è già incluso il riferimento-ad-altro. Scrive Siep: «due autocoscienze si rapportano l'un l'altra non come cose in un rapporto causale, né come forze in azione reciproca; il rapporto reciproco tra autocoscienze è qualcosa che va oltre: per ciascun individuo l'altro è un momento della sua stessa autorelazione»²⁵¹.

Se è possibile rintracciare il tema del riconoscimento nella *Scienza della logica*, questo luogo è sicuramente l'esposizione delle determinazioni della riflessione e, in particolare, dell'opposizione. Qui infatti le categorie si “riconoscono”²⁵² attraverso l'autoriferimento

²⁴⁷ Sul rapporto analogico tra *Fenomenologia* e *Logica* hanno in particolare insistito Siep («In questa lotta [per il riconoscimento] l'intuizione della propria autonegazione nell'altro è mediata dal fatto che entrambi si negano reciprocamente e che ciascuno trasforma l'esser-negato per mezzo dell'altro nella propria autonegazione. Una più esatta determinazione di questa struttura verrà intrapresa da Hegel solo più tardi, nella logica dell'“essenza”»). L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, Alber 1979; *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, trad. it. di V. Santoro, Pensa, Lecce 2007, p. 169) e Cortella: «La logica del riconoscimento non è la logica del rapporto fra cose, in cui l'altro è solo il limite della cosa e inizia là dove la cosa finisce. Qui l'altro non sta di contro alla mia autocoscienza come un'esteriorità limitante, ma l'affermazione della sua indipendenza è condizione della mia. L'implicazione, lungi dal produrre dipendenza reciproca, è proprio il vettore grazie al quale si ottiene la reciproca indipendenza. L'alterità che inizialmente è un mero star-di-fronte come un oggetto da consumare, e che in un secondo momento si manifesta un non-oggetto, un'autonegazione, un soggetto, si rivela poi come quell'autonegazione che è condizione della mia indipendenza e della propria». L. Cortella, *Il soggetto del riconoscimento. Intersoggettività in Hegel*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, V&P Universitaria, Milano 2002, pp. 373-396, p. 382.

²⁴⁸ GW IX p. 110; Fen I, pp. 154-155.

²⁴⁹ GW XI, p. 273; SdL II, p. 474.

²⁵⁰ GW XI, p. 274; SdL II, p. 476.

²⁵¹ L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit., p. 168

²⁵² È questa la celebre interpretazione offerta da Brandom. Cfr. R. Brandom, *Making It Explicit*, cit. Avremo modo più avanti di discutere l'interpretazione di Brandom, anticipando già da ora che il

negativo. Esse si relazionano quindi reciprocamente in modo riflessivo e ciò solo conferisce loro l'indipendenza (che, in realtà, è interdipendenza).

---o---

Hegel distingue tre momenti in cui, nell'opposizione, viene strutturandosi la relazionalità. Il primo è la coappartenenza di positivo e negativo come «momenti assoluti dell'opposizione»²⁵³. L'immediatezza di questa coappartenenza si rovescia secondo il movimento che abbiamo già visto in riflessione esterna: «in questo modo entrambi i lati sono semplicemente diversi (...) ciascuno non è in lui stesso determinato così [determinato cioè nella relazione-ad-altro], ma è soltanto determinatezza in generale». Il terzo momento è ciò che ne determina l'unità concreta. Positivo e negativo sono tali non per una riflessione esterna, ma lo sono nella relazione riflessiva che intrattengono con il proprio opposto: «il riferimento all'altro in una unità, che essi stessi non sono, è ripreso in ciascuno»²⁵⁴.

Avanza l'unità relazionale concreta, in cui l'altro è preso al proprio interno come momento costitutivo e altrettanto riconosciuto nella sua irriducibile differenza: «Ciascuno è se stesso e il suo altro, dunque ciascuno ha la sua determinatezza non in un altro, ma in lui stesso. – Ciascuno si riferisce a se stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro»²⁵⁵.

Il positivo è in sé negativo e il negativo è in sé positivo. Ciò non significa, inteso in modo estrinseco, che positivo e negativo sono uguali ma con segno diverso. La riflessività coinvolge entrambe le determinazioni, ognuna di esse è positiva *in quanto* negativa e negativa *in quanto* positiva: «Ciascuno è in lui stesso positivo e negativo; il positivo e il negativo son la determinazione riflessiva in sé e per sé; solo in questa riflessione in sé dell'opposto son positivo e negativo. Il positivo ha in lui stesso la relazione all'altro, nella quale è la determinatezza del positivo; in egual maniera il negativo non è negativo quasi di fronte a un altro, ma ha parimenti in lui stesso quella determinatezza per la quale è

riconoscimento hegeliano può esser compreso solamente dopo una disamina della negatività. Sta qui, infatti, la *petitio principii* dell'interpretazione di Brandom. *Infra*, p. 250 sgg.

²⁵³ GW XI, p. 273; SdL II, p. 474.

²⁵⁴ GW XI, p. 274; SdL II, p. 475.

²⁵⁵ GW XI, p. 273; SdL II, p. 474. Modificata.

negativo. Così ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, è una unità con sé indipendente, che è per sé»²⁵⁶.

Poiché esclude «l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene», «la determinazione riflessiva, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza»²⁵⁷. La determinazione riflessiva, lo abbiamo visto, *dipende dal suo altro*. Escludere l'altro significa al contempo escludere la propria indipendenza relazionale che era stata guadagnata con l'opposizione. Proprio perché dipendente dall'altro, la determinatezza, nell'atto stesso di escluderlo, esclude e la sua stessa indipendenza (l'indipendenza relazionale appena guadagnata; l'interdipendenza)²⁵⁸.

L'unità degli opposti in cui l'indipendenza è dipendenza e la dipendenza è indipendenza sprofonda nuovamente nella riflessività del proprio movimento. Gli opposti, «indipendenti non soltanto in sé, ma mediante il lor negativo riferimento al loro altro» e altrettanto «relazione ad altro», dileguano o, peggio, «si distruggono». Spinta all'estremo della propria riflessività relazionale, l'essenza ritorna a sprofondare nel movimento di autonegazione: «La sussistenza indipendente è così una unità rientrante in sé per mezzo della sua propria negazione, in quanto rientra in sé mediante la negazione del suo esser posto. È l'unità dell'essenza, di essere identica con sé per mezzo della negazione non di un altro, ma di lei stessa»²⁵⁹. L'opposizione è «andata giù», resta soltanto «il fondamento»²⁶⁰.

Si badi però. L'identità del fondamento, che è lo stesso assoluto, non può esser ancora compresa nel suo significato speculativo. Essa infatti non è né l'identità immediata *seinslogisch*, né l'identità mediata della riflessione *wesenslogisch*. A tal proposito è utile richiamare le parole dell'*Anmerkung* al § 115 dell'*Enciclopedia*:

²⁵⁶ GW XI, p. 274; SdL II, pp. 475-476.

²⁵⁷ GW XI, p. 279; SdL II, p. 481.

²⁵⁸ Proprio come nella *Fenomenologia* al concetto di riconoscimento segue il riconoscimento unilaterale e, dunque, il fallimento del riconoscimento, nella *Logica* la relazionalità simmetrica dell'opposizione ricade ancora una volta nell'essenza, che assorbe incessantemente ogni determinazione nella totale immanenza del proprio movimento autonegativo. Come vedremo il concetto è proprio il superamento della totale immanenza nella totalità relazionale come dimensione tanto estensiva (piano orizzontale-immanente) quanto intensiva (piano verticale-trascendente).

²⁵⁹ GW XI, p. 281; SdL II, p. 484.

²⁶⁰ GW XI, p. 282; SdL II, p. 485.

«l'assoluto è ciò che è identico con se stesso. – Sebbene questa proposizione sia vera, è poi dubbio se sia intesa nella sua verità; nella sua espressione è per lo meno incompleta, restando qui indeciso se s'intenda riferirsi all'astratta identità dell'intelletto, cioè in contrasto con le altre determinazioni dell'essenza, o se invece all'identità come in sé concreta: questa è, come risulterà, in primo luogo il fondamento o ragion d'essere; e poi, in una più alta sfera di verità, il concetto»²⁶¹.

3. Il concetto come unità relazionale: alterità e individualità

3.1. Entwicklung concettuale

Il percorso fin qui svolto ci ha permesso di riconoscere due modalità di riferimento-ad-altro: nella Dottrina dell'essere, esso è pura transitività. La negazione è posizione dell'altro come limite estrinseco, come *Anderes* che eccede la determinazione dello *Etwas* e che però risulta il vero *constituens* dell'esserci; nella Dottrina dell'essenza, esso è *selbstbezügliche Negativität* e dunque posizione della relazione nella quale si danno tanto la singola determinazione quanto il proprio altro: *l'esserci dell'altro si dà come differenza, opposizione e contraddizione*. Qual è invece la modalità del riferimento-ad-altro presente nella Dottrina del concetto? È quella dello sviluppo, sviluppo dell'unità di ogni determinazione con l'altra, la quale diviene appunto "totalità": «Il concetto è la potenza assoluta appunto perché può rilasciar libera la sua differenza nella forma di una per sé stante diversità, della necessità estrinseca, dell'accidentalità, dell'arbitrio, dell'opinione»²⁶², senza che però questo "rilascio" ponga nella irrelatività l'altro. L'altro non è solamente condizione della determinazione, ma anche momento del suo sviluppo come sviluppo della "totalità relazionale"²⁶³.

²⁶¹ GW XX, p. 146; Enc I, pp. 311-312.

²⁶² GW XII, p. 39; SdL II, p. 688.

²⁶³ Queste prime considerazioni ci consentono di anticipare la tematica che verrà sviluppata nell'ultimo capitolo del presente studio. L'alterità immanente al logico, ciò che lo rende "pensiero oggettivo", consente di connettere – senza omologare – la *Logica* hegeliana alla dimensione etico-pratica e alla tematica precipua dell'intersoggettività (Una strada in questa direzione è stata tracciata dal lavoro di Alessandro Bellan e al suo ripensamento della categoria di intersoggettività a partire da Hegel e Adorno. Cfr. A. Bellan, quali *La logica e il "suo" altro*, e *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006. Si veda anche il volume in memoria di Bellan: L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, cit.). La dialettica è epistemologicamente e ontologicamente portante per il concetto di intersoggettività, dacché essa è quel metodo che consente l'accesso al piano della totalità e altrettanto è la struttura ontologica che del reale.

Sul piano «metacategoriale» – riprendendo la terminologia di Bellan²⁶⁴ – le tre dottrine espongono differenti movimenti logici nei quali l’alterità acquista una sempre maggiore ingerenza e concretezza. Nella Dottrina dell’essere il riferimento-ad-altro è nella sua immediatezza e ciò significa che le categorie trapassano l’una nell’altra: è il movimento della transitività. Nella Dottrina dell’essenza il riferimento-ad-altro è immanente alle categorie che si riflettono vicendevolmente l’una nell’altra: è il movimento della riflessività. Nella Dottrina del concetto il riferimento-ad-altro è la condizione della reciproca realizzazione delle categorie: è il movimento dello sviluppo. Le tre modalità del riferimento-ad-altro sono rinvenibili nelle parole di Hegel:

«Già nell’esserci il nulla, vuoto di pensiero, diventa il limite [Grenze], per cui è pur vero che qualcosa si rapporta ad un altro fuori di lui. Nella riflessione però esso è il negativo, che si rapporta essenzialmente a un positivo ed è perciò determinato. Un negativo non è già più quell’indeterminato non essere; è posto come quello che è solo in quanto il positivo gli sta di contro, mentre il terzo è il loro fondamento. Il negativo è trattenuto quindi dentro una sfera chiusa dove quello che l’uno non è è qualcosa di determinato. – Ma più ancora nell’assolutamente fluida continuità del concetto e delle sue determinazioni il Non è immediatamente un positivo, e la negazione non è soltanto determinatezza, ma è accolta nell’universalità e posta come identica con questa. Il non-universale [das Nichtallgemeine] e quindi subito il particolare»²⁶⁵.

Il riferimento-ad-altro nella *Begriffslogik* viene tematizzato compiutamente come determinazione della soggettività, o meglio come sua struttura essenziale-riflessiva. «L’autorealizzazione del concetto “mediante l’esser altro” indica il suo estendersi a una realtà effettivamente altra, che stabilisce la “realtà assoluta” alla quale esso si riferisce “in un semplice rapporto a sé” in quanto non più estranea». Il concetto, proprio perché «si realizza attraverso l’esser-altro [durch das Anderssein]», è una struttura dinamica, elastica, trasformativa: un «estendersi comprensivo» che nega qualsiasi assunzione della realtà come priva di riflessione e immediata²⁶⁶. Concetto è, dunque, l’unità di auto- ed etero-riferimento, la compenetrazione completa di sé e altro, di universalità e particolarità: solo in questo senso si può comprendere il concetto come individualità.

²⁶⁴ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit. p. 24.

²⁶⁵ GW XII, p. 67; SdL II, pp. 723-724.

²⁶⁶ M. Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in R.P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 324-359; *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico di verità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica in Hegel*, cit., pp. 109-136, p. 132.

L'unità della negatività con se stessa, risultante dalla processualità dell'essenza, comincia a *porre* la differenza attraverso la riflessione, raggiungendo un nuovo statuto della negazione, ossia la negazione auto-riferita [*selbstbezügliche Negativität* o *das Negative seiner Selbst*]. L'universalità del concetto, così poco determinabile sul piano semantico, è piuttosto un "luogo del differimento" capace di contenere «la più alta differenza e determinatezza»²⁶⁷: universalità compiutamente attraversata dall'alterità²⁶⁸.

3.2. *Forme del riferimento-ad-altro: soggettività e oggettività*

Nel giudizio «l'unità originaria» del concetto si divide negli estremi in una «relazione [*Beziehung*] di per sé stanti»²⁶⁹. È impossibile non scorgere l'affinità con la dinamica dell'opposizione, nella quale i poli sono reciprocamente dipendenti e ciò ne stabilisce la reale indipendenza.

«Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrar nell'esistere come un essere determinato. Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sé o della sua individualità, sono anzitutto delle totalità per sé stanti e che poi l'unità del concetto è come la lor relazione. Le determinazioni in sé riflesse sono delle totalità determinate, altrettanto essenzialmente in una sussistenza indifferente e irrelativa, quanto per la reciproca mediazione fra loro»²⁷⁰.

Da un lato c'è quindi la posizione di totalità che stanno per sé, dall'altra la relazione – la copula del giudizio – che tiene insieme quelle totalità. La critica alla forma proposizionale è altrettanto la critica alla modalità della *relazione* che, nel giudizio, vige tra soggetto e predicato. Si tratta di una vera e propria relazione di dominio nella quale – si tratti dell'inerenza del predicato al soggetto o della sussunzione del soggetto nel predicato – ogni elemento arroga a sé il valore di fondamento, relegando l'altro a semplice momento della propria "universalità": «in quanto il soggetto è il per sé stante, cotesta identità ha il rapporto che il predicato non ha per sé una sussistenza indipendente, ma ha la sua sussistenza soltanto nel soggetto; è inerente a questo. (...) Ma d'altra parte anche

²⁶⁷ GW XII, p. 248; SdL II, p. 950.

²⁶⁸ Ciò che nelle sfere precedenti agiva sullo sfondo viene ora a esporsi nella dialettica universale-particolare-individuale. Hegel si allontana e, al contempo, critica qualsiasi considerazione strumentale del concetto, secondo la quale esso non sarebbe altro che una vuota "forma" classificatoria. Il concetto, invece, è una struttura unitaria di elementi altamente differenziati, elementi che sono «totalità». GW XII, p. 32; SdL II, p. 679.

²⁶⁹ GW XII, p. 55; SdL II, p. 708.

²⁷⁰ GW XII, p. 53; SdL II, p. 706.

il predicato è una universalità per sé stante e viceversa il soggetto una sua sola determinazione. Il predicato sussume pertanto il soggetto»²⁷¹.

È questo movimento che sancisce il passaggio dal giudizio dell'esserci – giudizio positivo, negativo e infinito sono definiti «giudizii d'inerzia», in quanto mostrano l'inerenza immediata del soggetto al predicato – al giudizio della riflessione – giudizio singolare, particolare e universale, definiti «giudizii di sussunzione», nei quali il predicato è «l'essere in sé sotto cui quell'individuo vien sussunto come un accidentale»²⁷².

Ciò che manca al giudizio è «l'unità negativa» degli estremi. Tale manchevolezza, potremmo dire, è strutturale: il vettore del giudizio è infatti la copula, l'«indeterminata relazione dell'essere in generale»²⁷³. Il giudizio presenta le determinazioni contemporaneamente come uguali e diseguali e, in tal modo, dissipa la propria stessa forma: «siccome in sé e per sé il soggetto e il predicato son la totalità del concetto e il giudizio è la realtà di questo, così il suo non è che sviluppo; vi si ha già quello che vi vien fuori, e il dimostrare non è pertanto se non un mostrare, una riflessione come un porre quello, che negli estremi del giudizio si ha già; ma anche questo porre stesso si ha già; è la relazione degli estremi»²⁷⁴.

Si tratta dunque di comprendere, in una forma altra rispetto a quella del giudizio, cosa significhi questa “relazione degli estremi”. Hegel procede ancora una volta in modo immanente. Nel giudizio della necessità – terza forma del giudizio – la copula assume il ruolo di fondamento: non più dunque vettore del trapasso del soggetto nel predicato (o viceversa), ma loro riflessione nel movimento relazionale. L'indifferenza e il dominio cedono il posto alla connessione reciproca, allo *Zusammengehen*: «in questa necessità ciascuno è posto come quello che è in pari tempo l'essere di un altro»²⁷⁵.

Paradossalmente però, proprio nel momento in cui viene affermata la reciproca interdipendenza di soggetto e predicato, i *relata* sembrano ipostatizzarsi nel loro fondamento. Si tratta dunque certo di una relazionalità reciproca, ma tale relazionalità resta un prodotto di un qualcosa di fisso che sta dietro la relazione stessa e cioè la copula.

²⁷¹ GW XII, p. 58; SdL II, p. 712.

²⁷² GW XII, p. 72; SdL II, p. 730.

²⁷³ GW XII, p. 58; SdL II, p. 713.

²⁷⁴ GW XII, p. 59; SdL II, p. 713.

²⁷⁵ GW XII, p. 79; SdL II, p. 739.

L'esposizione della forma del giudizio non si conclude col giudizio della necessità. Hegel, infatti, interrompe la canonica scansione tricotomica introducendo una quarta forma del giudizio, il giudizio del concetto²⁷⁶. «Questa unità, la copula di questo giudizio, in cui gli estremi a cagione della loro identità sono *zusammengegangen*, è pertanto il concetto stesso»²⁷⁷. Nel giudizio del concetto la copula realizza gli estremi, la loro indipendenza dipendente, e al contempo li mantiene senza farli scomparire nella immanenza della mediazione. Gli estremi realizzano se stessi nella misura in cui «*zusammengehen*». Lo *Zusammengehen* riesce a mantenere le tendenze centripete e centrifughe della forma del giudizio. Non solo indipendenza e autonomia dei diversi²⁷⁸, ma anche il loro reciproco “camminare assieme”, il loro strutturarsi come unità duale.

Il movimento dell'*Urteilen* si conclude dunque con l'universalità del concetto, nella quale l'alterità si sviluppa pienamente come individuo: l'individuo è infatti più del singolo e del particolare, in quanto ha in sé l'altro da sé ed è dunque universale concreto.

L'intero movimento logico o del logico, la *selbstbezügliche Negativität*, emerge in tutta la sua estensione relazionale e riflessiva come «unità negativa della cosa con se stessa»²⁷⁹. Si tratta ora di compiere il passo successivo, quel passo che abbiamo già visto ogniqualvolta si era stabilita una “unità” tra le determinazioni, il porre: «le determinazioni di concetto son come gli estremi del giudizio, ma in pari tempo è posta la loro determinata unità»²⁸⁰. In ciò consiste il sillogismo, l'ultima forma della sezione “Soggettività”.

L'analisi precipua delle forme del sillogismo ci porterebbe lontano. Non ci dilungheremo dunque su questo punto²⁸¹, svolgendo piuttosto delle considerazioni sul

²⁷⁶ Sul carattere tricotomico e tetracotomico della dialettica ci siamo già soffermati in G. Andreozzi, *Alcune riflessioni sul concetto di Alterità nella filosofia hegeliana*, «Logos. Rivista di filosofia», XIII (2018), pp. 35-47.

²⁷⁷ GW XII, p. 83; SdL II, p. 747. Abbiamo preferito lasciare il termine tedesco, dato il significato specifico che esso assume qui: come nota Cortella, «lo “*zusammengehen*” indica proprio il formarsi di un'alleanza, una coalizione fra gruppi e partiti. Non rende perciò adeguatamente questo senso la versione di Moni, che traduce “*sind zusammengegangen*” con “si sono fusi assieme”». L. Cortella, *La libertà dell'altro. Tra Hegel e Adorno*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, cit., pp. 77-97, p. 89. Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 450-471.

²⁷⁸ «L'un con l'altro in una determinata indipendenza». GW XII, p. 85; SdL II, p. 747.

²⁷⁹ GW XII, p. 87; SdL II, p. 750. Tale unità è diversa da quella del Ding a cui si fa cenno nella Dottrina dell'essenza: «unità negativa della cosa [*Ding*]». GW XI, p. 360; SdL II, p. 382.

²⁸⁰ GW XII, p. 90; SdL II, p. 753.

²⁸¹ Si rinvia alle ottime analisi contenute in J. Van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Meiner, Hamburg 1958; *Hegel. Il medio infranto*, a cura di R. Bonito Oliva, Morano Editore, Napoli 1987, pp. 119-148.

ruolo dell'alterità nella conclusione della sezione "Soggettività" della Dottrina del concetto.

Con il giudizio apodittico il particolare emerge come mediazione di singolare e universale. Il giudizio, quindi, giunge a porre quella unità (identità) degli estremi che aveva innanzitutto presupposto. Questa nuova determinatezza «contiene in sé entrambe le determinazioni di forma degli estremi (singolare e universale) ed è la relazione determinata [*bestimmte Beziehung*] del soggetto e del predicato; è la copula del giudizio adempiuta ossia piena di contenuto, l'unità del concetto risorta dal giudizio, dov'era perduta negli estremi. – Per mezzo di questo adempimento della copula il giudizio è diventato sillogismo»²⁸². La nuova forma è innanzitutto immediata, «intellettualistica». Ciò comporta, da un lato, la reciproca estraneità dei momenti sillogistici (il singolare, il particolare, l'universale), dall'altro la presupposizione che la mediazione non sia altro che l'apporre un momento tra gli altri due.

La presunta «indipendenza degli estremi»²⁸³ è il contrassegno del sillogismo dell'esserci. Proprio come nella Dottrina dell'essere, anche qui i diversi momenti trapassano incessantemente l'uno nell'altro, «ciascuno di essi è parimenti per sé soltanto un momento unilaterale della particolarità (...) il vero risultato che sorge da ciò è che il medio non è una sola di quelle determinazioni isolatamente presa, ma la loro totalità»²⁸⁴, è la loro «identità concreta»²⁸⁵. Ancora una volta è il movimento riflessivo che conferisce una prima – seppur imperfetta – stabilizzazione. È «la mediazione che si fonda sulla mediazione», quindi non più sull'immediatezza risultata dal giudizio apodittico. La relazione-ad-altro è proprio «la mediazione riferentesi alla mediazione ossia la mediazione della riflessione»²⁸⁶.

La mediazione riflessiva pervade tutti i momenti e, in ogni determinazione, «pare [*scheint*] essenzialmente l'altra»²⁸⁷. Ciò che la scansione delle figure del sillogismo della

²⁸² Con il sillogismo la logica dialettica critica la forma espositiva della filosofia kantiana, incardinata sul giudizio. Si veda L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Cadmo, Roma 1976. Sul sillogismo in generale si veda P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, Trento 2012, pp. 101-118.

²⁸³ GW XII, p. 89; SdL II, p. 753.

²⁸⁴ GW XII, p. 108; SdL II, p. 777.

²⁸⁵ GW XII, p. 106; SdL II, p. 774.

²⁸⁶ GW XII, p. 105; SdL II, pp. 773-774.

²⁸⁷ GW XII, p. 92; SdL II, p. 755. Modificata.

riflessione certifica è l'inspessimento del medio, il suo risultare «totalità [*Totalität*] delle determinazioni», «unità posta degli estremi»²⁸⁸. Il parere stesso viene riflesso e ciò espone nuovamente il medio nella sua oggettività. In ciò consiste il sillogismo della necessità²⁸⁹.

Nel sillogismo della necessità ogni termine (universale, particolare, singolare) è legato agli altri due e, in tal modo, determina compiutamente la struttura della mediazione: ogni termine non è solamente legato al proprio altro, ma è il risultato della loro azione reciproca: «nel sillogismo della necessità esso [il medio] si è determinato ad esser l'unità tanto sviluppata e totale, quanto semplice»²⁹⁰. La conclusione del sillogismo della necessità – il sillogismo disgiuntivo – esplicita ancora una volta la singolarità come concretizzazione dell'universale, mediazione di universale e particolare.

Attraverso la concreta relazione-ad-altro che il sillogismo si incarica di sostenere, il concetto *si sviluppa* nel proprio altro, nella forma dell'oggettività e dell'effettualità. Questo risultato è raggiunto attraverso il sillogismo disgiuntivo in cui l'universale si determina come suo altro, come particolare e come singolare. L'universalità del concetto diviene «totalità delle determinazioni», una totalità che non coincide – ancora una volta – con totalizzazione, poiché «contiene dentro di sé la più alta differenza e determinatezza»²⁹¹. Col sillogismo disgiuntivo è tolto «il formalismo del sillogizzare», formalismo dovuto al fatto che a fungere da medio era il concetto come astratta determinazione dall'unità da esso esposta. Nel sillogismo disgiuntivo, «compimento del sillogismo», «quello che è mediato è appunto un momento essenziale del suo mediate, e ciascun momento è come la totalità dei mediati»²⁹².

L'esser posto del concetto – Hegel lo chiama “il razionale” – coincide con l'unità al suo altro. Il concetto «si distingue in sé»²⁹³. Vengono dunque ricompresi i movimenti delle sfere precedenti: la transitività dell'essere, che ora non coincide più con il trapasso turbinoso e repentino delle categorie e il loro conseguente dileguare l'una nell'altra; e la riflessività, secondo la quale ogni determinazione appariva nell'altra ma entrambe

²⁸⁸ GW XII, p. 110; SdL II, p. 780.

²⁸⁹ Il sillogismo della necessità salda insieme movimento riflessivo e dinamica modale. Avremo modo nel prossimo capitolo di analizzare la dinamica modale discutendo della *Wirklichkeit*. Ciò che ora vogliamo sottolineare è invece la funzione *trasformativo* che la relazione-ad-altro assume in questo sillogismo.

²⁹⁰ GW XII, p. 125; SdL II, p. 799.

²⁹¹ GW XII, p. 33; SdL II, p. 680.

²⁹² GW XII, p. 125; SdL II, p. 798.

²⁹³ GW XII, p. 91; SdL II, p. 754.

venivano assorbite nel movimento di mediazione riflessiva. L'unità del concetto, coincidente col sillogismo disgiuntivo, produce invece «una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione. (...) Questo essere è perciò una cosa che è in sé e per sé, – l'oggettività»²⁹⁴.

Come ha notato Walter Jaeschke, «la differenza che rispetto a Kant irrompe nella filosofia hegeliana può essere riassunta appunto nella formula “oggettivo, oggettività”»²⁹⁵. La differenza risiede nel significato dell'oggettività.

Del resto, l'insofferenza verso il soggettivismo trascendentale e il richiamo all'oggettività abbraccia l'intera congerie culturale a cavallo tra i due secoli, in cui Hegel va sviluppando il suo sistema enciclopedico. Ovunque nel sistema hegeliano riverberano le parole di Schlegel: «è necessario che una buona volta io faccia sentire la voce dell'oggettività [*Objektivitätslärm*]»²⁹⁶. Hegel stesso, nei *Lineamenti*, parla del «diritto dell'oggettività», confermando dunque l'esigenza immanente del pensiero speculativo di riferirsi al proprio altro, all'oggettività concreta (e storico-sociale). Ancora Jaeschke fornisce un'importante indicazione sistematica: «Il fatto (...) che il suo sistema – di cui tuttavia egli ha elaborato in forma sistematica solo la *Scienza della logica* – sia costituito in massima parte da sezioni relative alla filosofia reale dimostra l'apprezzamento di Hegel per l'oggettività»²⁹⁷. Si tratta ovviamente di comprendere che cosa significhi “oggettività”, per poi procedere con l'esposizione della seconda sezione della Logica soggettiva.

Il nucleo centrale della *Logica* hegeliana, nonché il paradosso²⁹⁸ che essa presenta innestandosi nella tradizionale scienza della logica, è costituito appunto dal «pensare oggettivo»²⁹⁹. Hegel è ben consapevole che il “diritto dell'oggettività” non è una presa di posizione arbitraria, né una proposta teorica da contrapporre al “diritto della soggettività”. A reclamare il “diritto dell'oggettività” è lo sviluppo del concetto stesso.

²⁹⁴ GW XII, p. 126; SdL II, p. 800.

²⁹⁵ W. Jaeschke, *L'«oggettività» nella logica di Hegel*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni Della Normale, Pisa 2018, pp. 97-113, p. 97.

²⁹⁶ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. XXIV: *Die Periode des Athenäums*, a cura di R. Immerwahr, Ferdinand Schöningh Verlag, München-Paderborn-Wien 1985, p. 255.

²⁹⁷ W. Jaeschke, *L'«oggettività» nella logica di Hegel*, cit., p. 98.

²⁹⁸ Cfr. L. Illetterati, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, «Il pensiero», LV (2016), 2, pp. 59-95, pp. 80 sg.

²⁹⁹ GW XX, p. 67; Enc I, pp. 162.

Nella *Recensione* al terzo volume delle opere di Jacobi, Hegel riconosce a quest'ultimo e a Kant il merito di «aver posto fine alla vecchia metafisica, non tanto per il suo contenuto quanto per il suo modo della conoscenza e, quindi, di aver fondato la necessità di una visione completamente diversa del logico»³⁰⁰. Questa “visione completamente diversa” è il compito che Jacobi³⁰¹ ha consegnato alla riflessione filosofica del suo tempo e si fonda sul “riconoscimento” del pari diritto del pensiero e dell'oggettività.

«La determinazione kantiana della forma secondo la quale doveva essere posto e risolto il compito della filosofia, offriva essa stessa immediatamente l'arma per questo compito». Jacobi esprime un significativo avanzamento rispetto alla filosofia trascendentale, in quanto ha criticato «con altrettanta giustizia tali astrazioni come dei puri enti di ragione, delle ombre e stregonerie», in cui si ricadeva fatalmente con la trattazione kantiana, pur sempre ancorata all'unità solo formale, propria dell'intelletto. Tuttavia, anche la soluzione di Jacobi risulta insufficiente agli occhi di Hegel, in quanto si ferma alla semplice critica di quelle astrazioni: «ma la nullità immanente a tali astrazioni sarebbe stata la loro dialettica oggettiva e avrebbe portato alla necessità del concreto, del cosiddetto qui sintetico a priori. La prova dell'impossibilità del concreto, che viene fornita sulla base della presupposta validità di quegli enti di ragione, si sarebbe pertanto, tramite l'indicazione della loro non-verità, rovesciata nel contrario, cioè nella prova della necessità del concreto»³⁰².

La diade idealismo-realismo³⁰³ dev'essere criticata, se non si vuol restare invischiati nelle pastoie unilaterali e aporetiche a cui ognuno di quei momenti – presi unilateralmente – non possono sottrarsi. Il “logico” è al di là dell'opposizione tra soggettività e oggettività,

³⁰⁰ GW XV, p. 25; DJ, p. 70. Si veda la distinzione tra logica e logico in GW XXI, pp. 10-11; SdL I, p. 10.

³⁰¹ A Jacobi non va riconosciuto soltanto il merito di aver innestato il pensiero di Spinoza nella filosofia tedesca nelle ultime decadi del XVIII secolo. Egli ha altrettanto sostenuto il “diritto dell'oggettività” contro il cosiddetto Idealismo, schierandosi dalla parte del realismo, di cui elabora la fondazione col saggio *David Hume e la fede o idealismo e realismo*, pubblicato qualche mese prima della seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Sebbene Jacobi propenda per il realismo, egli offre una formula altamente “speculativa” in senso hegeliano: «l'oggetto influisce sulla percezione della coscienza altrettanto quanto la coscienza sulla percezione dell'oggetto». F.H. Jacobi, *David Humer über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in *Werke. Gesamtausgabe II, Schriften zum transzendentalen Idealismus*, a cura di K. Hammacher, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1998, pp. 9-112, p. 37; *David Hume e la fede o idealismo e realismo. Un dialogo*, a cura di N. Bobbio, De Silba, Torino 1948, p. 101.

³⁰² GW XV, pp. 15-16; DJ, pp. 51-52.

³⁰³ Fino agli ultimi scritti Hegel ha sempre preso posizione contro questo dualismo. Si veda ad esempio la recensione al testo *Idealrealismus*, scritta poco prima della morte. GW XVI, pp. 275-289; RO.

o meglio è il loro sfondo concettuale in come emergono come momenti della totalità, anch'essi totalità. Lo sfondo, però, non dev'esser concepito come un aldilà indeterminato, ma come il reciprocarsi di quelle totalità nella loro reciproca trasformazione.

Il pensiero è *oggettivo* non nel senso dell'idealismo empirico, l'oggetto come rappresentazione del pensiero, né dell'idealismo trascendentale, l'oggetto come fenomeno³⁰⁴. L'oggetto ha una struttura logico-ontologica in una relazione di immanenza-alterità al pensiero. Oggetto è l'altro del pensiero. «Il mondo – scrive Jaeschke – ci è dato solo nella coscienza, e non è niente per noi al di là della coscienza. Ma questa è solo una metà della verità. L'altra metà è che ciò che ci è dato nella coscienza non è la coscienza, ma il mondo»³⁰⁵. Pensare l'oggetto significa trascendere “dall'interno” il pensiero.

Dall'analisi comparativa con gli abbozzi di logica elaborati a Norimberga, risulta che il capitolo “L'oggettività” è stato introdotto tardi come elemento mediativo tra la dottrina del concetto e quella dell'idea³⁰⁶. Anche in questi abbozzi l'oggettività è concomitante al concetto di scopo e, in particolare, alla sua realizzazione. Dacché la mediazione che realizza lo scopo avviene «attraverso un mezzo che appartiene per una parte al soggettivo (...) e per un'altra parte all'esistenza o all'oggettività»³⁰⁷, risulta evidente che Hegel non intende presentare l'oggettività come “immediatezza”, quanto piuttosto come risultato della trasformazione conseguita per mezzo dell'attività del soggetto/concetto.

Nella *Scienza della logica*, invece, il sillogismo passa direttamente all'oggettività, e ciò consente a Hegel di riprendere il termine “immediatezza”, un'«immediatezza cui il concetto si determina col togliere la sua astrazione e mediazione»³⁰⁸. Si comprende ora il limite dell'interpretazione di Theunissen a cui abbiamo accennato in sede introduttiva: l'immediatezza hegeliana non è l'assoluto porsi di qualcosa che si darebbe in modo completamente trasparente alla coscienza (o al concetto) per il tramite dell'intuizione³⁰⁹. In questa interpretazione, dai tratti spiccatamente religiosi, si perde il nesso

³⁰⁴ Hegel è ben conscio che altrettanti problemi sorgerebbero dal rovesciamento immediato dell'idealismo in realismo. Non si avrebbe «alcun guadagno [*nicht geholfen*]» per l'oggettività (GW XXIII/3, p. 843; Enc I, p. 199. Cfr. GW XXIII/3, p. 843.

³⁰⁵ W. Jaeschke, *L'«oggettività» nella logica di Hegel*, cit., p. 106.

³⁰⁶ GW X, p. 288: *Subjektive Logik 1809-1810*, Diktat, § 66.

³⁰⁷ GW X, p. 74: *Philosophische Enzyklopädie 1808-1809*, § 74.

³⁰⁸ GW XII, p. 130; *SdL II*, p. 805.

³⁰⁹ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 205-210.

negatività/alterità che caratterizza la totalità e che consente di parlare di trasformazione. L'oggettività è tanto l'immediato, che si oppone al concetto, quanto l'essere in-sé-e-per-sé, piena concretezza³¹⁰. L'alterità dell'oggetto non è un'alterità indifferente – quale risulterebbe da un'oggettività solamente intuibile –, poiché è il suo altro, momento costitutivo del processo dell'idea come unità di concetto e oggettività.

La sfida di Hegel è quella di presentare le mediazioni attraverso cui si articola il pensiero come mediazioni articolantisi nell'oggettività stessa. Nell'oggettività vedremo dunque le diverse modalità della relazione-ad-altro e il loro movimento (transitività, riflessività, sviluppo) che abbiamo visto tanto nel corso della Logica oggettiva, quanto nella prima sezione della Dottrina del concetto.

La prima determinazione della realtà oggettiva è il meccanismo. Ogni ente meccanico ha la propria determinazione fuori di sé, riproducendo quindi l'incessante passare: «Il carattere del meccanismo è costituito da questo, che qualunque relazione abbia luogo fra i collegati, questa relazione è loro estranea, tale che non tocca per nulla la natura loro e che, anche quando sia connessa coll'apparenza di un'unità, non resta se non una composizione, una misura, un aggregato etc.»³¹¹.

Al pari della transitività *seinslogisch*, quella del meccanismo non riesce veramente a penetrare la realtà, in quanto incapace di comprendere quella relazione che appare estrinseca agli enti meccanici. Come il movimento della qualità aveva condotto all'indifferenza assoluta, ora il meccanismo giunge fino al «meccanismo assoluto» nel quale il riferimento estrinseco tra gli enti meccanici, certificato dalla regola altrettanto estrinseca a cui gli enti meccanici sono conformati, viene centrato – riflesso – in una legge: «essa è come differenza in se stessa la sorgente inesauribile di un moto che si spicca di per sé. in quanto nell'idealità della sua differenza si riferisce unicamente a sé, è necessità libera»³¹².

Centralità della legge significa che essa è immanente agli oggetti. La necessità “libera” della legge deriva invece dal fatto che essa non si contrappone al suo oggetto. Si ripete

³¹⁰ Nelle *Vorlesungen* del 1817, di poco successive alla pubblicazione della Dottrina del concetto, Hegel afferma che è «un punto di vista superiore della considerazione, quello che coglie il mondo come oggettivo piuttosto che come un mondo dell'esistenza o del fenomeno». GW XXIII/1, pp. 130.

³¹¹ GW XII, p. 103; SdL II, p. 808.

³¹² GW XII, p. 146; SdL II, p. 825.

dunque la logica della riflessione, poiché la centralità della legge, una centralità “ideale” secondo la quale l’oggetto tende «verso il punto di mezzo», si riflette nel centro stesso, che risulta «spezzato» e teso «verso l’oggetto che gli è contrapposto». L’unità negativa, scrive Hegel, «è passata nell’opposizione oggettivata», e il centro viene a coincidere con le due oggettività opposte, «tese una contro l’altra»³¹³.

Caratteristico dell’oggetto chimico è invece quello di essere un rapporto – Hegel parla di «rapporto meteorologico», «rapporto sessuale». «rapporti spirituali»³¹⁴ – pienamente riflessivo. «L’oggetto chimico si distingue dall’oggetto meccanico per ciò che quest’ultimo è una totalità che è indifferente alla determinatezza, mentre invece nell’oggetto chimico la determinatezza, epperò la relazione ad altro e la maniera e guisa di questa relazione, appartengono alla natura stessa dell’oggetto»³¹⁵. Relazione-ad-altro, lo abbiamo imparato, significa autoriferimento riflessivo. Ora, poiché la riflessività spetta totalmente al rapporto, non ha senso chiedersi, rispetto al chimismo, di un «oggetto riflesso in sé»: «l’essere dell’uno», infatti, «è l’essere di un altro».

A differenza del meccanicismo, il chimismo configura una relazionalità immanente all’oggetto, che lo stimola verso l’altro da sé. Tale relazionalità immanente è anche la contraddizione dell’oggetto chimico. L’oggetto chimico è infatti, ad un tempo, «immediato esser posto» e «concetto individuale». La sua tendenza è dunque quella di rimuovere la contraddizione e quindi di togliere la propria determinatezza e di realizzare «la totalità oggettiva del concetto»³¹⁶. L’oggetto chimico è tale solo nella tensione al proprio contrario, e ciò ne stabilisce il processo.

Il tendere l’uno verso l’altro è ciò «che si chiama affinità»: lo sforzo che l’oggetto impiega per superare la propria contraddizione si riflette sulla contraddizione dell’altro. Entrambi gli oggetti si sforzano di togliere la contraddizione immanente all’altro. Questo togliere dell’una è per l’altra una «violenza esterna»³¹⁷. In tale relazione violenta gli

³¹³ GW XII, p. 146; SdL II, pp. 825-826.

³¹⁴ GW XII, pp. 148-149; SdL II, p. 827.

³¹⁵ GW XII, p. 148; SdL II, p. 826.

³¹⁶ GW XII, p. 149; SdL II, p. 827.

³¹⁷ GW XII, p. 149; SdL II, p. 828. È interessante notare che Hegel introduce il tema della comunicazione subito dopo aver parlato di violenza esterna. La comunicazione infatti non è esente dalla violenza, proprio perché intende l’unità dei parlanti come un’unità «distinta da loro», come un «elemento formale». La comunicazione non è che l’«esterior comunanza» dei parlanti GW XII, p. 150; SdL II, pp. 828-829.

elementi non sono mai realmente realizzati. Del resto, la neutralizzazione degli elementi nel composto e la successiva scomposizione che restituisce gli elementi dipendono da un presupposto esterno – «una differenza presupposta» – attraverso il quale le «differenze reale di quelli [gli oggetti] vengono ridotte all'unità sua»³¹⁸.

Ancora una volta si assiste al riemergere del negativo, della differenza all'interno di ciò che, nel chimismo, è reciprocamente neutrale e in-differente. Ciò avviene già – seppure nell'ombra della «presupposizione» – col processo chimico. Nel processo, infatti, l'oggetto chimico accoglie quell'impulso all'esteriorizzazione, volgendosi verso l'altro oggetto, secondo le rispettive affinità. Sorge quindi la contraddizione tra la singola esistenza dell'oggetto chimico con il suo concetto, ossia la sua “affinità”, la sua immanente relazione-ad-altro, non più considerata come base neutrale immediata, ma piuttosto come mediazione della “totalità interna”. Un esempio chiarificatore è offerto da Hegel stesso: «già la chimica ordinaria offre esempi di mutamenti [*Veränderungen*] chimici dove un corpo p. es. conferisce a una parte della sua massa una ossidazione più elevata, e con ciò riduce un'altra sua parte a un grado d'ossidazione più basso». Non si tratta dunque di una «combinazione neutrale», nella reciproca alterità – intesa come indifferenza – degli oggetti, ma piuttosto di porre «secondo la totalità interna di un rapporto originario quella presupposizione di cui abbisogna per una relazione reale, e con ciò si procura un medio, per mezzo del quale collega il suo concetto colla sua realtà»³¹⁹.

La totalità oggettiva costituentesi nei tre sillogismi del chimismo risulta compenetrata dalla differenza. il primo sillogismo (che ha appunto per medio la neutralità formale) toglie «l'esteriorità reciproca degli estremi differenti». Col secondo l'esteriorità tolta è quella della loro unità «come semplicemente neutrale». Il terzo sillogismo, infine, toglie l'«immediatezza esteriore, la quale diventa (...) un momento proprio della mediazione del concetto». L'esteriorità è tolta e dunque posta nella semplice unità del concetto: «questo libero concetto oggettivo è lo scopo»³²⁰.

³¹⁸ GW XII, p. 150; SdL II, p. 829.

³¹⁹ GW XII, p. 152; SdL II, p. 831.

³²⁰ GW XII, p. 153; SdL II, p. 833. «Mediante questa *negazione* dell'esteriorità e dell'immediatezza, in cui il concetto era calato come oggetto, il concetto è posto come libero e per sé rispetto a quell'esteriorità e immediatezza». GW XX, p. 208; Enc I, p. 428.

Con lo scopo assistiamo dunque a una “ritrascrizione” del riferimento-ad-altro. Non si tratta di relazioni tra oggetti (meccanici o chimici) ma della relazione tra concetto e mondo degli oggetti, rivelatosi nuovamente “inessenziale”. «Lo scopo è quindi il concetto soggettivo come essenziale sforzo e spinta a porsi esteriormente»³²¹. L’oggettività della relazione tra oggetti, trovata nel meccanismo e del chimismo, diventa un prodotto dalla stessa attività del concetto, dalla soggettività. L’oggettività dell’oggetto consiste nel suo esser-posto dal concetto. L’attività concettuale volta a organizzare meccanicamente e chimicamente il mondo oggettivo restava devoluta a un conoscere che si limita a trovarlo e lo indaga senza la soggettività del concetto.

Hegel sta qui rielaborando il giudizio riflettente kantiano³²². Esso contiene «un anello di collegamento fra lo universale della ragione e l’individuale dell’intuizione»³²³. Tuttavia, la sua forma resta inadeguata, poiché «considera gli oggetti solo secondo una unità, come se un intelletto li avesse dati ad uso della nostra facoltà conoscitiva». La relazione di scopo, invece, è «più che un giudizio; è il sillogismo del libero concetto per sé stante che si connette con se stesso mediante l’oggettività»³²⁴. La relazione di scopo, dunque, costituisce una nuova forma (una trasformazione) della determinazione dell’oggettività.

Nella *Kritik der Urteilskraft* si legge che, «secondo le sue determinazioni trascendentali», lo scopo è «l’oggetto di un concetto, in quanto questo viene considerato come la causa di quello (il fondamento reale della sua possibilità)». Kant conclude quindi che «la causalità di un concetto, in rapporto al suo oggetto, è la finalità (*forma finalis*)»³²⁵. Il *nexus effectivus* «costituisce una serie (di causa ed effetti), la quale va sempre all’ingiù», di modo che «le cose stesse che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono reciprocamente essere insieme cause di queste». Con il *nexus finalis* Kant

³²¹ GW XII, p. 160; SdL II, p. 841.

³²² Si tenga presente che poco prima Hegel aveva criticato la caratterizzazione del giudizio determinante il quale sussume il particolare sotto l’universale. Tale sussunzione e sottomissione inficia l’universale stesso, a sua volta astratto dacché «diventa concreto soltanto in un altro, nel particolare», vale a dire nell’elemento intuitivo. GW XII, p. 159; SdL p. 840.

³²³ GW XII, p. 159; SdL II, p. 839.

³²⁴ GW XII, p. 159; SdL II, p. 840.

³²⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V; *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 63; Sulla finalità in Kant cfr. K. Düsing, *Die Teleologie in Kantsweltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968; S. Marcussi, *La teleologia in Kant*, «Fondamenti», 1990, 13-14, pp. 45-85.

inverte questa sequenza. Esso infatti è «un legame causale secondo un concetto della ragione», che è appunto il concetto di scopo, con il quale si apre una «una dipendenza discendente e ascendente», invertendo dunque l'ordine seriale dalla causa all'effetto e riconoscendo all'effetto «il nome di causa di quella medesima cosa di cui essa è effetto»³²⁶

Hegel ha ben presente l'innovazione di Kant nell'aver trasposto nella ragione il concetto di scopo. Lo scopo è il fondamento³²⁷ del processo, ciò che lo attiva e ne declina lo sviluppo³²⁸. La differenza con Kant è che lo scopo non è una determinazione del giudizio, quanto piuttosto una struttura sillogistica. La «relazione teleologica (...) è il sillogismo nel quale il fine soggettivo si lega con l'oggettività ad esso esterna, attraverso un termine medio che è l'unità di entrambi»³²⁹. Le due diverse modalità della relazione tra gli estremi (lo scopo e la sua attuazione) è ciò che distingue la finalità esterna da quella interna. La prima è quella propria delle attività pratico-tecniche, la seconda costituisce la struttura specifica del vivente.

Tornando alla *Logica*, va rilevato che l'introduzione del concetto di scopo è concomitante a quella dell'«universale concreto, che ha in lui stesso il momento della particolarità ed exteriorità», quell'universale che «costituisce lo stimolo a staccar sé da se stesso [*sich von sich selbst abstoßen*]», cioè ad exteriorizzarsi³³⁰. Per lo scopo l'oggettività è innanzitutto immediata e indifferente. Si tratta dunque dello scopo soggettivo, avente «ancora un'esistenza veramente extramondana» in quanto l'alterità dell'oggettività è un'alterità indifferente, completamente sussunta sotto la propria signoria con un movimento dai tratti *seinslogisch* e *wesenslogisch*. L'acquisizione rispetto al meccanismo e al chimismo è sicuramente notevole, il concetto ora pone l'esteriorità. L'oggettività, però, «gli sta contrapposta» come «un tutto meccanico e chimico»³³¹. Il concetto dunque determina un oggetto indifferente, come un mezzo attraverso cui determinare un altro oggetto. Il medio del sillogismo, il determinare, determina solo esteriormente il concetto

³²⁶ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 240-241.

³²⁷ Si tenga presente che nella Dottrina dell'essenza Hegel parla del fondamento «teleologico» come proprietà interna al concetto. GW XI, p. 293; SdL II, p. 499.

³²⁸ Come scriverà poi nell'*Enciclopedia*, il fine «non passa in altro ma si conserva, cioè manda a effetto soltanto se stesso ed è alla fine ciò che era all'inizio». GW XX, p. 210; Enc I, 429.

³²⁹ GW XX, p. 212; Enc I, p. 432.

³³⁰ GW XII, p. 159; SdL II, p. 840.

³³¹ GW XII, p. 161; SdL II, p. 843.

e l'oggettività, sussumendo la seconda sotto il dominio del primo. A questa sussunzione segue l'indifferenza, che si ribalta sullo scopo stesso. L'esteriorità della relazione-ad-altro (la relazione concetto-oggettività) si riversa nell'esteriorità dello scopo, a sua volta mezzo per raggiungere altri scopi.

Hegel parla di «traduzione [*Übersetzung*]» del concetto per indicare questa immanente relazione-ad-altro, la quale è però totalmente negativa in quanto considera l'altro – l'oggettività – come eternamente distinta da sé: «questo tradurre in un presupposto Altro [nell'oggettività stessa, presupposta come altra dal concetto] è il fondersi del concetto con se stesso mediante se stesso»³³². Il fondersi del concetto è dunque un fondersi non originario, dacché scaturisce dal presupporre l'altro come altro. In questo modo, però, nell'autoriferimento negativo del concetto di scopo, la finalità diventa interna. Un interno che ha immanentemente il riferimento-ad-altro, all'esterno. L'«oggettivo ritorno del concetto in sé», la sua «azione reciproca con se stesso», è la sua «vera oggettivazione»³³³. Il concetto si salda quindi con l'oggettività, sempre mediata dal concetto e tuttavia non definitivamente determinata da esso, in quanto entrambi – concetto e oggettività sono animati da quella negatività immanente che impedisce la fissazione della determinazione, o meglio determina sempre di nuova la propria fissazione come unità negativa.

Il mondo oggettivo si rivela dunque costituito dal suo altro, non solamente dalle relazioni meccaniche e chimiche, ma dalle molteplici relazioni di scopo che sono i viventi. L'unità – vivente – di concetto e oggettività è appunto l'idea. Essa è «l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è idea»³³⁴. Hegel specifica che questa «verità» è la verità dell'«essere»³³⁵ e da ciò conclude che l'idea è «il concetto che si è

³³² GW XII, p. 167; SdL II, p. 849.

³³³ GW XII, p. 203; SdL II, p. 855.

³³⁴ GW XII, p. 175; SdL II, p. 858. La verità non è quella dell'*adequatio* dell'oggetto alla sua rappresentazione, ma la congruenza dell'oggetto al suo concetto. Sorprendentemente, qualche pagina dopo, Hegel spiega questa congruenza, emergente in modo immanente dalla relazione di scopo, parlando dello Stato. «Ma dove un oggetto, per es. lo Stato, non fosse affatto conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l'idea dello Stato, quando la realtà di questo, che son gl'individui di sé consci, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole. Poiché però il concetto dello Stato costituisce così essenzialmente la natura degl'individui, esso è in loro come un istinto di tal potenza che · quelli, quando non fosse che nella forma di finalità esterna, son costretti a tradurlo in realtà oppure a contentarsene così, o se no dovrebbero perire. Il pessimo fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl'individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere». GW XII, pp. 175-176; SdL II, p. 860.

³³⁵ Si ricordi infatti che già nella «partizione» della Logica soggettiva Hegel aveva parlato dell'«essere ristabilito» attraverso il movimento dell'essenza. GW XII, p. 29; SdL II, p. 673.

nuovamente liberato dall'immediatezza, nella quale è immerso nell'oggetto, fino a tornare alla sua soggettività». Sicché il concetto «si distingue dalla sua oggettività e ne è l'essere in sé e per sé, ma essenzialmente di per se stesso le si riferisce»³³⁶.

L'unità di concetto e realtà è «altrettanto essenzialmente la lor differenza»³³⁷. Non si tratta dunque di un'unità che esclude il riferimento-ad-altro, ma piuttosto di un'unità che si costituisce in esso. Il movimento dello scopo che, riattivando quella circolarità – negativa – dell'autoriferimento dell'essenza, raggiunge «ora questo, che il momento dell'esteriorità non soltanto è posto nel concetto, che questo non è soltanto un dover essere e un tendere, ma come totalità concreta è identico coll'oggettività immediata».

Il concetto si trova nell'oggettività e, altrettanto, distinto da essa, «come identità essente per sé, dalla sua oggettività essente in sé» e costituisce l'«autodeterminantesi identità della totalità stessa»³³⁸, la quale è “concreta unità”. L'idea, quindi, è immediatamente e totalmente differenziata al suo interno. I vettori di tale differenziazione, lo abbiamo visto, sono concetto e oggettività, nei quali si articola la “concreta unità” dell'idea. L'unità è concreta in quanto vive della «relazione [*Beziehung*] della soggettività per sé del semplice concetto, e dell'oggettività sua che se ne è distinta»³³⁹.

Con lo scopo l'autodeterminazione e l'autonomia, coartate tanto dal determinismo meccanicistico quanto dal chimismo, giungono a realizzarsi all'interno di un processo. Sarebbe qui, secondo Hegel, il limite di Kant rispetto all'antinomia di meccanicismo e teleologia. Fermarsi a questa antinomia significa infatti convalidare e/o proseguire la “vecchia metafisica”: l'antinomia è e altro non può essere che indecidibile, dato che «non possiamo avere a priori alcun principio determinante della possibilità delle cose secondo leggi della natura puramente empiriche»³⁴⁰.

Hegel riprende la distinzione di Kant tra finalità esterna e finalità interna, accordando alla prima la sfera tecnica dell'agire umano (recuperando altrettanto la categoria aristotelica di *ποίησις*):

³³⁶ GW XII, p. 176; SdL II, p. 861.

³³⁷ GW XII, p. 175; SdL II, p. 860.

³³⁸ GW XII, p. 172; SdL II, p. 856.

³³⁹ GW XII, p. 177; SdL II, p. 862.

³⁴⁰ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 257.

«Si può dir quindi dell'attività teleologica che in essa la fine è il cominciamento, la conseguenza è la ragion d'essere, l'effetto è la causa, ch'essa è un divenire del divenuto, che in lei giunge all'esistenza soltanto quello che già esiste etc., vale a dire, che tutte in generale quelle determinazioni di rapporto, che appartengono alla sfera della riflessione o dell'immediato essere, hanno perduto le lor differenze, e che quello che vien enunciato quale un altro, come la fine, la conseguenza, l'effetto etc., nella relazione dello scopo non ha più la determinazione di un altro, ma è anzi posto come identico col semplice concetto»³⁴¹.

Nella libera posizione dello scopo, libera posizione compiuta dall'idea, la relazione-ad-altro *pare* del tutto scomparsa. Si ripropone dunque il movimento essenziale dell'unità del fondamento: non c'è veramente altro, poiché esso è sempre immesso nel circuito di autoriferimento. Ora però il movimento conduce a una conclusione opposta. Se infatti, nella logica della riflessione – in particolare nell'opposizione e nell'auto-differimento dell'essenza stessa – la relazionalità apriva all'altro nella sua autonomia e indipendenza, sebbene e anzi proprio in quanto mediata, ora l'unità concetto-oggettività sembra coincidere con la totale identificazione del concetto con se stesso, la rimozione di qualsiasi alterità: «L'ulterior uscir del concetto fuori di sé, uscire che cioè appariva quale immediata comunicazione e sussunzione sotto di lui dell'oggetto presupposto, è in pari tempo un toglier quell'interna determinatezza dell'esteriorità, inclusa nel concetto, cioè posta come tolta, e in pari tempo un toglier la presupposizione di un oggetto»³⁴².

«Questa identità è da un lato il semplice concetto e la parimenti immediata oggettività, ma dall'altro lato è altrettanto essenzialmente mediazione, e solo per essa, in quanto mediazione che toglie se stessa, è quella semplice immediatezza. Il concetto è così essenzialmente un esser distinto, (...) è ora l'Idea»³⁴³. Cerchiamo di districare questo movimento, la cui esposizione – sottolinea Hegel – «è qui doppiamente difficile e intricata»³⁴⁴. La difficoltà deriva dal fatto che l'esposizione deve registrare un nuovo contraccollo. La differenza da sé del concetto è l'immediata identità con sé. Questo significa che ciò che il concetto respinge da sé per raggiungere l'identità con sé, ossia l'esteriorità indifferente del suo oggetto, coincide con la stessa identità del concetto.

3.3. *Idea e alterità*

³⁴¹ GW XII, p. 167; SdL II, p. 850.

³⁴² GW XII, p. 170; SdL II, p. 854.

³⁴³ GW XII, p. 172; SdL II, p. 856.

³⁴⁴ GW XII, p. 171; SdL II, p. 854.

Abbiamo poc' anzi mostrato come la dimensione e la valenza oggettiva sono dunque il vero e proprio discrimine tra la logica speculativa e la logica formale, sia essa declinata come metafisica classica o come metafisica critica³⁴⁵. A questa tematica, la cui importanza e difficoltà è tuttora oggetto di dibattito nella *Hegelforschung*³⁴⁶, si può accedere volgendo un rapido sguardo al rapporto tra concetto e vita³⁴⁷ istituito da Hegel durante la sua elaborazione della logica speculativa.

La vita entra a pieno titolo nell'architettura della logica a partire dal 1808-1809. Nei corsi per la *Oberklasse* di quegli anni Hegel tripartisce la logica in logica ontologica, logica soggettiva e dottrina delle idee³⁴⁸, in cui l'ultima parte contiene tanto il conoscere quanto la vita. Sebbene in questi corsi l'oggetto non sia solamente la vita dell'individuo, come accadrà nella *Logica*, quello che ci interessa sottolineare è la delineazione di una relazione immanente tra concetto e vita organica³⁴⁹. Ciò consente di intravedere i primi abbozzi di quella "ontologia vivente" che – scrive Achella – «tiene insieme la base materiale e la struttura di comprensione ideale, non più concepite come slegate l'una all'altra, ma come coappartenentesi»³⁵⁰. Dimensione logica e dimensione del vivente si intersecano nell'elaborazione di un concetto di oggettività che non sia più separata dall'idea, né suo scopo esterno: l'oggettività coincide con la totalità stessa dell'idea. Lo scopo realizzato conduce quindi alla nuova unità "rappresentata" dall'idea³⁵¹. L'idea,

³⁴⁵ Si tenga presente che già negli abbozzi di Jena Hegel certifica la dissoluzione kantiana della metafisica in logica. Nella Fenomenologia poi, in particolare nella sezione sulla ragione osservativa, Hegel si distanzia dalla metafisica critica e dalle sue ricadute solipsistiche.

³⁴⁶ Tra gli altri si veda P. Giuspoli, *Verso la "Scienza della logica". Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000, p. 35; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, Il Poligrafo, Padova 2005, p. 45; A.F. Koch, *Metaphysik und spekulative Logik*, in M. Lutz-Bachmann, Th.M. Schmidt (a cura di), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Freiburg-München 2007, pp. 40-56; F. Deluermoz, *La logique de Hegel et la métaphysique traditionnelle*, «Philosoph'ile», 2000, pp. 1-14

³⁴⁷ Annette Sell in *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber, Freiburg-München 2013, ha ricostruito il concetto di vita nella *Logica*, sulla base del rifiuto della naturalizzazione della logica e con l'obiettivo di sottolineare il ruolo epistemologico che esso svolge nello sviluppo della dialettica.

³⁴⁸ Cfr. GW X, pp. 61-84.

³⁴⁹ Anche nel manoscritto sulle lezioni di logica stilato da Karl Hegel si ripresenta questa considerazione della vita in generale. Di estremo interesse è tuttavia vedere come la maturazione del pensiero e del sistema hegeliano coincida con l'approfondimento del tema della vita. Come scrive infatti Sell: «c'è un parallelismo strutturale tra il passaggio dalla natura allo spirito e il passaggio dall'"idea immediata" alla vita nella conoscenza. Il singolo va a fondo e sorge l'universale». A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, cit., p. 174. Sell offre nel testo una ricostruzione del concetto di vita e del suo valore epistemologico, mostrando altresì le fallacie di quelle interpretazioni che vorrebbero ricavare dalla presenza della vita una naturalizzazione della logica.

³⁵⁰ S. Achella, *Pensare la vita*, il Mulino, Bologna 2020, p. 240.

³⁵¹ "Rappresentata" sta qui per costitutivo, non oggetto di rappresentazione.

«come universale»³⁵², non è altro che questo rapporto autodifferenziantesi nell'individualità soggettiva e nell'oggettività, il cui primo momento è appunto la vita³⁵³.

La tematica della vita si situa in quel palinsesto concettuale che siamo venuti scorgendo a partire dal passaggio alla teleologia. Il processo autodeterminativo dell'idea, in quanto unità di concetto e oggettività, ha trovato una configurazione concreta nella finalità interna. La vita si innesta in questo processo e mostra come immanente l'azione del concetto all'interno del mondo oggettivo³⁵⁴.

Nel "pensare la vita" Hegel intende collocarsi in continuità tanto con Aristotele, quanto con Kant. Come diranno le *Lezioni sulla filosofia della storia*, Aristotele ha colto il «concetto» di vita³⁵⁵, ovvero la finalità interna. Il vivente è «alcunché di identico a sé, che si stacca da se stesso, e nel suo estrinsecarsi rimane identico col suo concetto, – in una parola, l'idea che realizza se stessa. (...) Soltanto nella filosofia di Kant quel concetto, almeno per quanto concerne il mondo organico, è risorto tra noi, e quindi la vita è stata considerata scopo in sé»³⁵⁶.

Il luogo kantiano di riferimento, tanto nelle *Lezioni* quanto nella *Scienza della logica*, è l'analitica del giudizio teleologico, nel quale il filosofo di Königsberg intende stabilire le condizioni che consentano di giudicare i prodotti naturali come "fini della natura". Kant definisce questi prodotti come «organismi», «*organisierte Wesen*». Ancora una volta è in gioco l'inversione tra causa ed effetto, su cui già abbiamo indugiato: «una cosa esiste

³⁵² GW XII, p. 177; SdL II, p. 862.

³⁵³ Si rammenti che già nel frammento francofortese la vita era una «cerchia» processuale in cui orbita l'unità indivisa degli amanti (GW II, p. 304; Sg, p. 604). Nella *Fenomenologia*, altrettanto, l'essenza dei singoli viventi, l'«essenza della figura individuale», si realizzava come «vita universale», il cui scindersi nella «sostanza semplice» era appunto un «circolo» (GW IX, p. 107; Fenomenologia I, pp. 148-149). Oltre ai classici (H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 187 sgg. K. Düsing, *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in R.P. Horstmann, M.J. Petry (a cura di) *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 276-289), si rinvia al pregevole studio di Stefania Achella per un inquadramento genealogico della tematica della vita nel pensiero hegeliano e sulla sua rilevanza per l'elaborazione di una "ontologia vivente". Cfr. S. Achella, *Pensare la vita*, cit., in part. pp. 236-250.

³⁵⁴ La vita conferisce un apporto speculativo notevole nella comprensione della forma della finalità interna, tanto che, come è stato notato, «non è possibile asportare dalla *Logica* hegeliana questa parte senza stravolgere l'impianto dell'opera e dunque comprometterne seriamente la leggibilità». V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del Finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990, pp. 119-120

³⁵⁵ «Per natura [*φύσει*] tutte le cose che, mosse continuamente da un qualche principio interno a se stesse, giungono a un qualche fine [*τέλος*]». Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1999, II, 8, 199 b, p. 180. Modificata.

³⁵⁶ W XIX, pp. 176-177; SdF II, pp. 321-322.

come fine della natura quanto è la causa e l'effetto di se stessa»³⁵⁷. Secondo Kant il fine naturale dell'organismo può esser determinato allorché le «parti (secondo il loro esserci e la loro forma) siano possibili solo mediante il rapporto all'intero»; «le sue parti si leghino a formare l'unità di un intero, in modo da esser reciprocamente causa ed effetto della loro forma»; le parti «si producono [*hervorbringen*] tutte quante reciprocamente, secondo la loro forma e il loro legame»³⁵⁸.

Non è difficile scorgere una continuità nelle parole di Hegel, secondo cui «l'idea è primieramente la vita, il concetto che, distinto dalla sua oggettività, semplice in sé, penetra la sua oggettività e come scopo a se stesso ha in lei il suo mezzo e la pone come suo mezzo»³⁵⁹. La «presupposizione» della vita nell'idea significa il dividersi del concetto «da una parte come soggetto, dall'altra come oggettivo»³⁶⁰. Si tratta dunque della realizzazione del concetto, il cui primo approdo è sancito dalla teleologia e dal concetto di scopo. Con la vita il concetto viene a costituirsi come fondamento immanentemente teleologico. Il «pensiero oggettivo» della vita non può assestarsi nel riquadro di una critica dell'attività giudicativa, quanto piuttosto deve mostrare come l'unità di concetto e oggettività vada strutturandosi nella sua forma immediata e tuttavia concreta, costituita appunto dalla vita.

L'idea logica di vita non è quindi una categoria astratta, apposta al reale; ne è piuttosto la forma³⁶¹. Una forma immediata in cui altrettanto immediata è il reciprocarsi di forma e contenuto³⁶². L'immediatezza della vita è ù l'immediatezza del suo «vettore», l'individuo. La vita è «essenzialmente individuo che si riferisce all'oggettività come a un altro, come a una natura priva di vita»³⁶³. L'individuo vivente è una «totalità soggettiva»³⁶⁴ nella quale, come si legge nell'*Enciclopedia*, «il concetto è realizzato come anima in un corpo»³⁶⁵.

³⁵⁷ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 238.

³⁵⁸ Ivi, p. 242

³⁵⁹ GW XII, p. 177; SdL II, p. 862.

³⁶⁰ GW XII, p. 180; SdL II, p. 865.

³⁶¹ Cfr. K. Ng, *Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis*, in Th. Khurana (a cura di), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, August Verlag, Berlin 2013, pp. 33-68.

³⁶² L'idea della vita si individua così come un sillogismo individuo-particolare-universale, ossia individuo vivente, processo vitale e genere.

³⁶³ GW XII, p. 181; SdL II, p. 867.

³⁶⁴ GW XII, p. 182; SdL II, p. 867.

³⁶⁵ GW XX, p. 219; Enc I, p. 442.

L'idea «è essenzialmente *processo*», «è il corso, per cui il concetto, come l'universalità che è singolarità, si determina a oggettività e a opposizione contro di essa, e quest'esteriorità, che ha come sua sostanza il concetto, mediante la sua dialettica immanente si riconduce nella *soggettività*»³⁶⁶. Questa rapida quanto densa rassegna ci consegna la triangolazione processo-autodeterminazione-unità, propria dell'idea. L'esposizione, concreta, del primo momento – il processo – avviene con la vita e con la sua tripartizione (individuo vivente, processo vitale, genere) attraverso cui il concetto si realizza nella vita, per poi porre se stesso come semplice universalità.

Il momento iniziale della vita è un «originario giudizio», nel quale «l'unità negativa del concetto (...) fa la presupposizione di un'oggettività immediata», a lei contrapposta e indifferente³⁶⁷. Il sorgere dell'individuo vivente è quindi innanzitutto uno *Urteilen* che separa l'unità di soggettivo e oggettivo. Il processo vitale ricostruisce questa unità, togliendo la «presupposizione» dell'esteriorità oggettiva, dacché è il vivente stesso che la pone, scorgendo in se stesso quella «unità negativa» che prima “presupponeva” appartenere all'oggettività. Nel processo il vivente «fa di sé l'universale», solamente nella misura in cui esso realizza «l'unità di se stesso e del suo altro»³⁶⁸. L'esposizione del vivente è al contempo la *critica* della solipsistica individualità naturale. L'individuo non è *naturalmente* individuato. Esso è costantemente rigettato, sospinto in una universalità (quella del genere) che lo sovrasta e lo sopprime. Si tratta quindi di comprendere l'«unità di se stesso e del suo altro» come processo di individuazione, un processo trasformativo di cui l'individuo è il risultato ricorsivo dei processi concomitanti di socializzazione.

La vita è una prima “estensione” dell'idea – sebbene in forma irriflessa. La singolarità della vita si estende a universalità del singolo³⁶⁹. L'universale è qui il genere, vitalità immediata e inconsapevole per l'individuo vivente. La riproduzione del genere – nel suo *Übergehen* – non fa che riprodurre quel “progresso infinito” in base al quale la vita non esce dalla «finità della sua immediatezza» e perciò muore: «l'identità negativa, in cui il genere ritorna in sé. come da un lato è un generar l'individualità, così dall'altro è un

³⁶⁶ GW, XX, p. 218; Enc I, p. 441.

³⁶⁷ GW XII, p. 181; SdL II, p. 867.

³⁶⁸ GW XII, p. 182; SdL II, p. 867.

³⁶⁹ Hegel qui sta riprendendo e corroborando quell'argomento già collaudato nella *Fenomenologia*, allorché l'esperienza dell'altra autocoscienza giungeva alla figura intersoggettiva del *Geist*. *Infra*, p. 273 sgg.

toglierla, ed è perciò il genere che si fonde con se stesso, l'universalità dell'idea che diviene per sé»³⁷⁰.

L'individuo trascende la propria singolarità solamente generando un altro individuo. Si ripete qui il movimento *seinslogisch* dello *Übergehen*, per il quale la stabilità della determinatezza era scandita dal suo tramontare in un'altra determinatezza. Negatività e riflessività avevano permesso il raggiungimento di una più robusta stabilità, che ora si espande nel movimento tripartito del concetto. L'universalità dell'idea dell'individuo «è essenzialmente la particolarizzazione di se stessa». La particolarizzazione comporta un «raddoppiamento» dell'individuo e il processo del genere coincide con «il processo a sé riferentesi dell'individuo, dove l'esteriorità è il suo momento immanente». Questo rapporto tra l'universalità a cui tende l'individuo («è perciò daccapo impulso o istinto») e la particolarità tolta e continuamente riproposta dal processo di genere Hegel lo chiama «contraddizione»³⁷¹. Il raddoppiamento dell'individuo si riflette nell'unità negativa del genere: «l'idea, che come vita è ancora nella forma dell'immediatezza, ricade perciò nella realtà, e questa sua riflessione non è che la ripetizione e il progresso infinito in cui essa non esce dalla finità della sua immediatezza»³⁷².

Assistiamo a un altro parallelismo con la *Fenomenologia*. Se infatti con l'individuo vivente incontriamo categorie fenomenologiche impiegate per la descrizione della coscienza (sensibilità, sentimento di sé, irritabilità), nel processo possono scorgersi quelle proprie dell'autocoscienza (il bisogno, lo sdoppiamento del concetto, il dolore). Il processo è il momento della lacerazione, nel quale – riprendendo nuovamente le parole di Achella – «anche l'idea prova *dolore*»³⁷³. Il dolore è il segno della vita e altrettanto della contraddizione oggettiva che anima la vita stessa. La contraddizione, «nel dolore del vivente, è (...) un'esistenza reale»³⁷⁴ e ciò ne costituisce anche il «privilegio»³⁷⁵, dacché è questo sentire la contraddizione che consente al vivente di porla e affrontarla³⁷⁶.

³⁷⁰ GW XII, p. 191; SdL II, p. 878.

³⁷¹ GW XII, p. 190; SdL II, p. 877.

³⁷² GW XII, p. 191; SdL II, p. 878.

³⁷³ S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 245.

³⁷⁴ GW XII, p. 188; SdL II, p. 874.

³⁷⁵ GW XII, p. 187; SdL II, p. 874.

³⁷⁶ Nella vita il superamento del dolore è la riproduzione, un movimento totalmente riflessivo della relazione-ad-altro. Questo perché l'oggetto viene riflesso all'interno dell'idea – individuo vivente – e ciò toglie la prima immediatezza. La conoscenza, in un certo senso, non è altro che questo nuovo estrinsecare l'oggetto, che rimane però incompleto. Questa manchevolezza reciproca, che è altrettanto l'unilateralità

La prima forma dell'Idea è la vita, a sua volta presentantesi come vita naturale – la totale immersione dell'idea nell'esteriorità –, come vita spirituale – l'opposizione della singolarità che in opposizione al processo vitale: da un lato, ne è parte; dall'altro, si contrappone al processo vitale anonimo tramite particolari attività e particolari scopi – e come vita logica. Hegel chiama «logica» la vita che contiene e altrettanto eleva i momenti precedenti della «vita naturale» e della «vita spirituale». A presentare la vita “logica” sono innanzitutto le congiunzioni correlative (né...né): la vita logica non è da considerare «né come mezzo di uno spirito (...), né come momento dell'ideale»³⁷⁷. Questo perché, tanto la vita naturale quanto quella spirituale hanno una determinatezza della sua esteriorità, che vale come presupposto per la prima e come scopo per la seconda: «l'idea della vita per sé è libera così da quella oggettività presupposta e condizionante, come dalla relazione a questa soggettività»³⁷⁸. Tuttavia l'intelletto può cogliere solo *una* funzione alla volta: esso dunque, da una parte, collega lo spirito all'individuo vivente e la vita al corpo di questo individuo; dall'altro, la corporeità stessa «diventa l'ideale»³⁷⁹. L'unità concreta della vita logica può emergere solo nel concetto³⁸⁰.

La riflessività, ormai lo abbiamo appreso, comporta una riconfigurazione dei momenti in relazione. I momenti *in* relazione, immediatamente presenti, risultano momenti *della* relazione la quale diventa essa stessa vettore della soggettività. Certo, nel processo del genere i singoli individui tolgono la loro esistenza indifferente soltanto in un'unità negativa. La riflessione, però, scompagina questa sequenza, riflettendola appunto nel genere stesso, il «genere realizzato, che si è posto identico col concetto». Nell'identità negativa, infatti, il «genere si fonde con se stesso, l'universalità dell'idea che diviene per sé». L'idea, quindi, non solo si riferisce *a sé*: ciò avveniva infatti anche nella vita. Viene raggiunto il *per sé*: ora l'idea «si riferisce a sé come idea»³⁸¹.

della relazione-ad-altro, è ciò che inquieta l'idea stessa e che ne necessita il passaggio – un passaggio già da sempre avvenuto, una vita che non passa (GW XII, p. 236; SdL II, p. 935) – alla realizzazione della sua absolutezza – una necessità che rimarrebbe astratta se non fosse al contempo libertà del proprio finitizzarsi. Su ciò si veda *Infra*, p. 222.

³⁷⁷ GW XII, pp. 180-181; SdL II, p. 866.

³⁷⁸ GW XII, p. 181; SdL II, p. 866.

³⁷⁹ GW XII, p. 180; SdL II, p. 865.

³⁸⁰ Come scrive Giuspoli: bisogna «fare i conti con un diverso ordine di processi integrati e plastici: quelli propri di un individuo che cresce e si attua spontaneamente secondo attività di auto-animazione, auto-produzione e auto-realizzazione, qual è di fatto ogni essere vivente», P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 39.

³⁸¹ GW XII, p. 191; SdL II, p. 879.

In una sorta di movimento diastolico, il concetto si innalza sopra la vita, riaprendo nuovamente il divario non appena colmato: l'idea del conoscere. «Immediatamente infatti il mondo oggettivo ha la forma dell'immediatezza ossia dell'essere per il concetto che è per sé, così del resto questo è dapprima a sé soltanto come l'astratto concetto di se stesso ancora incluso in lui»³⁸². Sebbene abbia tolto l'immediatezza che la caratterizzava nella vita, nel conoscere l'idea non «è ancora compiuta». Essa infatti, nell'innalzarsi all'universalità, si separa in realtà dalla vita e dunque si ripiega «nella sua soggettività» in una nuova «finitezza».

Hegel avverte che qui siamo a che fare con l'idea «ancora nel suo apparire»³⁸³. Da un lato «l'idea è ancora un soggettivo», dall'altro l'oggetto è «un oggetto dato». Hegel parla a tal proposito di “sillogismo”, i cui estremi sono l'idea – «in quanto è il concetto che come scopo ha anzitutto se stesso per realtà soggettiva» – e il mondo oggettivo – «il termine [*Schranke*] del soggettivo»³⁸⁴. Si tratta dunque di seguire questo movimento di congiunzione disgiuntiva configurato come sillogismo.

Il concetto è «solo come forma», estendentesi tra universalità e particolarità. A questa forma l'individualità, «la determinatezza determinata, il contenuto» sopraggiunge «dal di fuori»³⁸⁵. Dacché il conoscere è ancora un «conoscere finito», «l'oggettività presupposta non ha ancora per lui la forma di esser in lei stessa nient'altro assolutamente che il concetto e di non contener nulla di particolare per sé di fronte a questo»³⁸⁶. Si tratta quindi di un «immediato impossessamento e relazione [*Bemächtigung und Beziehung*] del concetto verso l'oggetto»³⁸⁷.

Paradossalmente, questo impossessamento è presente anche nel kantismo, seppur celato da una falsa modestia. Esso infatti appone all'oggetto «una sconosciuta cosalità in-

³⁸² GW XII, p. 199; SdL II, p. 889.

³⁸³ GW XII, pp. 198-199; SdL II, p. 888.

³⁸⁴ GW XII, p. 199; SdL II, p. 888.

³⁸⁵ GW XII, p. 199; SdL II, p. 889.

³⁸⁶ GW XII, p. 201; SdL II, p. 892.

³⁸⁷ GW XII, p. 202; SdL II, p. 892. «La ragione *riflette* l'ontologia naturale dell'intelletto. Il primo concetto di ragione, con il suo concetto di Assoluto, è ontologico: la ragione è la capacità di una conoscenza del mondo vera (ossia “esatta”). Il secondo concetto di ragione, con il suo concetto di Assoluto, è autoriflessivo (...): la ragione è la capacità di una presentificazione vera (ossia “trasparente”) dei presupposti immanenti a ogni conoscere finito». Ch. Menke, *Der “Wendungspunkt” des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik*, in Ch. Demmerling, F. Kambartel (a cura di), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 9-66, p. 31.

sé sottratta al conoscere», precludendo quindi la comprensione della «verità» consistente nell'«unità del concetto e della realtà» e con essa la «verità»³⁸⁸.

«L'oggetto è bensì presupposto dall'idea del conoscere come oggetto essente in sé, ma essenzialmente nel rapporto che l'idea, conscia di se stessa e della nullità di questa opposizione, perviene nell'oggetto alla realizzazione del suo proprio concetto». Avendo trasposto il conoscere sul piano sillogistico, e dunque non meramente giudicativo, si tratta di comprendere in che modo «l'idea soggettiva si conclud[a] con l'oggettività», divenendo oggettiva.

Nel conoscere analitico ciò si realizza attraverso un'«immediata comunicazione [*Mitteilung*] e inostacolata espansione [*Verbreitung*]» del concetto sul mondo, in un modo tale che questa determinazione sia «trovata» e che dunque il comprendere sia essenzialmente un «racogliere un dato». La movenza del conoscere analitico è «limitata ad allontanar soltanto dall'oggetto un impedimento soggettivo e a rimuoverne un involucro esteriore»³⁸⁹. La relazione-ad-altro nel conoscere analitico coincide con questo movimento di limitazione e allontanamento del concetto rispetto all'oggetto: le molteplici determinazioni trovate, quindi, non possono mai ridurre il divario di questo allontanamento.

La relazione di exteriorità tra concetto e mondo fa sì che le determinazioni del primo, nella loro immediatezza, abbiano «il senso di appartenere propriamente ed in sé all'oggetto», dunque «senza mediazione soggettiva»³⁹⁰. Ancora una volta il limite risiede nell'astratta identità autoreferenziale. A prendere in carico il superamento di questo limite o, come scrive Hegel, di passare «dalla forma dell'immediatezza alla mediazione, dall'astratta identità alla differenza» è il conoscere sintetico, che si spinge al di là dell'astratta identità per comprendersi nella relazione al proprio oggetto. L'identità compresa dal conoscere sintetico non è quell'astratta e irrelata dal proprio altro, quanto piuttosto l'«identità del diverso»³⁹¹.

³⁸⁸ GW XII, p. 201; SdL II, p. 891.

³⁸⁹ GW XII, p. 202; SdL II, p. 892.

³⁹⁰ GW XII, p. 204; SdL II, p. 895.

³⁹¹ GW XII, p. 208; SdL II, p. 900. Torneremo nel prossimo capitolo su questa identità del diverso nell'ottica generale della valenza critica della *Scienza della logica*.

L'estraneità dell'oggetto inficia anche l'unità con sé del concetto. Detto in altri termini, pensare l'etero-riferimento come dimensione dell'esteriorità e l'autoriferimento come dimensione dell'interiorità inficia qualsiasi collegamento tra i due momenti. Col conoscere sintetico il concetto è «identità che è nesso e dipendenza del diverso», ma questo nesso e questa indipendenza sono immediati e si reggono sulla presupposizione di «un immediato che è posto fuori dal concetto»³⁹². La reciproca esteriorità e ciò che inficia la «comprensione [*Begreifen*] di quello che è». Il conoscere sintetico non è «determinante»³⁹³ e poiché l'oggetto è ancora un immediato «posto fuori dal concetto», l'impulso del concetto non raggiunge il proprio scopo, l'oggetto è una materia esterna e «non determinata (...) dal concetto»³⁹⁴. Si assiste dunque a un rovesciamento: la trasformazione che il concetto intendeva applicare al mondo oggettivo, ora la volge verso se stesso e l'idea teoretica diviene idea pratica.

Il riferimento-ad-altro permane nel passaggio dal conoscere al fare e tuttavia, riprendendo il movimento dell'essenza, il significato della relazione concetto-mondo viene rovesciato. Se nel conoscere il riferimento-ad-altro ha il significato univoco della riconduzione/accoglimento del mondo nel concetto, secondo cui il primo è lo sfondo dal quale il secondo attinge i contenuti e, con essi, riempie se stesso, nel fare è l'oggetto ad esser riempito con «l'interno del soggettivo»³⁹⁵.

Il ritorno della dinamica essenziale, per la quale i momenti sono circuitati nella relazione riflessiva – immediatamente riflessi l'un nell'altro, ogni momento pone se stesso come totalità esercitando violenza sull'altro, violenza che è propria dello scopo³⁹⁶ – è certificata anche dalla riproposizione della *Wirklichkeit*: «Sono ancora fra loro opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazii del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice»³⁹⁷.

³⁹² GW XII, p. 210; SdL II, p. 904.

³⁹³ GW XII, p. 209; SdL II, p. 902.

³⁹⁴ GW XII, p. 230; SdL II, p. 928.

³⁹⁵ GW XX, p. 222; Enc I, p. 447.

³⁹⁶ «Che lo scopo si riferisca immediatamente ad un oggetto e ne faccia un mezzo, come pure che con questo mezzo lo scopo determini un altro oggetto, si può considerare come una violenza, in quanto che lo scopo appare come di una natura affatto diversa da quella dell'oggetto, e i due oggetti son parimenti uno di fronte all'altro delle totalità indipendenti». GW XII, pp. 165-166; SdL II, p. 848.

³⁹⁷ GW XII, p. 233; SdL II, p. 931.

Effettuale è il concetto resosi oggettivo, mentre ineffettuale è l'altro dal concetto, il mondo degli oggetti. Col «sillogismo del fare» viene esposta l'«identità in sé essente del concetto oggettivo e dell'immediata attualità»³⁹⁸. Se da un lato il soggetto si conosce come «concetto in sé e per sé determinato»³⁹⁹, dall'altro l'oggettività sembra esser ricondotta totalmente al concetto. La “relazione immediata dello scopo”, che è il concetto stesso, è diretta a un'oggettività altrettanto immediata, verso la quale lo scopo «si comunica senza alcuna resistenza»⁴⁰⁰. Ciò però non fa che riproporre la sequenzialità infinita e indefinita dello scopo, che già abbiamo visto con la teleologia: lo scopo – ora lo scopo del bene – intende infondere se stesso nella realtà, contraddicendo se stesso in quanto «dimentica che questa realtà è (...) già presupposta come attualità in sé e per sé nulla, non oggettiva»⁴⁰¹. Realizzare questo scopo in una realtà in sé nulla – al modo del *Sollen* – significherebbe contemporaneamente annullarlo.

Quello che «ancora manca all'idea pratica» è il «momento dell'idea teoretica» e cioè il riconoscimento alla realtà della «determinazione dell'essere esteriore [*äußerliches Sein*]», una effettualità che sia dipendentemente indipendente dal concetto, in quella unità relazionale che abbiamo già visto configurarsi nell'opposizione all'altezza della Dottrina dell'essenza. L'effettualità non è qualcosa di *semplicemente* indipendente dal concetto, ma appunto oggettività, alterità immanente del concetto. Ad essere centrale diviene ora la correlazione tra concetto e oggetto. L'effettualità, prima «soltanto trovata»⁴⁰², si determina nella e con l'idea assoluta «qual mondo oggettivo il cui interno fondamento e reale esistere è il concetto»⁴⁰³.

Proviamo a ricapitolare. In quanto individualità libera e al contempo universale, abbiamo visto l'idea sollevarsi dalla sfera naturale, instaurando una nuova differenza da essa. Le forme del conoscere teoretico *espongono e criticano* il presupposto comune secondo cui l'atto conoscitivo pone, di per sé, le proprie determinazioni, sebbene questo porre sia solo formale, volto a rintracciare l'essenza di quell'altro. Il conoscere, inteso al modo dell'intelletto, non è altro che un “registrare” la forma a partire da un oggetto già

³⁹⁸ GW XII, pp. 233-235; SdL II, pp. 932-934.

³⁹⁹ GW XII, p. 235; SdL II, p. 934.

⁴⁰⁰ GW XII, p. 234; SdL II, p. 932.

⁴⁰¹ GW XII, p. 234; SdL II, p. 933.

⁴⁰² GW XII, p. 202; SdL II, p. 892

⁴⁰³ GW XII, p. 236; SdL II, p. 934. Modificata. A realizzare il movimento di oggettivazione del concetto sarà proprio l'idea assoluta, mostrando la reciproca appartenenza di concetto e mondo oggettivo.

dato. Così facendo, il conoscere, al pari dell'oggetto, viene consegnato all'esteriorità rispetto al contenuto, che rimane in ultima analisi sconosciuto e inattuabile per quel conoscere.

Il secondo lato in cui l'idea riflette sulle forme del proprio operare è appunto quello pratico: «Il soggetto ha rivendicato qui a se stesso l'oggettività; la sua determinatezza in se stesso è l'oggettivo, perché esso è l'universalità che è insieme assolutamente determinata. (...) Questa determinatezza contenuta nel concetto, a lui eguale, e racchiudente in sé l'esigenza dell'individua realtà esteriore è il bene»⁴⁰⁴. L'idea pratica indica un ambito di azione condivisa in cui gli individui agiscono in modo reciproco. Il limite del conoscere pratico, limite che resta esterno all'autoriflessione dell'idea, risiede nell'assolutizzazione del bene che, da un lato impossibile da compiere perché è separato *ab origine* dalla realtà, dall'altro non deve esserlo, altrimenti il bene non sarebbe assoluto.

L'unità viene dunque nuovamente condizionata dal volere individuale che – come Hegel ricorda – è un impulso, mostrando dunque il suo radicamento nella dimensione naturale e che emerge nuovamente nella differenza dell'idea. L'idea, quindi, dovrà superare il presupposto che ancora giace in essa, ossia la considerazione di una, seppur reciproca, essenziale estraneità tra attività teoretica e attività pratica, e tra particolarità dell'idea del conoscere e universalità della vita.

«L'individualità del soggetto, dalla quale esso era affetto a cagione della sua presupposizione, è sparita con questa. Il soggetto è quindi ora come libera, universale identità con sé medesimo, per la quale l'oggettività del concetto è tanto una oggettività data, presente immediatamente per il soggetto stesso, quanto questo si conosce come il concetto in sé e per sé determinato. In questo risultato è ristabilito pertanto il conoscere, ed è unito coll'idea pratica; la realtà in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto (...) qual mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'esser e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto. Questo è l'idea assoluta»⁴⁰⁵.

3.4. Considerazioni conclusive sull'alterità nella Logica hegeliana: l'avanzamento della mediazione

⁴⁰⁴ GW XII, p. 231; SdL II, p. 929.

⁴⁰⁵ GW XII, p. 235; SdL II, p. 934. È interessante notare una certa convergenza tra sapere assoluto e idea assoluta: entrambi superando l'unilateralità delle prospettive dualistiche che li precedono – per l'uno, l'*opposizione della coscienza*, per l'altra *presupposta differenza* dall'altra – attraverso la critica immanente e mostrando la verità stessa come penetrazione di universale e particolare, teoria e prassi.

Lo svolgimento dell'idea assoluta nella *Logica* è caratterizzato dal progressivo consolidamento del principio di autodeterminazione. Esso coincide con il metodo tripartito nei momenti del cominciamento [*Anfang*], dell'avanzamento [*Fortgang*] e della conclusione [*Ende*]. Tutti e tre i momenti sono caratterizzati dalla relazione-ad-altro. Di particolare importanza è l'ultimo momento in cui l'idea, che coincide con «tutta la verità [*alle Wahrheit*]», è la «verità che sa se stessa»⁴⁰⁶ e che ha mostrato sé stessa come «sistema della totalità»⁴⁰⁷, «si affranca da se stessa [*sich selbst frei entläßt*]»⁴⁰⁸. Innescato dalla negatività/alterità immanente⁴⁰⁹, lo svolgimento dell'idea assoluta si conclude con la “libera” trasformazione di sé stesso in altro⁴¹⁰.

Nella conclusione, dunque, il cominciamento – il primo momento *immediato e indeterminato*⁴¹¹ – diventa momento della totalità che lo pone come «*das Ideelle*»⁴¹². Non bisogna pensare il cominciamento come il primo punto di una linea retta. Esso, infatti, si condensa in ogni momento del movimento logico-ontologico:

«Così avviene che ogni passo del progresso nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un riavvicinamento ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrar diverso, il regressivo fondare il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'un nell'altro e son lo stesso. (...) per il cominciamento nella sua immediatezza è sufficiente ch'esso sia una semplice universalità. In quanto è questo, ha la sua condizione completa»⁴¹³.

Il movimento logico-ontologico ha dunque una forma circolare:

«In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorno in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine. Con ciò questo circolo è un circolo di circoli; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro»⁴¹⁴.

⁴⁰⁶ GW XII, p. 236; SdL II, p. 935. Modificata.

⁴⁰⁷ GW XII, p. 250; SdL II, p. 953.

⁴⁰⁸ GW XII, p. 253; SdL II, p. 957.

⁴⁰⁹ Ciò che però la critica ha spesso misconosciuto nel pensiero hegeliano è l'inscindibile unità di alterità e negatività. Si tratta dunque, nel corso di questo lavoro, di mostrare come alterità e negatività si intersechino nel movimento dialettico categoriale presente nella *Scienza della logica*. Solo a partire da questo guadagno, sarà possibile discutere della Scienza della logica come teoria critica della totalità relazionale.

⁴¹⁰ Ci occuperemo di questa tortuosa dinamica nel prossimo capitolo.

⁴¹¹ GW XII, p. 239; SdL II, pp. 939-940.

⁴¹² «Quello del togliere e del tolto (ossia dell'ideale) è uno dei più importanti concetti della filosofia». GW XXI, p. 94; SdL I, p. 100.

⁴¹³ GW XII, p. 251; SdL II, p. 954.

⁴¹⁴ GW XII, p. 252; SdL II, p. 955. Proprio in base a questa circolarità logico-ontologica Hegel può assumere il compito di un “rifacimento” della vecchia metafisica, la quale – intendendo l'essere come un che di immobile – resta al di qua del piano speculativo. Altrettanti inadatti sono i tentati dell'empirismo e della filosofia critica. Diversi studiosi rintracciano qui il carattere antifondazionalista dell'epistemologia

È con il secondo momento – l'avanzamento – che la logica guadagna pienamente la forma processuale: la ricorsività del circolo si riflette come autodeterminazione del processo. L'avanzamento si determina innanzitutto come mediazione e passaggio ad altro, poi come negazione determinata ed infine come negatività autoriferita. Ai fini del percorso che intendiamo seguire nei prossimi capitoli è necessario soffermarci su questa tripartizione.

La mediazione dell'avanzamento, l'esser mediazione dell'avanzamento, è anch'essa una determinazione semplice. Essa non riesce a trasferire totalmente l'immediatezza in se stessa ed ecco che si pone come differenza: «La seconda determinazione, la determinazione negativa o mediata, è inoltre in pari tempo quella che media. Sulle prime può esser presa come determinazione semplice, ma secondo la sua verità è una relazione ossia un rapporto; poiché è il negativo, ma del positivo, e racchiude in sé questo»⁴¹⁵. La mediazione è rapporto tra il dato immediato iniziale e il processo immanente del suo differenziarsi. Il rapporto in cui consiste la mediazione non è altro che la negatività autoriferita: «Siccome il primo ossia l'immediato è il concetto in sé, e quindi è anche soltanto in sé negativo, così il momento dialettico vi consiste in questo, che la differenza ch'esso contiene in sé vi vien posta».

Il porre la differenza non avviene dall'esterno, quanto piuttosto emerge dall'immediato stesso. La differenza coincide col *divenire differente* dell'immediato, col suo farsi altro: «È dunque l'altro non già quasi di uno di fronte a cui fosse indifferente (così non sarebbe un altro, né una relazione o rapporto), ma *l'altro in se stesso, l'altro di un altro*. Perciò *racchiude in sé il suo proprio altro* ed è pertanto, qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa»⁴¹⁶. Questo movimento caratterizzante il metodo, lo vedremo nel dettaglio nel prossimo capitolo, è presente in ogni suo momento. Si può dunque affermare che la relazione-ad-altro è ciò che caratterizza il processo categorie e lo stabilisce come propriamente “dialettico”. Ovviamente, ogni momento svolgerà una precipua modalità di

hegeliana. Cfr. D. Stern, *The Immanence of Thought. Hegel's Critique of Foundationalism*, «The Owl of Minerva», XXII (1990), pp. 19-33; A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992; W. Maker, *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994; R. Williams, *Towards a Non-Foundational Absolute Knowing*, «The Owl of Minerva», XXX (1998), pp. 83-101.

⁴¹⁵ GW XII, p. 245; SdL II, p. 947.

⁴¹⁶ GW XII, pp. 245-246; SdL II, p. 947.

relazione-ad-altro⁴¹⁷: nella Dottrina dell'essere, la relazione-ad-altro si muove nell'orbita dell'*Anfang* ed è solamente un passare [*Übergehen*]. Nella Dottrina dell'essenza la relazione-ad-altro conosce una prima forma di stabilizzazione, la mediazione appunto che stabilizza quella relazione attraverso la sua posizione [*Setzen*]. La riflessione, per la sua immanente duplicità, sarà il vettore principale di tale posizione e ogni determinatezza precedentemente coinvolta viene circuitata assieme alle altre nelle "determinazioni della riflessione". Nella Dottrina del concetto movimento di mediazione e posizione della differenza coincidono nel movimento di auto-determinazione, movimento che caratterizza quella struttura da Hegel chiamata "soggetto".

Per ora possiamo riassumere alcune considerazioni:

1) con la mediazione l'altro diventa interno all'identico o meglio, l'altro è la determinazione immanente dell'identico. Rispetto al discorso sull'intersoggettività ciò significa che il soggetto non coincide con l'autoriferimento esclusivo ma anzi questo autoriferimento ha da sempre già incluso l'altro da sé.

2) l'immanenza dell'alterità nell'identità non dev'essere compresa sotto il segno di un *Übergreifende* che avviluppa quell'alterità e la determina una volta per tutte. L'immanenza stabilisce piuttosto la continua trasformazione dell'identità, il suo non poter essere esclusivamente se stessa. Ogni determinazione, per raggiungere la coincidenza con sé, non può che reiterare e riproporre il processo di auto- ed etero-riferimento.

L'avanzamento della mediazione, che reitera senza posa la propria negatività, è ciò che Hegel chiama «*das wahrhaft Dialektische*»⁴¹⁸: «Questo momento tanto sintetico quanto analitico del giudizio, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro da sé, è da chiamarsi il momento dialettico»⁴¹⁹. L'avanzamento nella logico è tanto un allontanarsi dall'indeterminatezza per giungere a una più concreta determinazione, quanto il ritorno a quell'immediatezza, trasformata dal processo di mediazione. La negatività muove, dall'interno, le diverse determinazioni logico-ontologiche, permettendone la stessa realizzazione/concretizzazione. La negatività immanente innesca quindi un processo di autodeterminazione che corrisponde altresì a un decentramento da

⁴¹⁷ Cfr. L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., pp. 309-310.

⁴¹⁸ «Quello, per cui il concetto si spinge avanti è quel negativo, dianzi accennato, che ha in sé; cotesto è il vero elemento dialettico». GW XXI, p. 39; SdL I, p. 38.

⁴¹⁹ GW XII, p. 242; SdL II, p. 943.

se stesso. Il negativo, «principio di ogni vitalità naturale e spirituale»⁴²⁰, determina l'identità come processo. L'identità non è una caratteristica della cosa, ma la struttura della sua configurazione. Essa coincide con il processo di (auto)trasformazione. Dire che la determinazione "ritorna" all'immediatezza, significa che essa è un processo ricorsivo e relazionale attraverso cui si costituisce e, al contempo, si trasforma⁴²¹.

«L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoperarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; – il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. – Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori. (...) Un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; – poiché è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove. È chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa»⁴²².

La prima negazione è quella della logica formale che coincide con la *reductio ad absurdum* e che, a partire dalla contraddittorietà di una conclusione inferenziale, ne stabilisce la falsità. Essa è dunque vuota. La negazione, dacché connessa a un determinato, è essa stessa determinata. D'altro canto, qui l'effetto positivo della negazione, dacché è la negazione determinata di qualcosa, lo determina come un che di negato. In questa duplicità si scorge l'aspetto dissipativo e produttivo della negazione determinata. Il fatto poi che la negazione ha sempre un contenuto determinato ne stabilisce il valore oggettivo.

La negazione determinata produce quindi un movimento omogeneo: la relazionalità è la base di costituzione per l'identità: essa «racchiude in sé il suo proprio altro ed è

⁴²⁰ GW XXI, p. 40; SdL I, p. 39.

⁴²¹ Tanto la *Fenomenologia* quanto *Scienza della logica* espongono questa configurazione dell'identità come unità di auto ed etero-riferimento, come relazionarsi alla e nella differenza.

⁴²² GW XXI, p. 38; SdL I, p. 36-37.

pertanto, qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa»⁴²³. Non si tratta di un generico altro, ma dell'altro in sé. Come sintetizza efficacemente Cortella, la «logica della negazione» è in realtà una «logica della relazione»⁴²⁴.

⁴²³ GW XII, p. 245; SdL II, p. 947.

⁴²⁴ L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit p. 348. Questa “logica delle relazione”, la cui esposizione è affidata alla *Scienza della logica* non è una semplice forma, né può esser considerata come principio esplicativo logico-concettuale. Se così fosse, del resto, avremmo un assoluto che si staglia oltre qualcosa, che resta all'esterno di esso. L'assoluto, quindi, non sarebbe realmente assoluto, poiché separandosi dall'altro da sé, si confermerebbe dipendente da esso e legato ad esso.

II

CHE COSA SIGNIFICA “CRITICA” NELLA *SCIENZA DELLA LOGICA*?

1. Critica immanente e negatività autoriferita

Nella tradizione della teoria critica francofortese la *Scienza della logica* ha sempre destato sospetti. Se la prima generazione aveva ben chiaro che il cuore della dialettica – il discrimine tra la teoria tradizionale e la teoria critica – andasse rinvenuto nella *Logica* hegeliana, con la quale dunque bisognava fare i conti per poi prenderne congedo, con la svolta habermasiana il discorso della critica è stato volutamente divelto dall’impianto propriamente “dialettico”. Questa ricollocazione del discorso ha continuato comunque a muoversi nelle coordinate hegeliane delineate nella *Einleitung* alla *Fenomenologia dello spirito*, ove il filosofo di Stoccarda oppone alla negazione scettica quella propriamente dialettica, la *bestimmte Negation*. Sebbene con diverse «variazioni», la teoria critica francofortese ha ereditato il problema di fondo della negazione determinata, ossia la sua tensione ineliminabile tra il vettore immanente – la critica avviene a partire dal contesto in cui essa si innesta – e il vettore trascendente – i criteri della critica trovano giustificazione nella dimensione normativa che trascende quel contesto. La distinzione tra vettore “immanente” e vettore “trascendente” è sicuramente una distinzione formale o “idealtipica”, dacché ogni vettore – proprio a causa di quella ineliminabile tensione a cui abbiamo accennato – richiama reciprocamente l’altro. La soluzione che proponiamo per risolvere questa relazione aporetica tra immanenza e trascendenza, nella quale la critica stessa s’invischia in un allarmante – e inconcludente – vicolo cieco, è quella di traslare il luogo della critica *ab imis fundamentis*. Per far ciò è innanzitutto necessario ricapitolare brevemente in cosa consiste la negazione determinata e in che modo gli esponenti della cosiddetta Scuola di Francoforte se ne sono appropriati nel delineare il rispettivo modello di teoria critica della società. L’insufficienza di questi modelli – come

vedremo – deriva dal loro richiamo unilaterale alla negazione determinata, senza quindi considerare la negatività logico-ontologica¹ esposta nella *Scienza della logica*.

1.1. Genealogia della critica immanente

Nella *Einleitung* alla *Fenomenologia dello spirito*, dopo aver svolto alcune considerazioni sull'errore e sul suo significato per la conoscenza del vero, Hegel si sofferma sul lato produttivo di questa dinamica, inscritto nella negazione determinata. Quest'ultima non va intesa alla maniera dello scettico che, nel risultato, «vede sempre soltanto il puro nulla», non riflettendo dunque sul fatto che «questo nulla» è «il nulla di ciò da cui risulta». Il discrimine tra negazione scettica e negazione “determinata” è il sapere di questo lato produttivo della negazione, del suo produrre «una nuova forma». Lo scettico, sintetizza Hegel, non si avvede che il nulla è «un nulla determinato e ha un contenuto»². Ora però, nota acutamente Cortella, «non è questa capacità di produrre risultati positivi ciò che la teoria critica considererà come il valore fondamentale della negazione determinata»³. Piuttosto, la strategia hegeliana si rivela particolarmente proficua per la modalità attraverso cui stabilisce il criterio della critica, che ne giustifichino l'applicazione e la validità. *Il criterio della critica è immanente all'oggetto criticato*, cioè alla coscienza: «La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa. (...) abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere». Lo spazio della critica si dispiega dunque tra l'oggetto – «il suo sapere» – e il criterio con cui lo si misura – «ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo in-sé o come il vero». Non si tratta, quindi, della coerenza o meno tra due contenuti (un sapere e la verità) ma di criticare l'oggetto in base a ciò che la coscienza «designa» come il vero. È questa pretesa di verità (che Hegel chiama “concetto”) a caratterizzare la negazione determinata: «l'esame consiste nel vedere se

¹ Questo richiamo unilaterale è provato dal sempre maggiore disinteresse da parte degli esponenti della cosiddetta Scuola di Francoforte per la *Logica* hegeliana. Un disinteresse volutamente superato da Rahel Jaeggi la quale, nonostante le problematicità della sua interpretazione che vedremo in seguito, ha il merito di aver ripreso a pieno titolo la *Scienza della logica* nell'elaborazione della teoria critica della società intesa come critica delle forme di vita.

² GW IX, p. 57; Fen I, p. 71. Sebbene qui sembri affiorare una distinzione epistemologica, Hegel ha ben presente che essa è altrettanto una distinzione ontologica. Questo lato, tuttavia, è evidentemente latente nell'esposizione della *Fenomenologia* in quanto esposizione della esperienza della coscienza.

³ L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, cit., p. 335.

l'oggetto corrisponde al suo concetto»⁴. Ogni sapere, dunque, nell'immanenza del suo procedere oggettivo nella cosa stessa mostra un'idea di verità trascendente.

Il punto è assai delicato e, al contempo, contorto. Che cosa si deve intendere per verità? È una determinazione formale a mo' di un'idea regolativa, o una determinazione sostanziale che anticiperebbe – contraddicendo l'intento hegeliano – il sapere assoluto come presupposto epistemologico in base al quale valutare il sapere “finito”? L'eco di questa ambiguità risuonerà in tutta la storia della negazione determinata all'intero della Teoria critica, percorrendo una direzione diversa da quella *speculativa* di Hegel.

1.1.1. Horkheimer e Adorno: la negazione determinata come criterio della teoria critica

Nel celebre saggio *Traditionelle und Kritische Theorie*, vero e proprio manifesto programmatico del gruppo di ricerca gravitante attorno allo Institut für Sozialforschung, Horkheimer recupera pienamente la negazione determinata hegeliana e la sua “pretesa di verità”: il confronto dell'oggetto al suo concetto viene trasposto nel confronto tra l'ideologia borghese e la realtà su cui esercita il suo dominio:

«Le idee con cui la borghesia spiega il proprio ordine, l'equo scambio, la libera concorrenza, l'armonia degli interessi e così via, se le si prende sul serio e le si pensa realmente fino in fondo come principi della società, rivelano la loro contraddizione interna e quindi anche il contrasto con questo ordine»⁵.

Consapevole che rilevare l'“ideologia” non è mai il termine *ad quem* della critica, ma ne è anzi termine *a quo*, Horkheimer prende in parole ciò che la borghesia dice di se stessa e dell'ordine a cui essa dà vita, mostrando così «la contraddizione tra il principio della società borghese e la sua esistenza»⁶. Le idee di libertà, giustizia e verità non possono essere separate dall'ordine sociale, poiché sono il prodotto di quell'ordine, «sono immanenti al lavoro umano, sebbene gli individui o lo spirito pubblico non li abbiano attualmente presenti in forma giusta». La critica non deve far altro che mostrare questa

⁴ GW IX, p. 59; Fen I, p. 74.

⁵ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, 19 voll., a cura di A. Schmidt, G. Schmid Noerr, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, vol. IV, pp. 162-216; *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, 2 voll., a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 135-186, p. 160.

⁶ M. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, pp. 70-105; *Materialismo e metafisica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, cit., vol. I, pp. 31-66, p. 43.

immanenza e gli ostacoli attraverso cui i rapporti di produzione reiterano il blocco delle forze produttive.

La validità di quelle idee – libertà, giustizia e verità – è altrettanto la critica nei confronti di quella realtà che continuamente li calpesta. La critica «crede che la divisione del lavoro esiste per gli uomini e che il progresso conduce alla libertà: e proprio per questo entra facilmente in conflitto con la divisione del lavoro e col progresso. Essa presta voce alla contraddizione di credenza e realtà e si attiene così strettamente al fenomeno temporalmente condizionato»⁷. L'immanenza non è totalizzante, ma anzi una spinta che spezza dall'interno qualsiasi totalizzazione. La trascendenza è dunque implicata dalla critica e le consente di accedere a un piano veritativo al di là del *Verblendungszusammenhang*⁸.

La *Dialettica negativa* di Adorno prosegue in questa direzione: la dialettica e la critica che essa esercita non rappresentano un punto di vista esterno rispetto all'oggetto criticato, ma ne mostrano, dall'interno, la falsità e contraddittorietà: «La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario per rivoltargliela contro»⁹. La critica mostra la falsità dell'oggetto del pensiero identificante, ossia la falsità immanente a ogni atto omologante che riduce l'oggetto a un pensato: «L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa»¹⁰. Da ciò Adorno conclude che la dialettica – come «tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi»¹¹ – «è la coscienza conseguente della non-identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato [*seine Schuld an dem, was er denkt*]]»¹². Questo debito non viene – né può essere – mai giustificato filosoficamente. «La dialettica – scrive Cortella

⁷ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 158.

⁸ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 20 voll., a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. III, p. 58; *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 49. Quest'ultimo concetto ci consente di passare ad Adorno, che ne farà ampio uso nella sua produzione degli anni '50 fino alle sue ultime opere, *Dialettica negativa e Teoria estetica*.

⁹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 364.

¹⁰ Ivi, p. 129.

¹¹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV; *Minima Moralia*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 177.

¹² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 7.

– mostra solo l’autocontraddittorietà dei concetti e solo una fede nella non-identità del reale può assumere quell’autocontraddittorietà come una prova della non-identità del mondo»¹³. La negazione determinata, quindi, si rivela dipendente da una trascendenza presupposta.

1.1.2. Habermas e Honneth: negazione determinata come ricostruzione

È possibile rileggere la prospettiva habermasiana di una teoria critica in controluce alla sua presa di posizione rispetto alla negazione determinata che, dopo Hegel, era stata accolta dalla prima generazione dei francofortesi. A partire da *Conoscenza e interesse* il perno della critica non è più la negazione determinata: in quanto “determinata”, infatti, essa risulterebbe sempre e inevitabilmente incapace di sollevarsi dal contesto di accecamento. A giustificare la critica è piuttosto il punto di vista universale e transcontestuale, identificato con la ragione¹⁴ la cui “autoriflessione” è determinata da un «interesse all’emancipazione»¹⁵. Habermas chiarisce che non si tratta di una deduzione trascendentale, poiché l’interesse emancipativo della conoscenza viene inteso come prosecuzione storico-sociale dell’interesse naturale dell’autoconservazione: «Nella spinta dell’interesse della ragione prosegue l’interesse all’autoconservazione: pertanto anche la ragione ha la sua base nella storia naturale»¹⁶. Paradossalmente, la giustificazione di una teoria sociale viene intesa in senso naturalistico.

Habermas stesso si accorge di questo paradosso, proponendone l’oltrepassamento attraverso quella che verrà definita la «svolta linguistica della teoria critica»¹⁷: condizione del nostro agire è la presupposizione di una situazione comunicativa ideale. Solamente su questa base possiamo realizzare le nostre pratiche comunicative. La svolta linguistica è

¹³ L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, cit., p. 341.

¹⁴ «La ragione sta nello stesso tempo sotto l’interesse alla ragione. Possiamo dire che segue un interesse emancipativo della conoscenza che mira al compimento della riflessione come tale». J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; *Conoscenza e interesse*, a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 194.

¹⁵ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, in *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 146-168; *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, a cura di C. Donolo, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 43-58, p. 12.

¹⁶ J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 279.

¹⁷ A. Wellmer, *The Linguistic Turn of Critical Theory*, in H. P. Birne (a cura di), *Critical Theory, Philosophy, and Social Theory: A Symposium*, Chelmsford 1974; *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della teoria critica verso l’analisi del linguaggio*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano 1983, pp. 297-324.

altrettanto una svolta normativa, attraverso la quale Habermas si riavvicina – con una certa ambiguità – al paradigma “classico” della negazione determinata. A quell’elemento trascendente, che abbiamo visto esser implicitamente presente nelle formulazioni tanto di Hegel quanto di Horkheimer e Adorno, viene ora chiesta esplicita giustificazione. Tale giustificazione non è altro che la ricostruzione delle condizioni necessarie per il darsi della comunicazione¹⁸. La teoria critica viene così a coincidere col metodo ricostruttivo.

Se di trascendenza può parlarsi, si tratta di una «trascendenza dall’interno»¹⁹, formula “dialettica” che Habermas impiega per ribadire che le condizioni non vadano intese in senso trascendentale, poiché esse sono radicate nel contesto immanente. Differentemente della negazione determinata, nel metodo ricostruttivo le condizioni assumono contorni universalistici e transcontestuali: la comunicazione ideale diventa il fondamento della critica. A questo punto, però, si raggiunge una nuova impasse: il distanziamento dalla negazione determinata non può che concludersi con una negazione indeterminata.

La *Teoria dell’agire comunicativo* intende offrire una soluzione a tale problematica. Da un lato, le condizioni del discorso non sono soltanto presupposti controfattuali, ma sono concretamente già realizzati:

«Azioni regolate da norme, auto-rappresentazioni espressive ed espressioni valutative integrano le azioni linguistiche constative in una prassi comunicativa che, sullo sfondo di un mondo vitale, è volta al conseguimento, al mantenimento e al rinnovamento del consenso, e precisamente di un consenso basato sul riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili»²⁰.

Senza accettare la pretesa di verità, veridicità e giustizia, la comunicazione si interromperebbe: «non appena questo consenso di sfondo viene scosso e non appena, anche per una sola pretesa di validità, viene sospesa la supposizione del suo adempimento

¹⁸ Ben conscio dei problemi che ciò può significare, Habermas ha continuato a sottolineare che queste condizioni non sono “trascendentali”. La «mancanza di alternative», secondo Habermas, non intaccherebbe la loro «validità quasi-empirica». J. Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 53-125; *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp.49-121, p. 106.

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991; *Trascendenza dall’interno, trascendenza nel mondo*, in *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 133-162.

²⁰ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986, vol. I, p. 73.

o soddisfazione, l'agire comunicativo non può più esser continuato»²¹. A loro volta, però, le presupposizioni idealizzanti sono solo condizioni formali. Habermas sta qui rielaborando il paradigma della critica immanente: dacché nelle nostre pratiche già è incorporata una razionalità, la teoria critica non è altro che un "arbitro" rispetto alle degenerazioni sistemiche attraverso cui la logica dell'agire strumentale invade le sfere dell'agire comunicativo. In un contesto di piena immanenza, la società non viene criticata in base a delle condizioni ideali quanto piuttosto in base alla degenerazione patologica del suo equilibrio²².

Il paradosso però, lungi dall'esser superato, è ascritto al progetto stesso di una teoria critica della società e la mossa che avrebbe dovuto fornire una giustificazione alla teoria critica – mossa consistente nel rinvenire, nella realtà, le condizioni della comunicazione come incorporate nell'agire comunicativo – conduce Habermas a congedarsi da essa²³.

A quest'aporia cerca di porre rimedio Axel Honneth. Le sue critiche all'etica del discorso habermasiana²⁴ non riguardano tanto la rielaborazione del principio kantiano dell'universalizzabilità in processo discorsivo. Honneth comprende bene che la "situazione discorsiva ideale" non è qualcosa di astratto, ma anzi attuata in ogni contesto argomentativo. Ad esser imputata come "formale" è piuttosto la natura stessa della procedura discorsiva²⁵. Con ciò Honneth intende sottolineare e analizzare come questa procedura discorsiva sia inserita nelle dinamiche sociali di rapporti di riconoscimento.

²¹ J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, pp. 353-440, pp. 355-356.

²² Al pari delle forme biologiche, nell'ambito sociale la malattia segna un'interruzione dell'armonia interna. Non patologica è quella forma sociale avente un «bilanciamento tra momenti che necessitano di integrazione, un gioco equilibrato della dimensione cognitiva con quella morale e quella critico-espressiva». J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 142.

²³ Un paradosso evidente nella risposta offerta da Habermas in un'intervista del 1981 condotta da Axel Honneth rispetto al senso e alla giustificazione di una teoria critica della società: «tutto ciò non è ben chiaro nemmeno a me stesso». J. Habermas, *Dialektik der Rationalisierung*, «Ästhetik und Kommunikation», XLV-XLVI (1981), pp. 126-155; *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Milano, Unicopli, 1983, pp. 221-264, p. 221.

²⁴ Cfr. tra gli altri A. Honneth, *La normatività della vita etica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 257-272.

²⁵ Una risposta a queste critiche è fornita da Habermas in J. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 16-37; *Si addicono anche all'etica del discorso obiezioni di Hegel contro Kant?*, in *Teoria della morale*, a cura di V. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 5-27.

Proprio il recupero di istanze normative, immanenti alla realtà, conduce Honneth a ripercorrere la strada hegeliana di una teoria del riconoscimento.

Il ritorno a Hegel, in altri termini, è concomitante allo sforzo di rifondare la teoria critica della società, attraverso la sua riformulazione come teoria delle patologie sociali. Parlare di “patologie” significa avanzare un concetto forte di normatività e, attraverso gli standard da essa stabiliti, giudicare le varie disfunzioni e distorsioni. Questo vuol dire anche superare l’impianto habermasiano tendente a una formalizzazione dei criteri della critica. Prima di tutto, la critica emerge come reazione all’ingiustizia da parte del soggetto. Violare i rapporti di riconoscimento, sulla cui base può stabilizzarsi l’identità soggettiva, viene di conseguenza percepita come violazione della propria identità. Le distorsioni del riconoscimento sono subito avvertite come *Missachtung* della dignità dell’individuo. Prima ancora che nel confronto argomentativo, la normatività è inscritta nella struttura del singolo individuo.

La centratura dell’individuo riconfigura la stessa normatività, ora fondata nell’autonomia individuale. Oltre a fungere da giustificazione²⁶, quest’ultima è altrettanto lo standard critico con cui giudicare i rapporti di riconoscimento che reprimono o schiacciano la realizzazione dell’individuo. Vedremo nel prossimo capitolo le problematiche che emergono dall’equazione honnethiana di normatività e autorealizzazione dell’individuo per quanto riguarda la concezione dell’intersoggettività. Per il momento quello che intendiamo sottolineare è che il rifiuto del “metodo dialettico” hegeliano, imbrigliato, a detta di Honneth, in ipoteche metafisiche, delinea la prospettiva teorico-critica nella cornice di una ricostruzione normativa che, attenendosi al contesto immanente, respinge quei tratti universalistici in base al quale la critica sociale dovrebbe dar prova della sua legittimità. Il contesto immanente sembra interamente espanso (e altrettanto schiacciato) nelle singole sfere del riconoscimento, ponendo il problema sulla trasformabilità di quelle sfere e dei rapporti di dominio che le attraversano²⁷. Come

²⁶ «La nozione di eticità designa qui l’insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all’autorealizzazione individuale». A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 202. *Infra*, p. 256 sgg.

²⁷ La negazione determinata, radicata nelle pratiche storicamente esistenti, non conosce alcuna “distanza nella prossimità” rispetto al contesto in cui agisce, rischiando di appiattirsi su quella stessa pluralità senza elaborare la struttura universale del riconoscimento. È la strada percorsa da Lucio Cortella nella sua ventennale ricerca, confluita nel volume di prossima pubblicazione a cui si rimanda. L. Cortella, *L’ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023.

sintetizza Cortella, «le obiezioni mosse al *Diritto della libertà* (...) avevano colto il problema: aver recuperato la teoria hegeliana dell'eticità senza la *Logica* di Hegel, cioè senza il suo fondamento specifico e soprattutto senza l'istanza critico-dialettica»²⁸.

1.1.3. Rahel Jaeggi: critica immanente e ontologia delle forme di vita

Proprio su questa via inesplorata ha inteso porsi Rahel Jaeggi, riproponendo la negazione determinata hegeliana come paradigma della teoria critica della società, ora intesa come critica delle forme di vita. Jaeggi argomenta che la critica non debba basarsi su criteri esterni (o trascendentali) e questo perché affonda le proprie basi dalle dinamiche immanenti delle formazioni sociali. Pur avendo un risultato, la critica immanente non intende offrire proposte normative o deontologiche: la verità non va contrapposta allo “stato falso”, ma fatta emergere da esso, fatta emergere cioè dalla *negatività immanente* alle forme di vita. In consapevole assonanza adorniana, la critica delle forme di vita resta per Jaeggi una critica negativa, una critica delle forme della «vita offesa»²⁹.

Il riferimento alla “negatività” non è di poco conto. Jaeggi infatti intende oltrepassare quella visione “ristretta” della negazione determinata secondo la quale essa non farebbe altro che mettere in mostra le distorsioni “funzionalistiche” in un dato sistema sociale. Se, spiega Jaeggi, affermiamo che una società «non funziona in quanto società», affermiamo il suo «non funzionare bene», il suo non corrispondere «alla nostra idea di come la società dovrebbe essere»³⁰.

²⁸ L. Cortella, *I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*, «Consecutio Rerum», II (2017), 3, pp. 329-337, p. 330.

²⁹ Cfr. R. Jaeggi, *Individual Can Resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life*, «Constellations», XII (2005), 1, 65-82; *I “Minima Moralia” come critica delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 33-60.

³⁰ R. Jaeggi, *What (if Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionalit , Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism*, «Southern Journal of Philosophy», LIV (2016), 1, pp. 44-65; *Che cosa c'è (se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo? Tre strategie della critica*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 91-118, p. 99. Jaeggi risente della lezione di Honneth e del suo rifiuto di considerare la sfera economica come scevro di implicazioni normative. Cortella mette in guardia però dal vedere in questo gesto un allontanamento di Honneth e Jaeggi dal paradigma habermasiano. La tesi di Jaeggi, come pure di Honneth, di comprendere le implicazioni normative proprie della sfera economica «è in realtà uno sviluppo delle stesse premesse habermasiane, che ponevano nella normatività dell'agire comunicativo il presupposto indispensabile della logica sistemica». L. Cortella, *I problemi irrisolti della negazione determinata*, cit., p. 331.

Non seguiremo interamente le argomentazioni della Jaeggi, rispetto alle quali rimandiamo a studi ben qualificati³¹. Ci rivolgeremo piuttosto alla sua ultima opera – *Kritik von Lebensformen* – a partire dal paragrafo *Mancanza di corrispondenza con il proprio concetto*³² in cui la filosofa, nel discutere della normatività della forma di vita, prende in rassegna *apertis verbis* la *Logica* di Hegel. Da ciò rivolgeremo lo sguardo al modo in cui Jaeggi intende riattivare la negazione determinata come critica immanente.

La critica delle forme di vita, lo abbiamo già notato, non intende delineare o proporre positivamente una conciliazione tra norma e prassi, ma anzi riconosce l'intima contraddizione che ne stabilisce il rapporto come tensione trasformativa e produttiva. Tale tensione, spiega Jaeggi, è presente anche nelle formulazioni più comuni («questa non è una famiglia»), le quali hanno sempre una valenza normativa: formulazioni di tal sorta, infatti, non mettono in questione l'esistenza dell'oggetto (della famiglia in questione dunque) ma ne evidenziano il suo carattere insufficiente: «Il fatto che si possa formulare questo tipo di giudizio rivela lo statuto normativo-descrittivo (o “denso”) di molti concetti con cui abbiamo a che fare nella vita sociale»³³.

Per comprendere questa tensione, spiega Jaeggi, bisogna abbandonare quelle procedure empiriche – adialettiche – secondo le quali è possibile ricavare le caratteristiche essenziali di qualcosa partendo dalla somma delle sue proprietà immediate: la definizione di qualcosa rispetto a (presunte) caratteristiche essenziali, infatti, «va incontro ai rischi opposti o di non riuscire a concepire una formazione che, in quanto esemplare della sua specie, si presenta priva delle proprietà costitutive (non essere in grado di concepire più come tale una rosa priva di spine, come giraffa un esemplare dal collo corto, come Stato una comunità politica dispotica) oppure di includere indiscriminatamente tutte le deviazioni nella definizione». A queste procedure, continua Jaeggi, «manca completamente il cogliere l'“essenzialità” [*Wesentlichkeit*], il carattere essenziale o costitutivo di determinate proprietà per l'ente corrispondente»³⁴.

³¹ Rimandiamo alle pagine istruttive di G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2020, pp. 348-359 e di E. Cugini, *La critica immanente delle forme di vita: una teleologia emancipatoria anti-essenzialista*, «Consecutio Rerum», II (2017), 3, pp. 353-362.

³² R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2013; *Critica delle forme di vita*, a cura di G. Fazio e W. Privitera, Castelvechi, Roma 2021, p. 179-195.

³³ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 179. Jaeggi segue Honneth nella critica all'«astensione etica», la quale confermerebbe l'ideologia di sfere prive di normatività immanente (ideologia funzionale ad immunizzare quelle sfere dalla critica).

³⁴ Ivi, p. 181.

Risiederebbe qui il merito di Hegel, il quale ha compreso che, nelle «cose concrete», sorge una differenza «tra il concetto e la sua effettiva realizzazione»³⁵. La distinzione tra concetto e sua concretizzazione introduce un nuovo parametro per distinguere le proprietà essenziali da quelle inessenziali, un parametro non più quantitativo ma qualitativo. Jaeggi si richiama all'etimologia del concetto che rimanda all'atto dell'afferrare. «Nell'afferrare [*Begreifen*], prende atto di ciò che è e, al tempo stesso, specifica come dovrebbe essere»³⁶. Ciò significa due cose: il concetto non coglie un dato esterno, ma non imprime nemmeno le proprie determinazioni all'esterno in modo estrinseco. Esso è «un'istanza [*Instanz*] non solo ordinatrice e classificatrice, ma anche normativa e valutativa».

Al capoverso successivo, però, Jaeggi sembra contraddirsi parlando di un «potere normativo e definitorio»³⁷ che il concetto eserciterebbe sulla realtà attuale. La critica normativa sembrerebbe dunque di nuovo ricadere all'esterno dell'oggetto criticato. Non è questo il punto che in questa sede ci preme sottolineare. Piuttosto vogliamo concentrarci sul «concetto del concetto», come lo definisce Jaeggi:

«tradotto nel lessico della “risoluzione dei problemi” accennata sopra, ciò equivale ad affermare che il concetto, in quanto risultato di risposte a problemi, coglie la definizione di un problema storicamente conseguita a un livello di aspirazione storicamente conseguito, ed è quindi al tempo stesso un'anticipazione e il risultato di un processo di apprendimento sociale»³⁸.

Ci chiediamo: la “traduzione” pragmatistica proposta da Jaeggi è legittima? Il significato hegeliano di concetto viene conservato, o piuttosto subisce un ridimensionamento³⁹?

Il problema da chiarire è quello del rapporto che va istituendosi tra concetto e critica immanente. Tale problema ha una valenza propriamente ontologica, non solo dal punto di vista hegeliano, ma anche da quello della Jaeggi, la quale si propone di esporre una «ontologia sociale normativa delle forme di vita»⁴⁰. Al di là delle affinità terminologiche

³⁵ GW XII, p. 213; SdL II, p. 908.

³⁶ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 181.

³⁷ Ivi, p. 182.

³⁸ Ivi, p. 190.

³⁹ Rispondere a tali domande sarebbe del tutto improprio in questa sede. I limiti del nostro studio infatti non ci consentono di seguire nella sua interezza l'esposizione di *Kritik von Lebensformen*. Possiamo però avanzare dei dubbi sulla strategia, proposta da Jaeggi, di ancorare la teoria critica alla negazione determinata, rielaborata in termini pragmatistici.

⁴⁰ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 252. Si tenga presente che anche nel testo precedente l'analisi della «ontologia delle forme di vita» veniva considerata come premessa principale per qualsiasi analisi della forma di vita capitalistica (R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, «Raison

e, in alcuni casi, concettuali, l'ontologia a cui fa riferimento Jaeggi ha però un significato diverso da quella che Hegel intende "ricostruire" nella *Scienza della logica*. Tale differenza va ricercata nelle diverse concezioni della negatività che fondano e giustificano la critica immanente. In Jaeggi essa è la negazione determinata, in Hegel è la negatività autoriferita.

È facile riconoscere che in entrambe le ontologie un ruolo preminente è assunto dalla categoria di contraddizione. Sia Hegel che Jaeggi rifiutano quella concezione formale della contraddizione come incompatibilità di predicati rispetto allo stesso soggetto, mostrandone invece la valenza oggettiva. Scrive infatti Jaeggi: «il metodo della critica immanente deve essere concepito come segue: partendo dalle contraddizioni necessarie (sistematiche), la critica immanente è il fermento del processo di trasformazione che supera le carenze della situazione segnata da queste contraddizioni. A questo proposito, la critica immanente comporta anche un "momento di apertura" che rende visibili in modo nuovo alcuni aspetti di questa realtà». Queste parole potrebbero facilmente esser attribuite allo stesso Hegel. Come vedremo, però, le differenze sono notevoli.

Jaeggi ritiene che il «momento di apertura» sia un risultato della critica (che appunto lo «comporta»⁴¹). Riprendendo le analisi che abbiamo svolto nel capitolo precedente, non è improprio rinvenire in questo "momento di apertura" l'istanza dell'alterità attraverso cui Jaeggi giustifica il processo di trasformazione della realtà. Poiché nella realtà sono presenti delle risorse normative in contraddizione con ciò che è sedimentato in una particolare forma di vita, la possibilità della trasformazione è sempre "presente" senza che ciò comporti il suo trapasso nella necessità⁴²:

politiques», LVII (2015), 1, pp. 13-29; *Per una critica immanente delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 121-140, p. 121). L'uso delle parole non è mai neutro. È quindi importante chiarire come, sebbene Jaeggi si ponga in dialogo con Hegel – a cui attinge, anche in modo contrastivo, quelle risorse per la sua proposta di critica delle forme di vita – la filosofa non si addentra in quel complesso laboratorio che va sotto il nome di Idealismo tedesco e che, rispetto all'ontologia, conosce in Hegel una decisiva rielaborazione, attenendosi piuttosto alle coordinate tutte contemporanee del realismo naturalista di matrice analitica. Tale realismo sembra poco interessato ai rivolgimenti che concetti quali "materia", "ente", "sostanza" hanno interessato la fisica già della seconda metà del XX secolo e che trovano nel concetto di *entanglement* una sorprendente "affinità" con la proposta hegeliana di una ontologia relazionale. Per una introduzione al concetto di *entanglement* si veda J. Brody, *Quantum Entanglement*, The MIT Press, Cambridge 2020. Sul rapporto tra *Entanglement* e ontologia hegeliana, ancora inesplorato, si rinvia a B. Hyde, *The Entanglement of Knowing and Being: Hegel, Ontology and Education in the 21st Century*, «Educational Practice and Theory», XLIII (2021), 1, pp. 23-39.

⁴¹ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 295.

⁴² Considerare necessità e possibilità in questi termini ci appare del tutto insufficiente. Alquanto distante dalla complessità di analisi che Hegel presenta nella Logica in considerazione del tema modale, Jaeggi

«Questa forma di critica (...) è immanente nel senso che si occupa, in senso “negativistico”, delle contraddizioni interne e dei momenti di crisi che costituiscono una particolare costellazione. La trasformazione che deriva da tale critica ha un carattere immanente: scaturisce in maniera immanente dai problemi di ordine superiore posti da una formazione sociale. Il processo di trasformazione è suggerito fino a un certo punto dalla situazione stessa, è prefigurato nella situazione anche se la trascende»⁴³.

La soluzione della crisi non deriva *necessariamente* da essa: piuttosto è un tentativo che può aver successo o meno e che, di conseguenza, porterà a un nuovo problema. Il processo reale è aperto in quanto è un processo di apprendimento. In questa traduzione dell'*Erfahrungsprozess* in *Lernprozess* Jaeggi intende mantenere l'istanza trasformativa rispettando al contempo il pluralismo delle forme di vita e dei rispettivi esperimenti di *problem solving*.

«Uno sviluppo (trasformazione) è giustificato perché, e nella misura in cui, il suo corso è razionalmente comprensibile»⁴⁴. Jaeggi afferma esplicitamente che è possibile parlare di trasformazione soltanto rielaborando la «necessità dialettica (...) attraverso una concezione performativo-costruttivista»⁴⁵. La critica delle forme di vita non può che essere una critica immanente, la quale – abbandonando posture paternalistiche ed essenzialistiche – intreccia aspetti funzionali e aspetti normativi. Essa è altrettanto una critica all'ideologia (liberale) in quanto, proprio questi aspetti, sono radicalmente separati dalla narrazione corrente che si serve di questa separazione per immunizzare la sfera economica da critiche di ordine diverso da quello funzionalistico-sistemico. Anche la sfera economica ha una normatività interna: essa si regge sulla dipendenza e sulla cooperazione sociale, ma altrettanto la nega declinando quella cooperazione in termini individualistici e di profitto privato. «Se le forme di vita diventano criticabili sulla base di norme da esse stesse stabilite e in una certa misura incorporate nella loro attuazione pratica, allora questa struttura normativa (o l'ontologia sociale normativa delle forme di

sembra condividere l'istanza di fondo della concezione formale della modalità – con evidenti richiami adorniani – secondo cui la possibilità rappresenta un “*Mehr*”, qualcosa che per la sua eccedenza non si dispiega completamente nell'effettualità. La formalità di questa concezione non sta nel rilevare l'eccedenza – nei nostri termini, l'alterità – quanto piuttosto presentarla ancora una volta sotto il segno dell'esteriorità rispetto alla realtà. Per un'analisi del tema modale in Hegel si rinvia alle puntuali riflessioni di N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 64-81.

⁴³ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 296. Per questo senso “negativistico”, Jaeggi si richiama direttamente al passo adorniano secondo cui «il falso, una volta conosciuto definitivamente ed espresso in termini precisi, è già indice di ciò che è giusto e migliore». Th.W. Adorno, *Kritik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. X/2, pp. 785-793, p. 793.

⁴⁴ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 409.

⁴⁵ Ivi, p. 417.

vita) suggerisce una determinata *modalità* di questa critica»⁴⁶. Il successo o il fallimento di una forma di vita non può esser giudicato in base ai suoi contenuti, ma piuttosto attraverso la ricostruzione di quei problemi e processi di apprendimento che conoscono una sedimentazione nel presente⁴⁷. Il negativismo di fondo della Jaeggi si ritrova nell'idea che la critica non possa (anzi non debba) fornire indicazioni sul contenuto delle forme di vita, quanto piuttosto valutare i processi di risoluzione di problemi che costituiscono le forme di vita. Proprio perché «focalizzata sui problemi e orientata sulle crisi», la critica immanente è negativa ma non distruttiva⁴⁸: la critica non è solamente un'autoriflessione della forma di vita, ma è una trasformazione in cui consiste la forma di vita stessa⁴⁹.

Attraverso la «sintesi di motivi pragmatistici e dialettici» Jaeggi ritiene di poter giustificare la pensabilità del cambiamento sociale come trasformazione, allo stesso tempo continua e discontinua. In questa «sintesi», però, Jaeggi ricade al di qua del piano speculativo che – lo abbiamo visto nel capitolo precedente, e lo vedremo tra poco – Hegel dipana attraverso la struttura della riflessione. Piuttosto che di sintesi, riteniamo che Jaeggi riproponga, nella forma del paralogismo, il circuito aporetico del post-presupposto (il primo momento della riflessione, secondo lo schema hegeliano). Da un lato, «se vogliamo parlare in modo sensato di regresso o arretramento», dobbiamo *presupporre* il progresso; dall'altro, il progresso è «la negazione determinata dell'arretramento», dunque lo *presuppone*⁵⁰. Il circuito si conclude con una riflessione estrinseca che considera l'oggetto come un che di esterno, riflessione che Jaeggi chiama «dialettica»: essa è un «livellare la sua interpretazione del corso del processo con il materiale che organizza in senso interpretativo»⁵¹. La «dialettica» rielaborata in senso pragmatistico subisce una vera e propria deformazione divenendo ciò che Hegel (e Marx) hanno sempre criticato: un criterio epistemologico e/o euristico⁵².

⁴⁶ Ivi, p. 252.

⁴⁷ A tal proposito Fazio parla di «modo proceduralista». R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 459.

⁴⁸ R. Jaeggi, *Per una critica immanente delle forme di vita*, cit., p. 121. Il metodo della critica immanente è ricapitolato da Jaeggi in *Was ist Ideologiekritik?*, in R. Jaeggi, T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 266-295; *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 61-89, in part. pp. 79-83.

⁴⁹ R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, cit., p. 139.

⁵⁰ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 432.

⁵¹ Ivi, p. 426.

⁵² «Quindi, di fatto, non c'è solo una forma di progresso – come sembra supporre Hegel – o solo un possibile sviluppo del progresso. La storia mostra vari movimenti di progresso, in parte sovrapposti, e forse

«L'obiettivo successivo di un processo dialettico funziona come presupposto informativo che guida l'interpretazione. Questa anticipazione [l'anticipazione ermeneutica di una soluzione ipotizzata] dà un ordine al materiale interpretato – il materiale di un processo di soluzione di problemi –, ma deve a sua volta dimostrare la propria validità in riferimento a questo, ovvero rispetto all'ordinamento di successo»⁵³.

Nonostante i continui riferimenti all'oggettività – che solo a un lettore distratto possono apparire come hegeliani⁵⁴ – Jaeggi non ha fatto propria la lezione della *Scienza della logica* riguardo alla struttura della riflessione. Sicché, anche quando parla del “carattere riflessivo della contraddizione”, Jaeggi intende la riflessione come atto soggettivo e precisamente come la modalità attraverso la quale assume il contenuto materiale come *problem solving*: «non è la “realtà” che pone le forme di vita davanti ai problemi, ma sono *esse stesse* a porsi o, in altri termini, sono le stesse forme di vita a (dovere) *far propri* i problemi»⁵⁵.

1.2. Dalla negazione determinata alla negatività autoriferita

Terminata questa breve rassegna – che abbisognerebbe di ulteriori approfondimenti e spiegazioni su cui, in questa sede, non possiamo soffermarci – possiamo riassumere le caratteristiche formali della “critica immanente”: 1) la differenza tra concetto e sua realizzazione; 2) la differenza tra ciò che è povero di determinazioni – l'astratto – e ciò che è sintesi di molteplici determinazioni – il concreto; 3) l'immanenza all'oggetto delle

anche reciprocamente contraddittori. Quello che importa è se compie progressi in tal senso e quindi se si possono scorgere processi di apprendimento razionali». Ivi, p. 438. Modificata.

⁵³ Ivi, p. 425.

⁵⁴ Lo sbilanciamento *a parte subiecti* è infatti continuamente ripetuto: «Questo “oggettivo” possiede, a sua volta, un lato “soggettivo”». Ivi, p. 364. Tale sbilanciamento, del resto, è presente anche nel concetto di “essenzialità” che Jaeggi riprende dalla Dottrina del concetto senza porre la dovuta attenzione alla distinzione hegeliana tra *Wesenheit* nella Dottrina dell'essenza e *Wesentlichkeit* nella Dottrina del concetto (con dovute, ma non causali, eccezioni), entrambe tradotte in italiano con “essenzialità”. Se *Wesenheit* fa riferimento alla struttura oggettiva (della riflessione, della vita, del metodo), *Wesentlichkeit* indica propriamente il momento soggettivo del conoscere, la «determinatezza semplice, non sviluppata». GW XII, p. 212; SdL II, p. 905.

⁵⁵ È indicativo, in queste argomentazioni, il richiamo a un altro concetto fondante della dialettica hegeliana: la totalità. Se infatti, nell'ambito del suo dialogo con Fraser, Jaeggi si richiamava al concetto dialettico di “totalità” come orizzonte problematico della teoria critica della società – che deve costituirsi come «progetto interdisciplinare volto a cogliere la società come una totalità» (N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, trad. it. di V. Ronchi, Meltemi, Milano 2019, p. 185) – in *Kritik der Lebensformen* anche il concetto dialettico di totalità subisce una traduzione “pragmatica”. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., pp. 346-348.

condizioni della sua critica; l'unità di teoria e prassi o, come sintetizza Cesarale, «fra idea del vero e idea del bene, espressa in termini più hegeliani»⁵⁶.

A queste caratteristiche se ne connette un'altra che potremmo chiamare, con il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, «il punto di vista della totalità»⁵⁷. Il rinvio alla totalità è necessario se si ritiene che la dimensione costitutiva della critica immanente sia quell'ulteriorità trasformativa e inesauribile; ulteriorità che, nei *Lineamenti*, Hegel chiama «*das Subjektive*»⁵⁸. Se essenza e fenomeno non sono in un rapporto di immediata identità, ciò significa che quel rapporto è attraversato da una tensione generativa dispiegantesi come *Manifestation*.

Questa “tensione generativa”, del resto, è il risultato che distingue la negazione determinata da quella proposizionale: attraverso il rivolgimento interno all'oggetto – “l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa” – sorge un contenuto nuovo. In termini ancora più formali è possibile circuitare in un unico movimento la negazione determinata (e dunque la critica immanente): la contraddizione tra essenza e fenomeno dell'oggetto genera nuovi livelli di concretezza. Quest'ultima, quindi, dipende dalla trasformabilità dell'oggetto come sua tensione immanente, come sviluppo della propria negatività. Proprio qui sta l'aporia della negazione determinata: essa è dipendente dai rivolgimenti interni dell'oggetto e ciò significa che la critica all'oggetto è impossibilitata ad uscire da esso.

A questa totale immanentizzazione della critica sono seguite altre strategie, la cui mossa principale è proprio quella di dislocare la critica al di fuori dell'immanenza dell'oggetto⁵⁹. Crediamo tuttavia che la *Scienza della logica* e il piano propriamente speculativo da essa predisposto siano in grado di dar spazio alle esigenze avanzate dalle altre strategie della critica che, non potendo soffermarci nel dettaglio, possiamo

⁵⁶ G. Cesarale, *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, «L'ospite ingrato», X (2021), pp. 115-126, p. 116.

⁵⁷ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Berlin 1923, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973, p. 201.

⁵⁸ GW XIV/1, p. 43; Lin, p. 40.

⁵⁹ Ne sono esempio la critica del razionalismo liberal democratico e la critica del pensiero negativo. A loro volta, però, queste forme della critica incorrono in difficoltose aporie, incapaci di confrontarsi con gli effetti della mondializzazione capitalistica e con le trasformazioni – sul piano giuridico, sociologico e politico – della forma-Stato. Su questi modelli si rinvia a G. Cesarale, *Una nuova stagione per la teoria critica e per la sinistra?*, «Etica & Politica», XXII (2020), pp. 639-648.

riassumere così: l'istanza di una dinamica trasformativa della critica non deve sprofondare nel contesto immanente del suo darsi.

Sul piano speculativo che qui intendiamo percorrere la questione va posta in altri termini. Non si tratta, per uscire dai "problemi irrisolti della negazione determinata", di operare una semplice sostituzione. Si tratta piuttosto di mostrare il rapporto tra negazione determinata e negatività autoriferita e, nella tensione di questo rapporto, intercettare la configurazione propriamente *dialettica* della critica. Tale rapporto, del resto, è tratteggiato dallo stesso Hegel nell'introduzione alla *Scienza della logica*, poco oltre il il richiamo alla negazione determinata presentata nella *Fenomenologia*:

«colto nel suo lato positivo, questo risultato non è se non l'interna negatività di quelle determinazioni, l'anima loro moventesi di per sé, il principio, in genere, di ogni vitalità naturale e spirituale. (...) in questo elemento dialettico, come si prende qui, epperò nel comprendere l'opposto nella sua unità, ossia il positivo nel negativo, consiste lo speculativo, è il lato più importante, ma più difficile per il pensiero non ancora esercitato, non ancora libero»⁶⁰.

Ciò a cui si riferisce la negazione determinata, una volta corroso l'oggetto della sua astratta determinatezza, è il movimento negativo che pone quella determinatezza in nuova determinazione. La negatività autoriferita è, quindi, la *riflessione* della negazione determinata. L'esposizione di questo complesso giro concettuale è collocata nelle pagine della Dottrina dell'essenza rivolte alla riflessione. Il prorompere della negatività coincide col primo grado della riflessione, la «riflessione ponente», la cui attività – il porre – è altrettanto un «ritornare». La riflessione "ritorna" dalla determinatezza in quanto «parvenza», una qualità altrettanto negativa. Se, da un lato, il carattere della parvenza è il suo esser-per-altro, dall'altro essa coincide con il movimento mediativo della riflessione ed è quindi una «immediatezza riflessa»⁶¹, una determinatezza scaturita immanentemente dalla negazione dell'esser-altro della parvenza. Con la riflessione ponente si consolida il convergente strutturarsi di negatività e determinazione immediata, di riflessione e nuova "immediatezza". Assimilata la parvenza nel movimento negativo, nulla è più "estraneo" ad esso. Ciò ne produce la riflessione: la negatività si volge contro se stessa in un vortice iterativo di auto-negazione. La posizione della determinatezza è dunque risultato di questa

⁶⁰ GW XXI, pp. 40-41; SdL I, p. 39. Il riferimento alla *Fenomenologia* qualche pagina prima: «Detti nella *Fenomenologia dello spirito* un esempio di questo metodo (...). Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. GW XXI, pp. 37-38; SdL I, p. 36.

⁶¹ GW XI, p. 246; SdL II, p. 439.

autoriflessione-autonegazione della negatività⁶². Questa nuova immediatezza è affatto diversa da quella *seinslogisch*. Lì infatti, il movimento iterativo della negazione determinata costringeva al passare da determinatezza in determinatezza; qui invece la determinatezza sorge dalla stessa negatività, ne è il precipitato positivo (non nel senso assiologico, ma nel senso di *positum*, concrezione discreta). Sta qui la discontinuità dell'essenza: la determinatezza è immediata in virtù della *selbstbezügliche Negativität*, ciò che Hegel chiama «esser posto»⁶³.

Nella Dottrina dell'essere la negazione determinata era la negazione della determinatezza che, nel suo *immediato* presentarsi, si rivelava una parvenza, manchevole di quella consistenza ontologica che pur pretendeva. Ciò la consegnava al movimento incessante dello *Übergehen*. Con la *selbstbezügliche Negativität* il movimento lineare diventa circolare e tuttavia non indefinitamente circolare. La negazione determinata è ora, contemporaneamente, negazione autoriferita e ciò significa che la negatività deve negare se stessa, negando la parvenza del superamento dell'immediatezza: la negatività nega il proprio «porre».

La questione, è evidente, non fa che complicarsi. La negatività preclude ogni forma di stabilità ontologica, mostrando, di quella stabilità, la parvenza. Sembra quindi riaffiorare il movimento del cominciamento della *Logica* con il continuo oscillare tra essere e nulla. Ora però quella parvenza si è rivelata come movimento autoriferito della negatività, nel

⁶² Quello di autoriflessione è forse uno dei lasciti più importanti della dialettica hegeliana. La sua riattivazione nella cosiddetta Scuola di Francoforte è opera meritoria di Christoph Menke il quale si conferma pensatore propriamente “dialettico” nella sua proposta di una critica del diritto come autoriflessione immanente ad esso e, al tempo, svolgimento delle sue tensioni e dei suoi paradossi (Cfr. Ch. Menke, *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Berlin 2015, pp. 122-127. Si noti che il paragrafo sull'autoriflessione del diritto fa parte del capitolo che analizza specificamente la tematica ontologica. *Ontologie: Der Materialismus der Form*). Il richiamo poi, nelle ultime pagine di *Autonomie und Befreiung*, alla dialettica tra negazione e determinazione e il riconoscimento di una tensione tra «*unauflöslliche Äußerlichkeit*» e «*kritische Entscheidung*» (Ch. Menke, *Autonomie und Befreiung*, Suhrkamp, Berlin 2018, p. 212) confermano la proposta di Menke come punta avanzata nel panorama contemporaneo, a fronte di impostazioni della critica diverse da quella dialettica, come ad esempio la critica normativista o pragmatista. In un'ottica storico-ideale o, in modo hegeliano, “speculativa” le problematiche propriamente di cui la critica dialettica deve farsi carico vanno ricercate nella tradizione dialettica stessa e nel rapporto che, a partire dal *Linkshegelismus*, è andato costruendosi nei confronti della *Scienza della logica* hegeliana: di essa è stata sempre privilegiata la Dottrina dell'essenza come piattaforma di riferimento a cui attingere le categorie fondamentali per una critica trasformativa della società. Piuttosto che deprecare questo progetto – in un tempo che, non diversamente dagli “anni dei grandi portenti”, abbisogna tanto della critica quanto della trasformazione della società – si tratta piuttosto di compierlo, spingendosi oltre la Dottrina dell'essenza e mostrando la configurazione che la critica assume in quella parte della *Logica* che, più esplicitamente delle altre, si occupa della “soggettività” del concetto e della sua immanente trasformazione.

⁶³ GW XI, p. 252; SdL II, p. 447.

quale coincidono tanto la riflessione quanto l'immediatezza. Esse sono dunque omogenee e, di conseguenza, le determinazioni che parevano soltanto una proprietà della riflessione appartengono altresì all'indeterminatezza. L'autoriferimento della negazione sospende il movimento di posizione della determinazione: essa «trova prima di sé un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno (...). Il ritorno dell'essenza è così il suo respingersi da se stessa [*sich Abstoßen von sich selbst*]»⁶⁴.

Il complesso giro teorico ha i tratti paradossali di un vero e proprio ribaltamento. Proprio in virtù di quella negatività autoriferita, è ora l'esser posto ad assorbire completamente in sé il movimento mediativo della riflessione⁶⁵. Si giunge dunque a una caratterizzazione qualitativa "stabilizzata" (risultato intangibile nella Dottrina dell'essere), in quanto attraversata dal movimento negativo e dal suo "ritorno"⁶⁶: non più determinatezza, ma determinazione. Le determinatezze dell'essere, riassume Hegel, sono «transeunti», «semplicemente relative». Di contro, «le determinazioni riflesse hanno la forma dell'essere in sé e per sé; esse si fanno quindi valere come essenziali, e invece di essere trapassanti nelle loro opposte, appaiono anzi come assolute, libere e indifferenti le une rispetto alle altre»⁶⁷. La totalizzazione del movimento mediativo promosso dalla riflessione scorge qui il suo limite. La ripresa della logica "qualitativa" impedisce infatti al circuito della riflessione di compiersi in modo "completo"⁶⁸.

⁶⁴ GW XI, pp. 251-252; SdL II, p. 446.

⁶⁵ La configurazione essenziale della negatività mostra un nuovo dispositivo concettuale imprescindibile per una teoria critica della società. Tuttavia non bisogna dimenticare che la configurazione essenziale non è l'ultima parola. Si dovrebbero infatti esaminare le pagine fondamentali della dottrina del concetto in cui il movimento negativo è ricompreso come movimento speculativo, la cui analisi però uscirebbe dai limiti della nostra ricerca. Al termine di questo capitolo avremo comunque modo di dedicarci al significato *begriffslogisch* della negatività autoriferita, allorquando prenderemo in esame il capitolo sull'Idea assoluta.

⁶⁶ La cogenza di questo rapporto di immanente destrutturazione della riflessione ponente in riflessione esterna è ciò che ci allontana da interpretazioni (come ad esempio quella di Vitiello) secondo cui si verificherebbe una totale rottura tra riflessione ponente e riflessione esterna. Cfr. V. Vitiello, *Vincenzo Vitiello*, in *Storia della filosofia. Filosofi italiani contemporanei*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe, Milano, Bompiani, 2010, vol. XIV, p. 641). Concordiamo con Cesarale, secondo cui tale rottura «non è così grande da impedire la loro relazione». G. Cesarale, *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, cit., p. 122.

⁶⁷ GW XI, p. 255; SdL II, p. 450.

⁶⁸ Questa tensione, si tenga presente, verrà conservata nell'ulteriore sviluppo della negatività autoriferita e ciò getta nuova luce sulla "totalità" intensa in modo speculativo. La totalità impedisce e anzi critica qualsivoglia totalizzazione in sé conchiusa. È quindi improprio, a partire dalla riflessione determinante, interpretare il movimento riflessivo come "superamento" della tensione che la costituisce. La determinazione riflessiva infatti è una negazione duplice: tanto all'immediatezza determinata, quanto al suo esser totalmente assorbito nel movimento riflessivo.

Proprio perché omogenea alla determinazione presupposta dal suo “respingersi interno”, la riflessione si dipana tra l’espandersi *orizzontale* della mediazione e il prorompere *verticale* della nuova exteriorità qualitativa. La riflessione esterna, «che diventa determinante, pone un altro, che però è l’essenza, in luogo del tolto essere; il porre non pone la sua determinazione nel luogo al posto di un altro; esso non ha alcuna presupposizione»⁶⁹. Se non si vuole intendere nella riflessione determinante una semplice variazione terminologica rispetto alla riflessione ponente, si deve allora ammettere la mediazione promossa dalla riflessione esterna è “reale”, affetta cioè la stessa determinatezza qualitativa – una qualità, giova ripeterlo, completamente pervasa dalla negatività. Il risultato della riflessione determinante è appunto la compenetrazione di determinatezza qualitativa e negatività.

Questa estrema astrazione che abbiamo faticosamente raggiunto cosa può offrire alla teoria critica, o meglio, alla teoria della critica? Non siamo giunti, con la riflessione determinante, a uno stadio nebuloso di continui rovesciamenti, la cui unica costante sembra la negatività che, nel ritornare dalla riflessione esterna, fagocita qualsiasi determinatezza?

La mediazione della negatività è reale se e soltanto se la determinatezza su cui essa agisce – e dunque essa stessa – è veramente “altra”. Il ritorno del circolo mediativo, inteso come ripristino della immanenza riflessiva, è solo un lato del movimento percorso. In questa tensione viene ripresentandosi il problema affrontato nel capitolo precedente e conferma come la questione dell’alterità, sul piano logico-ontologico configurato nella *Scienza della logica*, sia inscindibile da quella della negatività. La riflessione ponente non può offrire una corretta formulazione di questa dinamica proprio perché la determinatezza, in quanto “esser posto”, è immediatamente assorbita nella riflessione. Alla chiusura tautologica della riflessione ponente è venuta in soccorso la riflessione esterna, la quale mostra – e l’immediatezza stavolta è proprio di questo mostrare – come tanto la determinatezza quanto la riflessione conservino una ulteriorità inestinguibile tra loro. La negazione determinata, attraverso la negatività autoriferita, trasforma le sue stesse coordinate. Il circuito immanente della negazione dell’oggetto è qualcosa di secondo, qualcosa che è reso possibile dal circuito della negatività che genera la reciproca

⁶⁹ GW XI, p. 255; SdL II, p. 451. Modificata.

relazione tra riflessione e determinatezza. La negazione si fonda nella negatività e, solo per questo, produce contenuti positivi. A differenza della negazione determinata, la negatività restituisce una alterità radicale, il primato del positivamente discreto che sorpassa la circolarità riflessiva, senza per questo fuoriuscire da essa in un indeterminato “totalmente altro”. Solo in questa limitazione, che è altrettanto *autolimitazione*, è possibile comprendere – come scrive Cesarale – la «superiorità» della negatività autoriferita sulla negazione determinata: «essendo la negatività negazione autoriflessa, negazione autoriferita, sottoposta fin da subito ai tormenti dell’autocontraddizione, essa ha, oltre che uno statuto *critico*, anche uno statuto *autocritico*. Essa corrode la datità e l’oggettività irriflessa corrodendo allo stesso tempo se stessa»⁷⁰.

1.3. Negatività autoriferita e ontologia

Riteniamo che, dal punto di vista sistematico, il rapporto tra negazione determinata e negatività autoriferita può esser illuminato attraverso quello tra Dottrina dell’essere e Dottrina dell’essenza. Come nota Rothhaar, «il rapporto tra negatività e positività (...) costituisce la problematica fondamentale della dialettica logica [*logische Dialektik*]]»⁷¹. La logica dell’essere, lo abbiamo visto, è caratterizzata dalla transitività e ciò significa che la negazione determinata agisce si immanentemente rispetto alla determinatezza, ma questa immanenza viene a sua volta espulsa nella determinatezza successiva. La dinamica immanenza-trascendenza è soltanto iterativa: un ripetersi incessante della negazione il cui risultato positivo è a sua volta un finito soggetto alla negazione⁷².

La logica dell’essere resta dunque – per dirla in termini spaziali – sul piano orizzontale dell’immanenza relazionale delle categorie logico-ontologiche. È questa orizzontalità, del resto, ciò che blocca la relazione e la costringe alla dinamica iterativa dello *Übergehen*. La logica dell’essenza, invece, mostra come la struttura dell’autoriferimento, pretesa dalle determinatezze *seinslogisch*, sia la negatività stessa e ciò fornisce la base dello sviluppo logico.

⁷⁰ G. Cesarale, *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, cit., p. 125.

⁷¹ M. Rothhaar, *Die Negativität im Absoluten*, Text & Dialog, Dresden 2016, p. 47.

⁷² Con l’essenza le cose cambiano: si tratta infatti di comprendere quella dinamica attraverso la struttura autoriferita della riflessione.

Sarebbe un fraintendimento però l'intendere il rapporto negazione determinata-negatività nei termini di una spazializzazione secondo cui la negatività si aggiungerebbe alle insufficienze della negazione determinata. Ciò infatti significherebbe ripetere la concezione ontologica classica di uno *hypokeimenon* sottratto alla trasformazione. La negatività, non si pone semplicemente al termine del processo genetico delle categorie – avviluppate nel movimento centripeto dello *Übergehen* – ma è essa stessa questo processo.

È un punto di estrema rilevanza speculativa. Che la logica hegeliana sia una logica ontologica è addirittura un pleonasma. Fin dal suo inizio, infatti, la *Logica* ha a che fare con l'essere. Il movimento dialettico non solo parte dall'essere, ma è anche il movimento che introduce l'essere nelle determinazioni categoriali. Proprio qui, si insinuerebbe il limite intrascendibile della *Logica* ravvisato già da Schelling⁷³, secondo il quale essa non rispetterebbe la propria premessa, ossia quella di partire dall'assolutamente indeterminato, in quanto avrebbe come presupposto l'essere empirico da cui astraie la categoria di "essere"⁷⁴. La *Logica* rivelerebbe quindi il suo fallimento in quanto non riesce, a nessuno dei suoi livelli, a restituire l'essere ma anzi lo presenta attraverso la riflessione (soggettiva) su di esso. Le varie critiche che sono stati rivolte alla *Logica* hegeliana, in un certo senso, hanno ripreso e affinato l'argomentazione di Schelling.

Ciò ci conduce al problema del "puro essere" e del "puro nulla": il divenire. L'inizio della *Scienza della logica* è l'immediatezza irriflessa, in caso contrario si tratterebbe di un presupposto che inficerebbe il progetto di una "scienza" della logica. «Essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno»⁷⁵. L'indeterminatezza è espressa attraverso il sostantivo privo di predicati. Aggiungere un predicato all'essere significherebbe immetterlo in una struttura discorsiva di riferimento ad altro in termini di significato: la relazione col

⁷³ Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a cura di Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 127-134, 144-148, 160-176.

⁷⁴ La *Logica*, nei termini schellinghiani, si arenerebbe nella "filosofia negativa", la quale non coglie l'essere ma soltanto la sua «possibilità»: «Nella pura scienza della ragione non si deve parlare di una natura realmente esistente ma solo del suo essere a priori; la spiegazione di ciò che esiste va lasciata a un'altra scienza, alla scienza positiva. La scienza della ragione conserva ancora un contenuto possente, quello dell'intero e reale mondo delle possibilità». Ivi. p. 131. Traduzione nostra.

⁷⁵ GW XXI, pp. 68-69; SdL I, p. 70.

predicato sarebbe dunque la prova della sua non-indeterminatezza (dacché sarebbe determinato dal predicato). All'essere, dunque, non si può attribuire né negare alcun predicato: l'essere puro non ha contenuto. Ciò lo rivela come nulla⁷⁶.

«Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso». L'identità di essere e nulla, però, non fa progredire alcunché. Non giustifica in alcun modo il passaggio al divenire. L'identità infatti certificherebbe solamente che allo stesso "ente" vengono attribuiti due nomi diversi, senza per questo derivare un contenuto. «In pari tempo [*ebensoehr*] però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi non son lo stesso, ch'essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto»⁷⁷. Il "passaggio" al divenire può esser giustificato solo mantenendo la tensione e la compenetrazione tra i due momenti. «La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta». La condizione del divenire non è quindi né l'identità, né la differenza, ma la loro tensione dialettica. Ecco perché Hegel precisa che non sarebbe corretto intendere il passaggio dall'essere al nulla come qualcosa che deve compiersi: a questo livello infatti è presente solo la dinamica orizzontale dello *Übergehen* che non lascia alcun presupposto definito e stabile, ma anzi lo critica nell'incessante movimento del passare. Non si tratta dunque del passare, ma dell'esser passato: «la verità non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere»⁷⁸. È qui che va sondata la giustificazione del "passaggio" al divenire: solamente se l'identità e la differenza sono conservate nel terzo momento è possibile validare il passaggio. «Poiché questa unità di essere e nulla sta ormai una volta per sempre per base qual verità prima, costituendo l'elemento di tutto quel che segue, tutte le ulteriori determinazioni logiche

⁷⁶ . Anche il nulla, infatti, non ha determinazione, né contenuto. «L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla». GW XXI, p. 69; SdL I, p. 70.

⁷⁷ GW XXI, p. 69; SdL I, p. 71. Si noti qui l'*ebensoehr*, che ricorda la famosa affermazione della *Fenomenologia* secondo cui «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente [*eben so sehr*] come soggetto». GW IX, p. 18; Fen I, p. 13.

⁷⁸ GW XXI, p. 69-70; SdL I, p. 71. Modificata.

(senza contare il divenire stesso) (...) sono esempi di essa unità»⁷⁹, «il divenire è solo in quanto essi sono diversi»⁸⁰.

Se si interpreta la differenza tra essere e nulla come differenza terminologica per nominare la stessa cosa si rinvia semplicemente il problema. Perché dovrebbe sorgere una differenza? Altrettanto insufficiente sarebbe considerare il passaggio come il divenir consapevole, da parte del pensiero, rispetto alla differenza tra oggetto pensato e oggetto esterno al pensiero⁸¹. L'inadeguatezza di tali interpretazioni è ben evidente in Gadamer, secondo il quale il passaggio dall'essere al nulla va inteso come "*Gedankenexperiment*". Nel saggio *Die Idee der Hegelschen Logik*, Gadamer ritiene che la differenza tra essere e nulla è un «caso speciale [*Sonderfall*]» dello sviluppo logico, proprio perché la differenza tra essere e nulla è una differenza di significato. «Hegel stesso sembra segnalare questo caso come un caso speciale, quanto osserva che essere e nulla "sono diversi solo nell'opinare"»⁸².

Puro essere e puro nulla sarebbero quindi "opinioni" di un pensiero ancora legato alla rappresentazione e all'immaginazione, astrazioni prive di contenuto. È vero, anche Gadamer non può far a meno di notare che una differenza di questo tipo «non appartiene più propriamente alla tematica della logica "del puro pensare"». E tuttavia «se ora all'inizio della logica l'opinare viene tuttavia ripreso, questo avviene solo perché qui siamo all'inizio del pensare». Di conseguenza «il senso del processo che conduce al divenire non può essere quello della progressiva determinazione dialettica»⁸³. La dialettica comincerebbe dal divenire; essere e nulla non sono che «momenti analitici del concetto di divenire»⁸⁴. Gadamer quindi, per giustificare questo intricato passaggio, si avvale di un presupposto extralogico, ossia la differenza di livello tra una "coscienza naturale" (che pensa l'essere e il nulla) e una "coscienza assoluta" che pensa il divenire. Non è difficile rilevare l'insufficienza di una tale spiegazione. Se essere e nulla fossero

⁷⁹ GW XXI, p. 72; SdL I, pp. 73-74.

⁸⁰ GW XXI, p. 79; SdL I, p. 82.

⁸¹ Questa è del resto la dinamica del movimento fenomenologico, non logico-ontologico.

⁸² H.G. Gadamer, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971, p. 76; L'idea della logica hegeliana, in *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Torino 1973, pp. 95-126, p. 110.

⁸³ Ivi, p. 112

⁸⁴ Ivi, p. 113

astrazioni, la stessa “inseparabilità” sarebbe un’astrazione priva di contenuto oggettivo. In tal senso, l’intero sviluppo logico sarebbe compromesso⁸⁵.

L’insufficienza di questo tipo di spiegazione è da rinvenire nella stessa forma del giudizio.

«Il senso sembra quindi essere, che la differenza venga negata; mentre invece si presenta anch’essa immediatamente nella proposizione; la proposizione esprime infatti tutte e due le determinazioni; l’essere e il nulla, e le contiene come diverse. – Non si può insieme intendere che si debba astrarre dalle due determinazioni e tener ferma soltanto l’unità. Questo senso si darebbe a vedere come unilaterale, poiché quello da cui si dovrebbe astrarre, si trova pur nondimeno nella proposizione, e vi è esplicitamente nominato»⁸⁶.

L’affermazione dell’identità (essere e nulla solo lo stesso) è propria di quel giudizio che si attiene al “significato” astratto di essere e nulla, sussumendo il secondo al primo e, dunque, convalidando quel “senso” comune riguardo alla priorità logico-ontologica dell’affermazione sulla negazione. Può darsi negazione solo sulla base di un’affermazione, di una positività. Allo stesso modo si può astrarre il “nulla”, solamente a partire dall’ (astrazione dell’) essere.

La critica dell’antica metafisica e dell’ontologia della sostanza è però ciò che contraddistingue la logica hegeliana. Pensare l’identità e la differenza di essere e nulla in termini di astrazione non fa altro che riproporre la sequenza lineare – teologica – che parte dall’assoluta positività dell’essere per poi generare da essa la negazione. Alla fine della *Nota II* Hegel fornisce una critica immanente a una rappresentazione di tal sorta attraverso l’esempio di luce e oscurità: «quando ci si rappresenta in una maniera più precisa questo stesso vedere, è facile accorgersi che nell’assoluta chiarezza non ci si vede né più né meno che nell’assoluta oscurità, e che così l’uno come l’altro vedere sono un puro vedere, un veder nulla. La pura luce e la pura oscurità sono due vuoti, che sono lo stesso. Solo nella luce determinata – e la luce è determinata dall’oscurità –, quindi solo nella luce intorbidita

⁸⁵ Hegel stesso sembra suggerire una interpretazione del genere: «l’intero, vero risultato (...) consiste in questo movimento, che il puro essere è immediato e semplice, che perciò esso è parimenti il puro nulla, che la differenza loro è, ma insieme anche si toglie e non è. Il risultato afferma dunque anche la differenza dell’essere e del nulla, ma come una differenza solo opinata» (GW XXI, p. 79; SdL I, p. 81). Si tenga presente che anche nell’*Enciclopedia* si fa riferimento alla differenza in termini di significato e opinione: «Ma come l’unità dell’essere e del nulla, va anche affermata la loro completa diversità – l’uno non è quello che è l’altro. ma siccome in questa sfera la distinzione non si è ancora determinata, essendo ancora l’essere e il nulla l’immediato, tale distinzione, quale si trova nell’essere e nel nulla, è l’ineffabile, la semplice opinione». GW XX, pp. 124-125; Enc I, pp. 264-265.

⁸⁶ GW XXI, p. 77; SdL I, pp. 79-80.

si può distinguere qualcosa. Parimenti qualcosa si distingue solo nell'oscurità determinata – e l'oscurità è determinata dalla luce –, quindi solo nell'oscurità rischiarata»⁸⁷.

Per il “senso” comune la luce (l'essere) ha priorità sull'oscurità (il nulla), che ne sarebbe la privazione. Il registro del discorso hegeliano ha ben altro spessore teorico. Addentrarsi in esso significa riconoscere che la *trasformazione* dell'ontologia è già presente in queste prime pagine della *Scienza della logica*. Identità e differenza possono darsi solo nella reciprocità circolare, la quale esprime un contenuto oggettivo. Ecco perché Hegel dopo aver mostrato che l'identità è differenza e che la differenza è identità – aver mostrato quindi che è impossibile procedere se non si fuoriesce da considerazioni di ordine rappresentazionale o intellettualistico – parla della «inseparabilità» dell'essere e del nulla: «dall'indipendenza in cui erano stati presi prima essi decadono a momenti». L'accesso al piano ontologico è segnato da questo “decadimento”. Infatti Hegel non afferma che prima “erano” indipendenti, ma che “erano presi” come tali. La dialettica tricotomica con cui solitamente viene letto questo passo non rispetta fino in fondo l'esposizione hegeliana. Il momento negativo della differenza è altrettanto momento positivo di apertura (apertura all'altro, alterità come apertura); il momento della differenza è dunque scisso in se stesso, un differire ricorsivo: «il divenire contiene dunque l'essere e il nulla come due unità tali, che ciascuna è essa stessa unità dell'essere e del nulla; l'una è l'essere come immediato e come relazione al nulla; l'altra è il nulla come immediato e come relazione all'essere. Le determinazioni, in queste unità, hanno un valore diseguale»⁸⁸.

A schierarsi contro l'interpretazione ontologica della *Logica* che andiamo qui avanzando sono ad esempio Hans-Friedrich Fulda⁸⁹ e Hans-Peter Falk. Quest'ultimo in

⁸⁷ GW XXI, p. 80; SdL I, p. 83. «L'“essere” – scrive Rothhaar – dev'essere compreso in altro modo rispetto a qualcosa che costituisce semplicemente una sorta di base neutra dell'essere determinato, senza essere influenzato da esso; detto in altri termini: poiché la positività pura, in quanto priva di negatività, non può essere pensata in modo consistente come positività proprio a causa di questa purezza, tale positività dev'essere revocata e la positività dev'essere riferita alle strutture e operazioni della negazione. Il compito della “logica dell'essere” viene dunque formulato in generale, ma risulta evidente che non può essere realizzato nel quadro da essa stabilito. Per risolverlo bisogna passare a un'altra struttura logica di base, ossia all'essenza o riflessione come negatività autoriferita senza substrato». M. Rothhaar, *Die Negativität im Absoluten*, cit., p. 63.

⁸⁸ GW XXI, p. 93; SdL I, p. 98.

⁸⁹ Cfr. H.F. Fulda, *Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein*, in K. Cramer, (a cura di), *Theorie der Subjektivität. Festschrift für Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 444-479.

particolare interpreta la *Logica* come teoria della soggettività trascendentale. La prova di ciò, secondo Falk, starebbe nel fatto che soltanto nella *Begriffslogik* la logica assume una dimensione propriamente positiva. I maldestri tentativi rispetto a un ripristino dell'ontologia non sarebbero altro che una «regressione alla metafisica precritica», ingiustificata nella cornice trascendentale in cui si situerebbe la *Logica* di Hegel. Sarebbe infatti impossibile una «ontologizzazione del principio della soggettività trascendentale separato, nella forma del concetto dal fatto della coscienza e della connessione funzionale della conoscenza»⁹⁰.

Leggere la *Logica* in termini epistemologici come teoria della soggettività trascendentale misconosce però l'intento hegeliano di rinnovare l'ontologia attraverso una trasformazione che investe altrettanto l'epistemologia. Questa affermazione può esser giustificata soltanto con l'esposizione del presente studio e, in prima istanza, con l'enucleazione – svolta nel capitolo precedente – di un concetto di alterità che attraversa l'intera *Logica* e coincide con la processualità del “logico”⁹¹.

La *Scienza della logica* intende restituire l'ontologia sulla base «della figura di un “essere presso di sé nell'altro” processuale e privo di sostrato»⁹². Tale figura consiste in un duplice movimento: il movimento della negazione determinata, che rileva l'alterità immanente a ogni determinazione logico ontologica; il movimento della negatività autoriferita, con la quale la sostanza diventa soggetto o, detto nei termini della logica, «un respingersi da sé [*Abstoßen seiner von sich*] o una indifferenza di fronte a sé, un negativo riferimento a sé, [che] si pone con ciò di fronte a se stessa, ed è infinito esser per sé solo in quanto è l'unità con sé in questa sua differenza da sé»⁹³. L'unità del concetto è un movimento trasformativo e differenziante attraverso la quale la negatività genera la determinazione.

Il rifacimento dell'ontologia è innanzitutto una *critica* di ogni sostanzialità immediata e precostituita. Solamente a partire da questa negatività immanente è possibile comprendere la positività dell'inizio logico come pure la riproposizione

⁹⁰ H.P. Falk, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 13.

⁹¹ Il rifacimento dell'ontologia è altrettanto quello della epistemologia fondata sulla separazione soggetto conoscente oggetto conosciuto. Cfr. L. Illetterati, *Il noto e il conosciuto*, cit.

⁹² M. Rothhaar, *Die Negativität im Absoluten*, cit., p. 207.

⁹³ GW XI, p. 242; SdL II, p. 435.

dell'immediatezza – *wiederhergestellte Unmittelbarkeit* – quale negatività autoriferita della riflessione⁹⁴. La positività immediata dell'essere si rivela uno *Schein* già da sempre attraversato dalla negatività. L'essere che si riaffaccia alla conclusione della *Logica* è appunto questa unità negativa di immediatezza e riflessione. «L'essere trasformato in "idea" è la totalità delle particolarità e delle singole configurazioni [*einzelne Gestaltungen*] dell'assoluto, per cui il carattere di totalità deriva dall'universalità del sapersi, ricostruibile sistematicamente: l'"assoluto" della logica dialettica è un tutto che è tale in quanto si riconosce nella connessione sistematica di tutte le concrezioni sistematiche»⁹⁵.

2. Pensiero oggettivo, critica, totalità relazionale

La *Scienza della logica* è stata letta come paradigma di ogni teoria autoriflessiva e autoreferenziale del pensiero puro incentrato sul rapporto soggetto-oggetto e per questo, da un lato, neutralizzante la negatività propria della dialettica e, dall'altro, escludente qualsivoglia dimensione alteritaria. La valenza critica della *Scienza della logica* è collegata alla questione dell'alterità. L'analisi sull'alterità nella *Logica* hegeliana – che abbiamo delineato nel capitolo precedente – scopre qui la precipua rilevanza: essa lueggia sulla logica dialettica come critica di ciò che abbiamo chiamato totalità relazionale⁹⁶.

Le prospettive anti-dialettiche, sia esterne che interne alla tradizione hegeliana, rintracciano nella *Scienza della logica* una teoria teleologicamente precostituita⁹⁷: la connessione dialettica tra identità e contraddizione, secondo queste prospettive, segnerebbe il fallimento della logica hegeliana che sacrificerebbe l'altro del concetto alla legge ontologica dell'identità: la contraddizione, come tutta la logica dialettica,

⁹⁴ GW XI, p. 292; SdL II, p. 497.

⁹⁵ M. Rothhaar, *Die Negativität im Absoluten*, cit., p. 208.

⁹⁶ Il concetto di alterità nella *Scienza della logica* è connesso, dunque, alla presenza di una effettiva apertura ontologica, che, proprio in grazia della sistematicità della filosofia hegeliana, può apparire in diverse figure, sia sul piano della filosofia reale, e dunque nella *Fenomenologia* o della Filosofia dello spirito, sia sul piano logico-ontologico, e dunque nella *Scienza della logica*.

⁹⁷ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hansebooks, Norderstedt 2017.

perderebbe dunque la sua carica propulsiva e *critica*, reificandosi in «quella logica tradizionale, per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più»⁹⁸.

La letteratura recente, anche grazie alle nuove edizioni critiche della *Scienza della logica* e delle lezioni berlinesi sulla logica, ha mostrato come sia del tutto erroneo parlare di apriorismo rispetto alla logica hegeliana⁹⁹. Essa infatti non è un blocco compatto, ma conosce una evoluzione testimoniata da riformulazioni, modifiche, finanche ristrutturazioni della stessa impalcatura categoriale¹⁰⁰.

Il progetto della *Scienza della logica* è innanzitutto un confronto con la logica tradizionale e trascendentale¹⁰¹. Tale confronto è in doppio senso critico: in prima istanza, la logica trascendentale va criticata attraverso la logica classica, che assumeva, seppure in modo immediato, la connessione pensiero-cosa, privilegiando dunque – unilateralmente – l’oggettività. Rinnovamento ed eredità della vecchia metafisica non significa affatto riproporre le concezioni di Platone o di Tommaso d’Acquino, quanto piuttosto comprendere come movimento unitario tanto l’oggettività delle cose quanto quella delle forme che presiedono alla loro comprensione; in seconda istanza, è la logica classica ad essere criticata a partire dalle acquisizioni della logica trascendentale. «Le determinazioni di pensiero, o concetti dell’intelletto, costituiscono l’oggettività delle conoscenze d’esperienza. Esse contengono in generale dei rapporti [*Beziehungen*], e perciò si formano mediante i giudizi sintetici a priori (cioè rapporto originari di opposti)»¹⁰².

⁹⁸ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 143. La dialettica negativa di Adorno, in quanto “logica della disgregazione”, nel tentativo di sfuggire alle contraddizioni performative dell’autocritica totalizzante della ragione, è stata definita «anti-dialettica» (H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, cit., p. 153). D’altro canto Bubner traduce la dialettica in «topica», ossia in una teoria dell’argomentazione razionale e dell’agire pratico mirante alla scientificizzazione del pensiero. Cfr. R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

⁹⁹ Sulla complessa evoluzione della *Logica* si rimanda a P. Giuspoli, *Verso la «Scienza della logica»*, cit.

¹⁰⁰ In riferimento alla *Wesenslogik* Jaeschke scrive: «lo sviluppo della logica dell’essenza mostra una tale flessibilità, una tale libertà nella disposizione degli elementi teorici già acquisiti, che si impone quanto meno il sospetto che ogni pretesa rivolta a un rigoroso dispiegamento immanente delle determinazioni logiche in base a strutture o a operazioni al confronto meno complesse, difficilmente potrebbe proporre qualcosa di diverso da una semplice dichiarazione di esonero metodologico da decisioni relative al contenuto assunte già in precedenza». W. Jaeschke, *Einleitung*, in GW XI, pp. IX-XXXV, p. XXXIV.

¹⁰¹ Come scrive Fulda, Hegel intende rinnovare «la concezione del pensiero della “vecchia” metafisica, secondo cui la verità più vera delle cose consiste soltanto in ciò che nelle cose e di esse viene concepito attraverso il pensiero»¹⁰¹.

¹⁰² GW XX, p. 78; Enc I, p. 193.

«La filosofia critica aveva per vero dire già trasformato la metafisica in logica. Se non che il terrore che essa provava per l'oggetto [*Angst vor dem Objekt*] l'aveva condotta, come condusse poi il posteriore idealismo, a dare alle determinazioni logiche (...) un significato essenzialmente soggettivo»¹⁰³. Il merito di Kant era stato quello di mostrare come le forme del pensiero fossero qualcosa di indipendente, di non-arbitrario. Tuttavia queste forme erano state determinate da Kant in modo “essenzialmente soggettivo”, ricadendo così nel dualismo infinito di concetto e realtà, risolto solo per mezzo di una «ipotesi»¹⁰⁴.

La logica trascendentale va, in un certo senso, radicalizzata o, detto in altri termini, bisogna mostrare quella “ipotesi” come reciprocarsi di movimento del reale e movimento del pensiero: «il concetto, che Kant ha stabilito nei giudizi sintetici a priori, – il concetto di un differente che altrettanto è inseparabile, di un identico che in lui stesso è una differenza inseparata, appartiene a quanto vi è di grande e di immortale nella sua filosofia»¹⁰⁵. L'appercezione trascendentale e la logica non sono solamente principi del pensiero ma rimandano a una struttura della realtà completamente dinamica e in svolgimento. Il pensiero è immerso nell'oggettività.

È ricorrente nei critici della logica dialettica hegeliana il motivo che, in essa, non ci sarebbe alcun movimento oggettivo. Il “movimento categoriale” sarebbe una necessità del soggetto che pensa quelle determinazioni. Questa critica risale, direttamente o meno, alle *Lezioni monachesi* di Schelling secondo il quale Hegel mostrerebbe unicamente le determinazioni della soggettività¹⁰⁶. Sarebbe improprio cercare di analizzare i contesti di

¹⁰³ GW XXI, p. 34; SdL I, p. 32.

¹⁰⁴ «Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi, condotti a partire da questo presupposto, di stabilire, tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, 29 voll. a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reimer (poi De Gruyter), Berlin 1911, vol. III; *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, p. 40.

¹⁰⁵ GW XXI, p. 200; SdL I, p. 225.

¹⁰⁶ Cfr. F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, a cura di M. Buhr, Reclam, Leipzig 1966; *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna. Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-158, p. 105. Critica analoga è quella rivolta da Heidegger, secondo il quale la preminenza del divenire sull'essere è pensabile unicamente a partire dalla fondamentale preminenza del soggetto sulla sostanza. Cfr. M. Heidegger, *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel*, in *Gesamtausgabe*, 102 voll., a cura di I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, vol. LXVIII, pp. 3-61, p. 12.

questa lettura della *Logica*, le cui varie declinazioni rintracciano nella filosofia hegeliana una filosofia della soggettività, della sua potenza e della sua negatività rispetto all'oggetto che, mera datità, dev'essere totalmente assorbito dal sapere, dall'identità del pensiero con se stesso (sarebbe questo lo "spirito" della filosofia hegeliana).

Domandiamoci però: come interpretano i contemporanei la filosofia hegeliana? Perché, a un certo punto, la "pericolosa" filosofia di Hegel, celebrante la rivoluzione e il rinnovamento politico, diventa la filosofia della restaurazione, dell'apologia dello Stato prussiano e, infine, la totalizzazione della soggettività? Svolgere un'analisi delle questioni sollevate da tali domande ci porterebbe ben oltre i confini del presente studio. Tuttavia un esempio può esser indicativo per fugare alcune "fallacie anacronistiche". Si tratta di Haym, direttore degli *Annali prussiani*¹⁰⁷. Hegel, scrive Haym, cova «sentimenti servili e antipatriottici» e ciò è testimoniato dalla sua esaltazione, finanche dal suo svendersi, nei confronti della Francia e di Napoleone. Lungi dall'essere l'apologeta dello Stato prussiano, Hegel viene visto come il disertore dello spirito patriottico tedesco, venduto ai francesi. Ciò, secondo Haym, sarebbe rintracciabile non solo nella persona, ma soprattutto nella filosofia hegeliana. Le categorie che essa espone sono totalmente avverse allo spirito autentico germanico. Ne è un esempio la categoria di "eticità", la quale non ha nulla da spartire con l'autentico individualismo cristiano che lo Stato prussiano ha il compito di proteggere e rinvigorire: sì, per Haym le idee della Rivoluzione francese sono inconciliabili col «principio germanico-protestante della libertà»¹⁰⁸.

Si vede così come molte delle interpretazioni odierne della filosofia hegeliana¹⁰⁹ e, in modo particolare, della *Logica* incorrano in una sorta di "ermeneutica anacronistica": esse prendono a prestito le critiche dei contemporanei di Hegel, ribaltandone però il

¹⁰⁷ Rivista di riferimento del partito nazional-liberale – ricorda Losurdo – «diretta prima dallo stesso Haym, e poi da uno sciovinista implacabile e nemico giurato della Rivoluzione francese e della tradizione politica e cultura d'Oltretreno, lo storico Treitschke, svolgerà un ruolo fondamentale nel portare vasti ceti intellettuali sul terreno nazional-liberale e dell'adesione alla politica di Bismarck». (D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987, p. 543). Su ciò si veda anche D. Losurdo, *Storia e tradizione. L'ideologia tedesca dalla Rivoluzione francese agli "Annali Prussiani"*, «Studi Urbinati», II (1981), pp. 61-92.

¹⁰⁸ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Rudolph Gaertner, Berlin 1857, p. 262.

¹⁰⁹ Nell'ambito della teoria critica francofortese è singolare come il sospetto nei confronti della filosofia hegeliana sia quello della "totalizzazione" che essa comporterebbe: la dinamica totalizzante seguirebbe, secondo questi interpreti, la dinamica modale descritta nella *Logica* terminante nella "necessità assoluta". Come il contingente non ha alcuna realtà, poiché sempre ricondotto alla necessità, così l'individuo non ha alcuna reale consistenza, poiché semplice strumento dello Stato, vettore di universalità.

significato¹¹⁰. Anche l'accusa con cui spesso viene rimproverato Hegel, quella cioè di un esasperato "soggettivismo", sembra non cogliere il nucleo centrale della filosofia hegeliana: la logica dialettica non ha nulla di soggettivistico proprio perché è il movimento oggettivo della realtà [*Wirklichkeit*] e della negatività ad essa immanente. La negatività a cui pensa Hegel non è – solamente – l'attività del singolo individuo, ciò che del resto lo determina come "libero". In prima istanza la negatività è insita alla stessa oggettività¹¹¹.

La critica all'"apriorismo teleologicamente orientato" è divenuta luogo comune non solo rispetto alla *Scienza della logica*, ma all'intera filosofia hegeliana. Può esserne esempio l'interpretazione che Habermas ci consegna nel celebre testo degli anni '60, *Arbeit und Interaktion*. Qui, il giovane esponente della Scuola di Francoforte rintraccia negli scritti jenesi una concezione intersoggettiva dello spirito che lungi dall'essere un super soggetto, costituisce il movimento di mediazione delle soggettività con l'alterità. Questo movimento, a detta di Habermas, si va perdendo man mano e, a partire dalla *Fenomenologia*, si assisterebbe a una dialettica precostituita, coartata nel meccanismo di alienazione, oggettivazione e riappropriazione da parte di un solitario «grande soggetto»¹¹².

L'*accenno* ad Habermas – a cui ci dedicheremo nel prossimo capitolo – mette in luce anche un altro punto importante, che muove il nostro studio. In effetti, egli, al pari del suo maestro Adorno, ripropone una critica molto vecchia alla filosofia hegeliana: essa sarebbe intimamente corrosa da una contraddizione inconciliabile tra la chiusura del sistema e l'apertura della dialettica. Ancora una volta è in gioco la questione dell'alterità, la quale,

¹¹⁰ La preminenza della totalità nei confronti dell'individuo isolato, come dell'oggettività concreta nei confronti della soggettività erano criticati in quanto profondamente rivoluzionari, pericolosi e lesivi nei confronti di un certo ordinamento politico: al pericolo avvertito dai suoi contemporanei di uno Hegel rivoluzionario, viene oggi sostituito il pericolo di uno Hegel restauratore, totalitario e finanche nichilista. Basti questo esempio per comprendere come le varie critiche nei riguardi di uno Hegel filosofo dell'universale che schiaccia l'individuo o – nei termini modali della *Logica*, della necessità che assorbe qualsiasi forma di contingenza – affondino le proprie radici in *milieux* conservatori. Sul dibattito "contemporaneo" alla filosofia hegeliana si rimanda a D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit.; G. Bonacina, *La scuola hegeliana e gli «Annali per la critica scientifica» (1827-1831)*, Guerini e Associati, Milano 1997.

¹¹¹ Se il negativo «appare come ineguaglianza dell'Io verso l'oggetto, esso è pure l'ineguaglianza della sostanza verso sé stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto». GW IX, p. 29; Fen I, p. 29.

¹¹² J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, pp. 9-47; *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 44.

secondo questi critici, sarebbe totalmente assorbita nel processo di rischiaramento razionale.

La presenza dell'alterità e la sua "comprensione" nella *Scienza della logica*, è, in un certo senso, il banco di prova riguardo alla sua valenza critica, al fatto cioè che l'autoreferenzialità del logico è al contempo un autodifferenziarsi in e da se stesso¹¹³. Proprio per tale motivo – come vedremo in seguito – la *Scienza della logica* può offrire una *critica* della totalità relazionale. Riarticolata nell'inscindibile unità di negatività-alterità¹¹⁴, la critica immanente¹¹⁵ pone un risultato "positivo"¹¹⁶: non nel senso adorniano di identificativo ma in quello di concreto, proprio per il fatto che essa riesce a pensare le condizioni del realizzarsi della determinatezza e, al contempo, le modalità della sua *manifestazione*¹¹⁷.

La negatività autoriferita mostra come il pensiero non sia costruzione formale e precostituita, quanto piuttosto struttura dinamica sempre connessa a ciò che è altro: l'istanza critica del pensiero, come abbiamo visto, va rinvenuta proprio nell'inaggrabilità della relazione-ad-altro. L'altro, inoggettivabile, è una determinazione del pensiero ad esso immanente. È l'alterità che permette al logico di dispiegarsi come totalità relazionale mantenendo dunque tanto la determinatezza quanto la trasformabilità.

¹¹³ «Per Hegel l'alterità di fronte al soggetto pensante ha lo stesso significato della negatività». J. Heinrichs, *Dialektik und Dialogik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXV (1981), 3-4, pp. 425-444, pp. 436-437.

¹¹⁴ Cfr. K. de Boer, *On Hegel: The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010, p. 71 sgg.

¹¹⁵ Cfr. A. Särkelä, *Immanente Kritik und soziales Leben*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2018; T. Stahl, *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2013. In particolare Särkelä intende le patologie sociali come blocco dell'apertura del contenuto delle norme sociali; la critica – «als kooperative Unternehmen» – ha il compito di ricostruire la genesi delle patologie e ricondurle al piano normativo.

¹¹⁶ Sulla positività della logica dialettica concorda J. Biard, *Dialectique et négation de la négation d'après hegel*, «La Pensée», 1984, pp. 91-99.

¹¹⁷ Riprendendo le parole di Demmerling, ma estendendone la portata all'intera *Scienza della logica*, possiamo affermare che in essa sono presenti «elementi essenziali per la concezione di una filosofia sociale critica» (C. Demmerling, *Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie*, in C. Demmerling, F. Kambartel (a cura di), *Vernunftkritik nach Hegel*, cit., pp. 67-99, p. 81). Sulla connessione tra filosofia hegeliana e critica delle strutture delle relazioni sociali insiste in particolare Cesarale. Il *medium* di questa connessione è la teoria della riflessione la quale, proprio a causa della desoggettivazione di essa, è «una teoria particolarmente congeniale alla comprensione di strutture sociali, come quella capitalistica, che si fondano sull'operare di forze anonime e impersonali». G. Cesarale, *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, Manifestolibri, Roma 2012, p. 53.

Abbiamo già sottolineato che la tematica dell'alterità sia stata inquadrata e, in un certo senso, approfondita dalla prospettiva analitica, la quale – pur nelle varie declinazioni talvolta in aperto contrasto reciproco – connette alterità e critica nel quadro di una teoria del discorso: per questa prospettiva, la *Scienza della logica* non è altro che una teoria generale del significato¹¹⁸. Interpretazioni di tipo “analitico” come ad esempio quella offerta da Alessandro Bellan sono di estrema rilevanza teoretica e consentono di riformulare in modo non semplicistico problematiche propriamente sociali (sia a livello teorico – alienazione, intersoggettività – che a livello meta-teorico – la giustificazione della critica). Nell'interpretazione di Bellan, la logica speculativa è un «procedimento rivolto alla generazione di significati regolati»¹¹⁹. Il significato, come accordo stabilito dalla comunicazione, può esser ricostruito nelle sue determinazioni logiche necessarie attraverso la dialettica speculativa. Questa ricostruzione della argomentazione attraverso la dialettica è al contempo un'autofondazione. La necessità del procedimento dialettico, che proprio per questo può esser definito libero, spinge le determinazioni a superare se stesse (l'immediatezza astratta del loro presupposti) attraverso il processo circolare di fondazione. Bellan interpreta dunque la logica dialettica come teoria della proposizione speculativa all'insegna della trasformabilità del significato¹²⁰.

Pur condividendo l'acquisizione fondamentale dell'analisi di Bellan sulla *Scienza della logica* – ossia la presenza, in essa, della tematizzazione dell'alterità – crediamo sia necessario una problematizzazione della sua interpretazione, secondo cui *das Logische* coinciderebbe con «l'ordine inaggirabile del discorso». A questa affermazione fa da *pendant* l'altra, secondo la quale la mediazione, in prima istanza e nel significato logico, è tra «le nostre strutture cognitive e ciò che in esse si manifesta»¹²¹.

¹¹⁸ Cfr. P. Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie*, cit.

¹¹⁹ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 46.

¹²⁰ La differenza principale con l'interpretazione analitica e “semantica” della logica speculativa sta nella considerazione della negatività e della oggettività della contraddizione. Rispetto all'affermazione hegeliana secondo cui «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie» (XI, p. 286; SdL II, p. 490) Bellan afferma: «la verità che quella proposizione esprime è cioè non tanto la realtà ontologica della contraddizione, ma la contraddittorietà di una concezione ontologica della non contraddizione. (...) La funzione logico-speculativa della contraddizione sarebbe quindi eminentemente espressiva in senso critico, e cioè enuncerebbe la verità come compresenza di significati contraddittori». A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 164.

¹²¹ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 199. Il rischio insito a tali affermazioni è quello di convalidare indirettamente la tesi che esse intendono confutare. Bellan infatti critica quelle teorizzazioni per le quali il concetto è sempre una coercizione di ciò che concetto non è, ossia del suo altro. Bellan sembra qui ricalcare la dinamica della *Reflexionsbestimmungen*, secondo la quale le determinazioni costituiscono una totalità e tuttavia questa totalità viene reclamata unilateralmente dalla singola determinazione, ciò che

L'interpretazione della *Logica* come teoria critica abbisogna di una piattaforma propriamente "speculativa", non limitata soltanto al piano semantico, ma estesa altresì a quello propriamente ontologico, un'ontologia conservata e superata allo stesso tempo, secondo il movimento dell'*Aufhebung* hegeliana¹²². Il riferimento all'oggettività, fin dalla definizione hegeliana di "pensiero oggettivo", mostra la valenza critica¹²³ della *Scienza della logica*, che non permette di fissare alcun contenuto in astrazioni. La *Logica* sottopone a critica la concezione ontologica che sta alla base dei moderni paradigmi scientifici che, *mutatis mutandis*, conservano quegli stessi presupposti della metafisica classica criticati da Hegel all'interno della *Logica oggettiva*¹²⁴.

Prima di procedere oltre, è necessario soffermarsi e precisare un ulteriore discrimine della interpretazione che andiamo qui avanzando. Si tratta della differenza tra la nostra posizione e quella di Michael Theunissen, consegnata nel celebre *Sein und Schein*, volta a rinvenire – in piena assonanza con il nostro studio – la "funzione critica" della *Scienza della logica*¹²⁵. Secondo Theunissen, Hegel propone un parallelismo tra esposizione e critica, parallelismo che sarà ripreso e applicato alla società da Marx. L'unità di esposizione e critica, però, riguarda esclusivamente la *Logica oggettiva*¹²⁶, mentre la *Logica soggettiva* è rivolta alla sola esposizione dell'idea come processualità

ne sancisce lo squilibrio reciproco e la relazione di dominio nei confronti dell'altra. Porre infatti la mediazione come mediazione tra struttura cognitive e ciò che in esse si manifesta significa sorvolare sulla grande acquisizione hegeliana di una contraddizione oggettiva, di una priorità dell'oggetto rispetto alla intenzionalità del soggetto.

¹²² La *Scienza della logica* offre degli strumenti per una critica che coinvolga sia il piano concettuale semantico che quello pratico-sociale, configurandosi in tal modo come risorsa per la teoria critica della società. Sul nesso tra idea del vero e idea del bene si veda P. Owen Johnson, *The Critique of Thought. A Re-examination of Hegel's Science of Logic*, Gower, Brookfield 1988. Sul rapporto tra logica dialettica e processi storico-sociali si veda A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Marville, Molière, Beckett*, State University of New York, New York 2018.

¹²³ Una valenza critica che è al contempo etica, in quanto l'oggettività a cui il pensiero è connesso, la mediazione immanente della struttura riflessiva apre un possibile spazio del differimento nel soggetto stesso, una circolarità processuale che va «dal nulla al nulla». GW XI, p. 250; SdL II p. 444.

¹²⁴ Nell'incessante movimento di comprensione e riconfigurazione di ogni determinatezza, la *Scienza della logica* offre una "prassi critica" proprio perché i risultati da essa promossi non sono semplicemente ascrivibili a una parte della totalità sociale (ciò che alla fine la renderebbe un'altra *Weltanschauung*), quanto piuttosto un ripensamento integrale della totalità sociale stessa.

¹²⁵ L'interpretazione compiuta da Theunissen parte essenzialmente da una base filologica. Nel parlare di determinazioni logiche e delle loro relazioni, Hegel impiega frequentemente una terminologia pratico-sociale. *Freiheit, Herrschaft, Gleichgültigkeit* sono le parole fondamentali attraverso cui Theunissen legge le connessioni concettuali come relazioni intersoggettive.

¹²⁶ Come avremo modo di vedere in seguito, l'unità di esposizione e critica è presente anche nella *Logica soggettiva*: la circolarità ricorsiva della logica non può privilegiare un polo della relazione, se non vuole misconoscere la relazione stessa.

autofondantesi, nella quale si realizza compiutamente la libertà come unità di auto- ed etero-riferimento che Theunissen chiama «libertà comunicativa»¹²⁷.

Nella Logica oggettiva, l'unità di esposizione e critica istituisce le condizioni inaggrabili per l'esposizione della verità e al contempo mostra l'insufficienza ed infine l'impossibilità di pensare in modo astratto la determinatezza. La dottrina dell'essere è una critica dell'ontologia affermativa, proprio perché, nel proposito di esprimere ciò che è in sé, essa non fa altro che ripetere un movimento transitivo-estriero tra le determinatezze, mostrandone dunque l'equivalenza o meglio, come intende Theunissen, l'indifferenza [*Gleichgültigkeit*] reciproca. La successione delle determinatezze non è necessaria, ma arbitraria poiché è in realtà una mera sequenza di pure astrazioni che non lascia adito a nessuna comprensione della *ratio* della loro interconnessione. L'essere è *Schein* proprio come ogni determinatezza che si presenta come fissa e irrelata.

Nella dottrina dell'essenza la critica investe le determinazioni del pensiero metafisico, ciò che Hegel chiama *Denkbestimmungen*. In questa parte si assiste dunque a un rovesciamento dialettico: l'indifferenza con cui si conclude la *Seinslogik* è ora l'assoluta reciprocità caratterizzante la *Wesenslogik*. Theunissen scorge però anche un'indicazione precisa per la riflessione sulla dimensione sociale, che condividiamo pienamente. L'indipendenza caratterizzante le determinatezze della *Seinslogik* diventata "riflessiva": lungi dall'esserne la messa al bando, l'indipendenza è il rinvio necessario all'alterità.

Tale riflessività non è ancora compiuta poiché in essa permane un retaggio di immediatezza propria della Dottrina dell'essere. Ad essere immediata ora non è la determinatezza ma la relazione tra le determinazioni del pensiero. Ciascun termine della relazione contiene già in sé il proprio correlativo opposto (identità-differenza, positivo-negativo, parte-tutto, causa-effetto). La correlazione è presente *immediatamente* nella struttura delle determinazioni ma, proprio per questo, esse sono giustapposte mediante una riflessione esterna, un terzo che *pone* i termini nella relazione¹²⁸. L'immediatezza

¹²⁷ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit. pp. 37-60.

¹²⁸ «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Matteo 18, 20). Nella sua interpretazione della dialettica del riconoscimento, posta in apertura del IV capitolo della *Fenomenologia*, Cortella argomenta come il riconoscimento non dev'essere inteso come movimento soggettivo, effettuato dalla singola autocoscienza, ma come movimento oggettivo che presiede al nascere della coscienza stessa. Il punto è sicuramente centrale ed è senz'altro un merito di Cortella non aver glissato su questa problematica, come spesso hanno fatto interpreti acuti di Hegel. L'analisi andrebbe estesa alla dinamica del perdono esposta alla fine del VI capitolo della *Fenomenologia*, come del resto Cortella argomenta nei suoi

della relazione impedisce di comprenderne il concetto e, proprio per questo, ogni termine è visto come un intero che esercita un dominio [*Herrschaft*] sull'altro¹²⁹.

L'unico principio caratterizzante il logico è la libertà. Vera è dunque l'«idea di una perfetta unità di auto-riferimento e riferimento ad altro»¹³⁰. La liberazione delle categorie dalla loro reificazione è coordinata dalla teoria hegeliana della proposizione speculativa¹³¹. Questo perché, in essa, soggetto e predicato sono reciprocamente l'altro di se stesso. La reificazione operata dal giudizio, nel quale è ancora presente la modalità relazionale imperniata sul dominio, viene in tal modo superata dalla reciprocità simmetrica e circolare: «il rapporto unilaterale di dominio si toglie nella comunità della partecipazione reciproca», attraverso la quale viene configurandosi «nei termini di una teoria dell'intersoggettività come libertà comunicativa»¹³².

La relazione-ad-altro è la condizione fondamentale affinché si realizzi la libertà dell'individuo: «poiché il concetto stesso è amore, la libertà che emerge con esso deve essere una libertà determinata: una libertà comunicativa. Libertà comunicativa significa che l'uno fa esperienza dell'altro non come di un limite, ma come la condizione di possibilità della sua propria autorealizzazione [*Selbstverwirklichung*]. Così essa può essere la misura della critica tanto dell'indifferenza quanto del dominio, di quella critica, dunque, che la filosofia del diritto hegeliana rende concreta nell'esposizione della società civile. Mentre la libertà, alla quale si riduce l'ideologia borghese dell'“individualismo del possesso” (...), consiste nell'indifferenza verso gli altri e nel loro dominio, la libertà

lavori più recenti (cfr. L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., 107-119). Qui Hegel parla dell'“esserci dell'io esteso fino alla dualità”. In questa frase icastica quanto complessa si può scorgere la radicale novità che Hegel apporta alla – diremmo oggi – teoria del riconoscimento. Il riconoscimento è un movimento oggettivo, come ha ben sottolineato Cortella. Ma questo movimento non può esser pensato, alla maniera della rappresentazione religiosa, come un “terzo” soggetto, piuttosto come un raddoppiamento della soggettività. Il risultato del movimento del riconoscimento non è un soggetto, finanche esso venga concepito come intrinsecamente relato all'altro. Hegel, infatti, parla di “dualità”, attributo che – ci si perdoni il gioco di parole – non è un semplice “attributo”, quanto piuttosto una determinazione concreta della ontologia relazionale hegeliana.

¹²⁹ Sarebbe interessante approfondire questo punto in controluce con la *Fenomenologia dello spirito*. In entrambi i luoghi, al comparire della struttura relazionale, delle determinazioni logico-ontologiche da un lato e delle figure coscienziali dall'altro, Hegel mostra come la relazione abbia una valenza completamente negativa e limitante, proprio perché essa viene subita come una necessità estrinseca, alla quale si può rispondere solo con il dominio e la violenza.

¹³⁰ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 49.

¹³¹ Su ciò concorda anche Demmerling, secondo il quale la teoria della proposizione speculativa è una «critica del pensiero identificante e delle reificazioni del significato (...) critica della ragione strumentale. In ciò risiede la dimensione etico-sociale della Logica». C. Demmerling, *Philosophie als Kritik*, cit., p. 97.

¹³² M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 60.

comunicativa è possibile solo come computa libertà di tutti, la cui idea, secondo la filosofia della storia hegeliana, si deve al cristianesimo»¹³³.

La libertà, nel suo lato positivo, è dunque esposta nella Logica soggettiva, in cui si raggiunge la compiuta unità di auto ed etero-riferimento. Nella Logica oggettiva, invece, le categorie reificate sono o indifferenti verso il rapporto; o immediatamente relate, reagendo a quest'immediatezza con il dominio sull'altro. La dialettica speculativa hegeliana, questa la conclusione di Theunissen, offre delle coordinate attraverso cui pensare e riconfigurare l'idea di stessa del soggetto, il quale solo nella dimensione simmetrica-relazionale può esperire e realizzare la propria libertà.

Theunissen ha ricevuto diverse critiche¹³⁴, le quali lo hanno condotto a riformulare la propria interpretazione, o meglio a definirne i limiti. La teoria dell'intersoggettività è sì pensabile attraverso la *Scienza della logica*, ma essa non è effettivamente esplicitata nel sistema hegeliano, tanto da poter parlare, rispetto alla filosofia del diritto, di «intersoggettività rimossa»¹³⁵. L'unità di esposizione e critica è però lo spunto di Theunissen che rimane al centro delle varie interpretazioni. La *Scienza della logica* come teoria critica ha in quest'unità la sua giustificazione immanente. La logica dialettica comincia con l'immediatezza dell'essere e con la critica di essa: solo in apparenza, infatti, il concetto di essere è privo di presupposti e immediato. Proprio per questo, con termini adorniani, Demmerling ha affermato che la verità emergente nella e dalla dialettica è una «critica del falso»¹³⁶, intendendo con ciò la critica ai presupposti fallaci di una procedura discorsivo-concettuale.

Il merito di Theunissen e del suo studio pionieristico è stato proprio quello di aver mostrato come la logica dialettica sia costituita intrinsecamente da un'istanza relazionale. Demmerling approfondisce questa interpretazione facendo proprie le acquisizioni della svolta linguistica. In tal modo egli scorge, nella teoria hegeliana della proposizione speculativa, quegli «elementi essenziali per la concezione di una filosofia critica»: essa

¹³³ Ivi, p. 45-46. Cfr. G. Bonacina, *La concezione hegeliana del Cristianesimo. Sviluppi e attualità*, «Verifiche», XXIII (1994), 3-4, pp. 387-407.

¹³⁴ In tali critiche è forte l'assonanza con le posizioni di Fulda (*Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R.P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 33-69) e di Stekeler-Weithofer (*Hegels analytische Philosophie*, cit.).

¹³⁵ M. Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, cit.

¹³⁶ C. Demmerling, *Philosophie als Kritik.*, cit., p. 72.

«può infatti venir letta come una semantica processuale e riformulata come una critica linguistico-analitica della reificazione»¹³⁷. La reificazione avviene proprio quando la proposizione speculativa viene intesa al pari del giudizio. La proposizione speculativa, infatti, non parla direttamente/immediatamente dell'oggetto, ma del suo significato, del significato dunque di proposizioni, pratiche ma anche istituzioni e concetti morali¹³⁸. Nella criticità propria della logica dialettica, si assiste a una compenetrazione reciproca tra piano teoretico-speculativo e etico-prassico. La *Scienza della logica*, proprio in quanto tematizzazione multimodale della «trasformabilità del significato» e della «non conclusività del senso (...) costituisce il fondamento per la critica delle forme di pensiero, il confronto con la cosiddetta riflessione semplice»¹³⁹. La critica esposta nella e dalla *Scienza della logica* è, conclude Demmerling riprendendo la terminologia marxiana, una «critica dell'ideologia»¹⁴⁰, proprio perché quest'ultima non è altro che assunzione irriflessa e immediata dei presupposti su cui si costruisce il discorso.

L'interpretazione di Demmerling riesce a tenere insieme, in modo alquanto coerente, i diversi livelli della critica ricostruibili a partire dalla *Scienza della logica* (critica del dato, critica delle relazioni di dominio, critica dell'ideologia, critica delle “leggi” del pensiero). Demmerling, inoltre, mette in guardia dal pensare che con la *Logica* Hegel intenda offrire una serie di regole e procedure, teleologicamente orientate poiché basate sul meccanismo dialettico della doppia negazione. Tuttavia, anche questa interpretazione “analitica”, secondo la quale nella *Scienza della logica* ne va della conformità tra uso delle categorie e atti discorsivi, rischia di esser ugualmente fatale. La dialettica non è (solamente) una teoria del significato, proprio perché il pensiero oggettivo ha una valenza ontologica che non può esser rubricata solamente in trasformazioni semantiche, pena la ricaduta in un'altra forma di astrattezza: quella per la quale l'oggettività materiale sarebbe qualcosa di inconoscibile (retaggio della cosa in sé kantiana) o addirittura recusabile, data la preminenza del valore epistemico e dunque argomentativo-intersoggettivo rispetto al mero “dato”¹⁴¹.

¹³⁷ Ivi, p. 81.

¹³⁸ Ivi, p. 89.

¹³⁹ Ivi, p. 96.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 69-70.

¹⁴¹ Parlando della teoria della rifrazione di Malus, Hegel scrive: «se per es. nella fisica diventò dominante quella determinazione di pensiero che va sotto il nome di forza, più recentemente la parte più importante è stata assunta dalla categoria della polarità (...), dalla determinazione cioè di una differenza,

Nell'ambito del nostro studio, si tratta di mostrare come la valenza critica della *Scienza della logica* sia insita nel suo *metodo* che, come è noto, non pretende di inserire un principio esterno-normativo, ma mostra l'interconnessione tra le categorie nella totalità relazionale¹⁴². Di questo movimento bisogna innanzitutto notare come, in tutti e tre i "livelli", venga fornita una decostruzione dell'immediatezza, la quale si rivela sempre mediata dal riferimento-ad-altro e momento *totalità relazionale*. Prima di rivolgerci alla esposizione/critica della totalità relazionale nella *Scienza della logica* mostreremo come struttura riflessiva e negatività autoriferita possano essere lumeggiate seguendo la dinamica modale che Hegel espone nell'ultima sezione della Dottrina dell'essenza – la *Wirklichkeit*.

nella quale i differenti sono legati insieme inseparabilmente. – Ora che in tal modo si faccia un passo innanzi al di là della forma dell'astrazione, dell'identità, per cui una determinatezza, p. es. come forza, è resa indipendentemente dalle altre; che in tal modo si dia risalto alla forma del determinare, della differenza, la quale resta insieme, come un che d'inseparabile, nell'identità, facendo così di tal forma una rappresentazione corrente, – tutto questo è di una importanza infinita» (GW XXI, p. 11; SdL I, p. 11). Leinkauf osserva che la concezione hegeliana dello spirito come assolutezza ultima viene costruendosi parallelamente a una concezione fisica della luce. Th. Leinkauf, *Licht als unendlicher Selbstbezug und als Prinzip von Differenz. Zur Wirkungsgeschichte der spekulativen Licht-Metaphorik und zur Bedeutung des Begriff Licht in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 38 (1995), pp. 150-170, p. 165.

¹⁴² Configurare un diverso legame tra logica dialettica e teoria critica della società è sicuramente un compito arduo. Entrambe sono profondamente radicate in una determinata *Lebensform* e, quindi, entrambe parti della totalità. La logica dialettica ha la sua giustificazione nel rendere disponibile le risorse concettuali per la comprensione della totalità relazionale. Solo in riferimento a questa totalità è possibile ripensare l'individuale concreto, nella sua immanente struttura di auto-differimento. Bellan suggerisce di pensare la dialettica come una «sorta di reagente capace di ricostruire un ponte fra filosofia e scienze sociali» (A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p.52). Una comparazione interessante sarebbe quella tra i concetti hegeliani di autonegazione, autoreferenza e totalità con quelli delle scienze sociali (ad esempio il concetto luhmanniano di autopoiesi). Cfr. J. Ritsert, *Das Bellen des toten Hundes. Über Hegelsche Argumentationsfigur im sozialwissenschaftlichen Kontext*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1988; T. Kesslerling, *Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels*, in E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (a cura di), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 273-303; T. Collmer, *Aktuelle Perspektiven einer immanenten Hegel-Kritik. Negative Totalisierung als Prinzip offener Dialektik*, Focus Verlag, Giessen 1992)¹⁴². Le moderne neuroscienze e il cosiddetto "neodarwinismo neurale" (Cfr. G.M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995; S. Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002; *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, trad. it. di M. Parizzi, Mondadori, Milano 2010), la filosofia della mente e le scienze cognitive (Su ciò si veda J. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge 1983; *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, trad. it. di R. Luccio, Il Mulino, Bologna 1988; J. Fodor, *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, MIT Press, Cambridge 2000; *La mente non funziona così. La portata e i limiti della psicologia computazionale*, trad. it. di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari 2001; H. Putnam, *Time and Physical Geometry*, «The Journal of Philosophy», LXIV (1967), 8, pp. 240-247), le molteplici scienze sociologiche e antropologiche, se da un lato hanno promosso una progressiva decentralizzazione della soggettività sottolineandone le istanze corporee, funzionali, relazionali, dall'altro non mettono in discussione la rappresentazione della soggettività come entità singolare, seppur esposta a continue trasformazioni sia a causa del mondo-ambiente sia, più specificamente, delle dinamiche relazionali.

2.1. La Wirklichkeit tra necessità e contingenza

La sezione *Wirklichkeit* è stata spesso letta come confronto decisivo rispetto alla metafisica classica e alla filosofia trascendentale, la cui portata resterebbe però delimitata all'interno della Logica oggettiva stessa. La critica stessa, secondo la celebre lettura di Theunissen¹⁴³, raggiungerebbe qui la massima espressione, per poi dileguare e lasciare spazio alla sola esposizione nella Logica soggettiva. Insoddisfatti di una simile interpretazione, mostreremo come sia possibile e giustificato rilevare la valenza critica anche nella Logica soggettiva. A tal fine è istruttivo intrecciare il tema della critica alla dinamica modale che Hegel espone nell'ultima sezione della Dottrina dell'essenza. Valenza critica e dinamica modale si illuminano reciprocamente, condividendo una comune sorte: esse non si esauriscono nella Logica oggettiva, ma contribuiscono a delineare quella piattaforma speculativa – la *Wirklichkeit* – che si rivela essere processo di realizzazione e concretizzazione dell'idea¹⁴⁴.

Con la dinamica modale e, in particolare, con la mediazione tra necessità e contingenza Hegel collauda l'assetto logico-ontologico della stessa logica dialettica come logica critica: attraverso le categorie modali vengono infatti determinati (o configurati) operatori propriamente dialettici quali la riflessione, la mediazione, la negazione della negazione. L'analisi della *Wirklichkeit* nel caleidoscopio della dinamica modale ci consente di chiarire un aspetto che abbiamo accennato durante la disamina della prospettiva di Rahel Jaeggi, che richiamiamo qui brevemente. Pur riprendendo esplicitamente il concetto di concetto hegeliano nella sua proposta di una critica delle forme di vita, Jaeggi lamenta di una impalcatura necessitaristica che, a suo giudizio, graverebbe sul sistema categoriale hegeliano. Si tratta di un vero e proprio «pregiudizio modale»¹⁴⁵: la filosofia hegeliana giungerebbe all'affermazione dell'assoluta (e cieca) necessità, tanto nel piano logico-

¹⁴³ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 38: «Sebbene possa avere una funzione espositiva (...) la logica soggettiva non può esser definita dall'unità di esposizione e critica, caratterizzante la logica oggettiva».

¹⁴⁴ Tra i primi a mettere in guardia dal considerare la dinamica modale come “confinata” alla Logica oggettiva è proprio Marcuse che, nel suo testo sull'ontologia di Hegel, si richiama a un passo dell'idea del conoscere, mostrando come piena realizzazione della problematica modale avvenga nella *Begriffslogik* (H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 113 sg.). Questo non significa che la *Wirklichkeit* della dottrina dell'essenza sia la stessa della dottrina del concetto. Nella prima infatti continua a vigere una discrepanza tra lato contenutistico e lato formale. La *Wirklichkeit* dell'idea è invece reciprocità simmetrica tra essere e pensiero e questo perché solo in questa sede logica il dualismo viene definitivamente superato con la mediazione conclusa di necessità e contingenza.

¹⁴⁵ Riprendo qui l'espressione di N. Fazioni, *Il problema della contingenza*, cit., p. 20.

ontologico quanto in quello pratico-politico, i cui vettori sono rispettivamente l'idea assoluta e lo Stato. La necessità di queste due entità impersonali non lascerebbe scampo all'individuo e alla dimensione propria del suo vivere, quella appunto della particolarità e della contingenza¹⁴⁶.

La critica al necessitarismo hegeliano (che sul piano politico diventerebbe statalismo e totalitarismo) va generandosi nell'ambito del pensiero liberale dei contemporanei di Hegel, per poi divenire un vero e proprio paradigma interpretativo della filosofia hegeliana condiviso dagli stessi esponenti della teoria critica (Habermas, Honneth, Jaeggi)¹⁴⁷. Il necessitarismo asfissiante in cui naufragherebbe l'intera filosofia hegeliana si condenserebbe nella celebre affermazione: «*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»¹⁴⁸. Non importa se essa venga criticata come affermazione della necessità a discapito della contingenza (si vedano le recensioni di Paulus e di Herbart¹⁴⁹) o elogiata come vera e propria capacità della filosofia hegeliana di dimostrare la nullità della contingenza (Rosenkranz¹⁵⁰). Quel che accomuna le interpretazioni volte a rilevare nell'affermazione della *Vorrede* il carattere conservatore o "liberale" si basano su una comune *Vorstellung*, quella cioè di intendere razionale e reali come termini indipendenti e aventi, ognuno di per sé, pienezza di significato. A questi termini si aggiungerebbe la copula, che provvederebbe a identificarli. In tal modo,

¹⁴⁶ L'irrelevanza e l'annullamento di ogni contingenza sembrerebbe essere avvalorata dalle stesse parole di Hegel secondo cui: «già per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al possibile, un'esistenza che può non essere allo stesso modo che è» (GW XX, p. 45; Enc I, p. 129). Lungi dal ricusare il contingente Hegel sta ribadendo due: innanzitutto che la riflessione filosofia non deve ritenersi estranea all'ordinario modo di pensare, ma anzi cooperare con esso; in seconda istanza che il fatto che il contingente ha valore di un possibile, non significa che esso debba esser annullato dalla considerazione filosofica. Hegel sta ribadendo il nucleo centrale della dialettica stessa: il concetto non è altro che *Vermittlung* degli opposti, unione della loro reciproca co-implicazione senza che sia misconosciuta la differenza. Dire che il contingente non è il fondamento – o meglio non è l'unico fondamento – della realtà, non significa negare la dimensione modale della contingenza, ma anzi riconoscerne l'unità col suo altro (con la necessità).

¹⁴⁷ Celebre a tal proposito è la genealogia rintracciata da Meinecke di un passaggio diretto «von Hegel zu Bismarck» (Cfr F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, a cura di H. Herzfeld, Oldenburg, München 1962; *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, a cura di A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Firenze 1975). Già l'allievo di Meinecke, Rosenzweig, metteva però in guardia da simili interpretazioni: «ciò che avvenne fu piuttosto un'esasperazione concettuale delle idee, in parte anche un ribaltamento, che non un ulteriore sviluppo». F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 voll., Oldenburg, München-Berlin 1920; *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976, p. 468.

¹⁴⁸ GW XIV/1, p. 14; Lin, p. 14.

¹⁴⁹ M. Riedel (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, vol. I, pp. 53-66 e pp. 58-59.

¹⁵⁰ K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterung des Hegel'schen System* (1840), Nachdruck, Hidesheim 1963, pp. 149-177.

l'alternativa sarebbe tra l'accettazione della realtà così com'è (il reale è razionale) o come deve essere (il reale dev'essere razionale): «Sia le interpretazioni che considerano Hegel come un conservatore che accetta la realtà del potere esistente, sia le interpretazioni che parlano di uno Hegel "liberale", che tenderebbe alla razionalizzazione e alla riforma dell'esistente, si possono formulare solo implicando un accoglimento dei due termini nel senso intellettualistico e dualistico qui denunciato»¹⁵¹. Entrambe le interpretazioni intendono il reale come ciò che esiste, un'oggettività che sta di fronte al pensiero.

Al paragrafo § 6 dell'*Enciclopedia* Hegel lamenta dei diffusi fraintendimenti dell'affermazione contenuta nella *Vorrede*:

«queste semplici proposizioni a molti sono sembrate sconcertanti e sono state osteggiate, e, precisamente, da parte di alcuni che non ammettono si metta in dubbio che essi possiedono la filosofia (...) Ma se ho parlato di realtà effettiva [Wirklichkeit], si dovrebbe ovviamente pensare al senso in cui uso questa espressione, poiché nella Logica più estesa ho trattato anche la realtà effettiva e l'ho distinta con precisione non soltanto dal contingente, che pure ha un'esistenza, ma più esattamente dall'essere determinato»¹⁵².

Per fugare qualsiasi interpretazione della *freie Notwendigkeit* come necessità estrinseca dello Stato o, in modo inverso, come contingenza arbitraria della *subjektive Freiheit*¹⁵³ è necessario acquisire l'identità speculativa di reale e razionale attraverso la *Logica* e la dinamica modale esposta nella sezione *Wirklichkeit*¹⁵⁴. La *Wirklichkeit*, come

¹⁵¹ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 118-119.

¹⁵² GW XX, p. 45; Enc I, pp. 129-130. All'interno dei *Lineamenti* sono del resto molteplici i riferimenti alla *Logica*. Si prenda ad esempio la *Vorrede* («nulla è reale all'infuori dell'idea. Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente». GW XIV/1, p. 14; Lin, p. 14) o il paragrafo § 257 («lo stato è la realtà dell'idea etica» GW XIV, p. 201; Lin, p. 195). Come la *Wirklichkeit* non indica un dato di fatto, empiricamente riscontrabile, così la *Vernünftigkeit* non significa costruzione, apposta alla realtà informe, di un modello razionale. A differenza di quanto avveniva con la *Rationalität* giusnaturalistica, la *Vernünftigkeit* in Hegel non ha il ruolo di *Prinzip*. Solo tenendo questo atteggiamento di critica ed insieme assunzione dell'eredità, caratteristica della filosofia hegeliana, è possibile comprendere la sua contrapposizione rispetto alla tradizione della scienza politica moderna, affermatasi teoricamente nel giusnaturalismo e costituzionalmente dopo la Rivoluzione francese, e la riconfigurazione "speculativa" dei nuclei teorici propri di quella tradizione. Su ciò si veda A. Bianchi, *Libertà pubblica come riconciliazione di libertà oggettiva e soggettiva*, «Politica&Società», 2022, 1, pp. 139-159.

¹⁵³ Tanto nella *Logica* quanto nei *Lineamenti* la questione della realizzazione del soggetto si interseca con quella del finito: l'autodeterminazione dell'idea e del soggetto vengono attivate dal riferimento-ad-altro. Luogo di questo riferimento è proprio la contingenza come ciò che non è completamente deducibile dalle condizioni di partenza, ciò che Hegel denomina «*Kreis der Notwendigkeit*». GW XIV/1, p. 137; Lin, p. 134.

¹⁵⁴ Questo significa altrettanto criticare quella distinzione, vigente tanto nella filosofia quanto nella scienza politica contemporanea, tra scienza descrittiva e scienza normativa. Pensare la *Wirklichkeit* come la intende Hegel significa assumere il punto di vista speculativo per la quale la realtà non è né il dato empirico, né la costruzione di atti cognitivi-mentali-rappresentazionali.

vedremo, non dipende né dalla *Zufälligkeit*, né dalla *Notwendigkeit*. Essa consiste nella loro *Manifestation*: la *Zufälligkeit* è momento della *Manifestation* della *Notwendigkeit* e la *Notwendigkeit* è momento della *Manifestation* della *Zufälligkeit*.

2.1.1. La modalità nel confronto con Spinoza e Kant

La rilevanza della sezione *Wirklichkeit* nella *Scienza della logica* è duplice come duplice è il passaggio che essa inaugura: da un lato, dall'essenza al concetto; dall'altro, dalla Logica oggettiva alla Logica soggettiva¹⁵⁵. Rispetto alla modalità ciò significa due cose. Da una parte, essa conduce alla realizzazione speculativa di ciò che è andato dispiegandosi in tutta la dottrina dell'essenza: la struttura riflessiva e la negatività autoriferita. Dall'altra, la modalità fornisce l'accesso alla logica del concetto.

Struttura riflessiva e negatività autoriferita hanno rivelato l'inadeguatezza di quella concezione intellettualistica per la quale l'essenza sarebbe una sorta di ipostatizzazione, un nucleo interno che garantirebbe alla cosa di restare identica con sé. Questa concezione dell'essenza – lo abbiamo visto – è criticata fin dalle prime battute della Dottrina dell'essenza, allorché Hegel parla del «passato dell'essere». Il passato qui è evidentemente un passato logico¹⁵⁶. L'essenza è il “passato logico” di ciò che l'ha preceduta – l'essere – nell'ordine di esposizione. In tal modo Hegel critica e supera il tradizionale dualismo metafisico. Tale superamento avviene in tre momenti che ricapitoleremo brevemente, per poi riprendere il nostro discorso.

In tutti e tre i momenti dell'Essenza è in gioco il principio della negatività e della struttura della riflessione¹⁵⁷. Innanzitutto è il meccanismo della parvenza [*Schein*], ossia l'essenza come riflessione in se stessa; il secondo momento è quello dell'apparenza [*Erscheinung*], ossia dell'emergere dell'essenza dalla propria interiorità. L'apparenza

¹⁵⁵ T. Yamene, *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1983; A. Leonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris-Louvain 1974, pp. 243-279; K. Ng, *Hegel's Logic of Actuality*, «The Review of Metaphysics», LXIII (2009), 1, pp. 139-172. D. Emdt, *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

¹⁵⁶ Discutendo del riferimento riflessivo Magrì mette in evidenza la connessione tra il «passato dell'essere» e *Erinnerung* speculativa. Cfr. E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017, pp. 155-185.

¹⁵⁷ D. Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990; P. Soual, *Intériorité et réflexion chez Hegel. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, L'Harmattan, Paris 2000.

esterna viene definita da Hegel riflessione estrinseca [*äußerliche Reflexion*], il cui limite insormontabile è quello di produrre reiteratamente la dicotomia tra interno ed esterno. È il luogo del confronto con la filosofia trascendentale kantiana che si conferma come teoria soggettivistica incapace di superare il dualismo (tra soggetto e oggetto, tra necessità e contingenza). Il tratto fondamentale della riflessione estrinseca è proprio quella di misconoscere l'esterno come “manifestazione” dell'interno. Interno ed esterno sono semplicemente opposti, reiterando dunque il dualismo tra un principio profondo e stabile – l'essenza e il necessario – e un principio superficiale – l'inessenziale e il contingente.

Con la *Wirklichkeit* – terzo momento – assistiamo alla riconfigurazione di questo dualismo aporetico attraverso il meccanismo della *Manifestation*, secondo la quale l'esteriorizzazione dell'essenza è l'essenza stessa¹⁵⁸. La *Wirklichkeit* è infatti processo che produce se stesso attraverso i suoi effetti [*Wirkungen*], dimensione immanente e completamente manifesta in cui la dicotomia tra essenza e apparenza è *aufgehoben*: l'effettualità, scrive Hegel, «è l'unità dell'essenza e dell'esistenza»¹⁵⁹.

Si comprende dunque l'importanza di chiarire cosa significa questa unità, in termini hegeliani *Manifestation*. La determinazione della *Wirklichkeit* è altrettanto la determinazione del processo strutturatosi nelle prime sezioni della dottrina dell'essenza. Negatività e riflessione si saldano compiutamente nella dinamica della *Manifestation*. Quest'ultima è forse il processo più complesso della logica dialettica poiché vengono intrecciati, e altrettanto riconfigurati, il problema ontologico e quello modale. *Manifestation* significa esposizione nella e alla massima alterità, suo attraversamento nel processo di produzione/realizzazione di sé, senza che questo processo venga scomposto, secondo la solita procedura dell'intelletto, in momenti essenziali e necessari da un lato e momenti inessenziali e contingenti dall'altro. Il problema del finito comincia a rivelarsi come essenzialmente relazionale. Si tratta del rapporto tra l'infinitezza dell'assoluto e la finitezza delle sue determinazioni finite, attraverso cui l'assoluto si concretizza¹⁶⁰. Il processo di *Manifestation* implica il riconoscimento della finitezza come dimensione dell'effettualità dell'assoluto.

¹⁵⁸ «È l'errore consueto della riflessione intendere l'essenza come il semplice interno». GW XX, p. 163; Enc I, p. 347.

¹⁵⁹ GW XI, p. 369; SdL II, p. 595.

¹⁶⁰ Sul finito come momento di concretizzazione ha insistito F. Michelini, *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Dehoniane, Bologna 2003, cap. 3.

Nella sezione *Wirklichkeit* Hegel ingaggia un confronto critico con determinate posizioni storico-filosofiche¹⁶¹. In questo confronto assumono un ruolo peculiare Spinoza e Kant i quali, seppur con strategie differenti, hanno tematizzato la relazione tra necessità e contingenza. Entrambi però, dacché provano a risolvere in modo intellettualistico il problema modale, finiscono col riassetarsi in una nuova opposizione. Il risultato, secondo la terminologia che abbiamo già impiegato, è una “relazione di sproporzione” tra necessità e contingenza: in Spinoza infatti si assiste a una negazione della contingenza e del finito; in Kant invece la fondazione soggettiva delle categorie della necessità ne determina il carattere contingente. Attraverso il confronto con Spinoza e Kant Hegel intende predisporre la piattaforma teorica propria dell’identità speculativa in cui la realizzazione della *Notwendigkeit* non comporta l’eliminazione della *Zufälligkeit*¹⁶².

La *Wirksamkeit* della *Wirklichkeit* è la dinamica riflessiva attraverso cui il riferimento-ad-altro – l’esposizione nella differenza – è contemporaneamente riferimento-a-sé. Tale dinamica viene articolata nei tre capitoli della sezione¹⁶³: 1) l’assoluto, in cui si dipana la tematica del finito e, dunque, della contingenza¹⁶⁴; 2) l’effettualità, in cui viene discusso *apertis verbis* il problema modale; 3) il rapporto assoluto, in cui il tema della modalità (coagulato nella *Notwendigkeit*) viene saldato attraverso le categorie della relazione.

¹⁶¹ J. Rollwage, *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, Anton Pustet, München-Salzburg 1969; Y. Belaval, *La logique de l’essence chez Hegel et chez Leibniz*, «Kant-Studien», LXIII (1973), pp. 436-462. Come sempre in Hegel, non si tratta di enumerare le posizioni passate che, in quanto passate, debbano considerarsi concluse e non più rilevanti. I problemi che emergono da quelle posizioni sono gli stessi di cui deve prendersi carico il “totale rifacimento” promosso dalla *Scienza della logica*.

¹⁶² Si tenga presente che questo confronto seguirà anche nella “filosofia reale”: Spinoza sarà infatti uno dei riferimenti per la definizione della “sostanza etica”; Kant per la discussione della struttura modale della moralità e dell’identità speculativa di necessità e libertà.

¹⁶³ Si tenga presente come le sezioni che corrispondono alla *Wirklichkeit* presenti nella *Logica e metafisica* jenesa o negli abbozzi del periodo di Norimberga (Cfr. P. Giuspoli, *Verso la «Scienza della Logica»*, cit.; G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992, pp. 38-91) affrontino con precipua efficacia i temi della sostanza e della causalità, mentre la tematica modale è per lo più implicita. Il ruolo secondario delle categorie della modalità in questi primi progetti è del resto coerente con la considerazione propedeutica della Logica. Il quadro muta completamente con la *Scienza della logica*, tanto è vero che la modalità acquisisce un peso decisivo e precede le categorie della relazione, ora concepite come continuazione e fondazione della problematica modale. È da rilevare inoltre che soltanto nella *Logica* la dimensione della *Zufälligkeit* viene terminologicamente e concettualmente distinta dalla categoria di accidentalità. Su ciò si veda la precisazione terminologica in N. Fazioni, *Il problema della contingenza*, cit., p. 15-18.

¹⁶⁴ Il rapporto tra assoluto e modi finiti introduce alla relazione tra necessità e contingenza. La negazione della negazione, attraverso l’assoluto, viene a coincidere con la struttura della *Manifestation*: la necessità dell’effettualità non annulla l’estrinsecazione contingente, ma si realizza attraverso e grazie ad essa.

L'assoluto è la prima determinazione della *Wirklichkeit* e, altrettanto, la *Grundlage* della dinamica modale. La realtà è "assoluto" in quanto assoluta *Aufhebung* del dualismo metafisico e ontologico di essenza-esistenza, interno-esterno. Rispetto al continuo reiterarsi di due termini, «l'assoluto stesso è l'assoluta unità dei due»¹⁶⁵.

In questa nuova strutturazione della *Wirklichkeit* come dimensione immanente dell'assoluto Hegel riapre il confronto con Spinoza. Il sistema spinoziano è quello che si è avvicinato maggiormente alla comprensione speculativa della *Wirklichkeit*. Tuttavia, Spinoza raggiunge questa comprensione sacrificando il finito e decretando al suo posto la necessità e l'infinità dell'unica sostanza. Nell'*Etica* si legge che la sostanza è «ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»¹⁶⁶, essa deve quindi esser pensata come necessariamente esistente. Le determinazioni finite sono invece negazioni della necessità e perfezione della sostanza. In Spinoza, dunque, l'assoluto è identità statica, indipendente dal suo altro (ossia dalle determinazioni finite).

Il problema tra sostanza e modi viene riletto da Hegel come quello del rapporto tra la necessità della prima e la contingenza dei secondi. Il confronto con Spinoza è dunque il banco di prova sul quale Hegel mette insieme problemi e concetti apparentemente diversi come quello della realtà, della finitezza e della contingenza. Questa *Zusammenfassung* è resa possibile dalla struttura riflessiva/negatività autoriferita e dal processo di *Manifestation*. L'assoluto che Hegel va *esponendo* attraverso la *critica* a Spinoza è propriamente dialettico, ossia risultato del processo riflessivo: l'assoluto si realizza *attraverso e nelle* sue determinazioni finite e contingenti

Si potrebbe dire che viene qui sviscerato in tutta la portata logico-ontologica lo «*Einsicht*» che Hegel aveva presentato nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*, secondo il quale «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza ma altrettanto decisamente come soggetto»¹⁶⁷. Il passaggio dalla sostanza al soggetto corrisponde a quello della logica dell'essenza alla logica del concetto: in entrambi i casi il ruolo principale è quello della concretizzazione finita e dunque contingente.

¹⁶⁵ GW XI, pp. 370-371; SdL II, p. 597.

¹⁶⁶ B. Spinoza, *Ethica*, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1972, vol. II; *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Milano 1988, p. 87.

¹⁶⁷ GW IX, p. 18; Fen I, p. 13.

Nella ricostruzione hegeliana Spinoza offre una sorta di correttivo al soggettivismo della filosofia trascendentale e alla sua strutturale incapacità di aprirsi alla comprensione dell'infinito. La comprensione della *Wirklichkeit* è dunque promossa – sebbene non compiutamente – dal sistema spinoziano. Nella Dottrina dell'essere – e in particolare nel capitolo La qualità – Hegel presenta la coppia finito-infinito per criticarne la comprensione trascendentale. L'infinito che essa consegue è «da chiamarsi cattivo infinito», in quanto viene posto «contro il finito per modo ch'essi [infinito e finito] abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di altri»¹⁶⁸. La critica del cattivo infinito ha altresì un significato modale: essa è diretta infatti anche contro l'affermazione unilaterale della possibilità (“astratta” in senso hegeliano) sulla effettualità. Rispetto a questo dualismo e all'accentuazione della possibilità l'*infinitum actu* spinoziano, esemplificato dalle due circonferenze concentriche, fornisce un importante correttivo. Esso è effettualità pienamente dispiegata, senza residui, né rinvii a qualcosa di altro ad esso trascendente: la sostanza spinoziana è infinita e proprio per questo non opposta al finito, che è una determinazione della sostanza stessa¹⁶⁹.

Come sempre in Hegel, il movimento di *Aufhebung* non può ridursi a un semplice ribaltamento delle prospettive precedenti, o a una loro valorizzazione altrettanto unilaterale. Nel capitolo *wesenslogisch* sulla sostanza la valutazione infatti cambia. Qui, infatti, viene rilevato il problema cruciale della sostanza spinoziana: l'infinito si realizza ai danni del finito, che subisce una sorta di forclusione dal reale¹⁷⁰. Il sistema spinoziano si fonda su «una sostanza unica, un'unica totalità inseparabile». Comprendere questi passaggi è molto importante per rilevare la derivazione e altrettanto la trasformazione della negazione spinoziana in negatività autoriferita. Avremo dunque modo di riaffrontare, seppure indirettamente, quella dinamica su cui già ci siamo soffermati nel precedente paragrafo, quella cioè di negazione determinata e negatività autoriferita.

Modi e attributi sono negazioni della positività (iniziale) della sostanza: «la determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinoziana.

¹⁶⁸ GW XXI, p. 127; SdL I, p. 141.

¹⁶⁹ «L'infinità filosofica, quel ch'è infinito actu, è perciò detta da Spinoza l'assoluta affermazione di sé. Giustissimo! Però si sarebbe potuto dire meglio così: “è la negazione della negazione”». W XX, p. 171; SdF III/2, p. 114

¹⁷⁰ Si tenga presente che un ruolo fondamentale nella critica alla sostanza spinoziana e nella comprensione speculativa dell'infinito è svolto dalla relazione tra *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit* che vedremo più avanti.

Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità [*absolute Einheit*] della sostanza»¹⁷¹. Dire che la determinatezza è negazione significa dire che ogni cosa finita coincide col processo di negazione: determinare qualcosa significa escludere, negare, dalla sua definizione ciò che essa non è¹⁷².

Il cambio di valutazione rispetto a questo decisivo aspetto della filosofia spinoziana deriva proprio dal contesto in cui ora Hegel ne discute la portata, quello appunto della *Wirklichkeit*. La «totalità inseparabile» si regge su questa negazione escludente e cioè su un tipo di negazione che viene intesa come processo lineare e unidirezionale che discende dalla sostanza e giunge ai modi. Intendere in questi termini la negazione comporta la rimozione del finito e della contingenza. Si tratta di una vera e propria concezione “emanatistica” secondo la quale la potenza della sostanza diminuisce con l’allontanarsi da essa. Alla negazione degli attributi segue quella dei modi, la quale però non si riferisce alla prima, non la fa ripiegare su se stessa – come nel caso della negazione dialettica che Hegel va configurando in questi luoghi – ma anzi si aggiunge ad essa, accrescendola:

«Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente»¹⁷³.

Spinoza fraintende dunque la doppia negazione, assumendola in senso “aritmetico”: la seconda negazione – i modi – approfondisce la prima, concludendo la linea retta che discende da un *primum* assoluto e assolutamente positivo (la sostanza). La potenza della sostanza diminuisce con l’aumentare della distanza da essa. A esemplificare il tutto è la metafora della luce: «in pari maniera nella rappresentazione orientale dell’emanazione l’assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non s’illumina soltanto, ma si espande anche. Le sue espansioni sono allontanamenti dalla sua limpida chiarezza»¹⁷⁴. L’espandersi che risulta da questa concezione è dunque semplicemente un «accadere» e il divenire è soltanto «una progressiva perdita. Così l’essere [*Sein*] si offusca sempre di

¹⁷¹ GW XI, p. 376; SdL II, p. 604.

¹⁷² Si badi, questa non è esattamente la concezione hegeliana della negazione determinata, in quanto a differenza di ciò che abbiamo riferito qui, la negazione determinata non esclude l’altro dalla definizione della cosa quanto piuttosto mostra che la determinazione si costituisce nel rinvio – seppur negativo – all’altro. Intendere la negazione determinata come determinazione di esclusione sarà la caratteristica degli interpreti pragmatisti, come ad esempio Brandom. *Infra*, p. 250 sgg.

¹⁷³ GW XI, p. 376; SdL II, p. 604.

¹⁷⁴ GW XI, p. 378; SdL II, p. 607. Su ciò B. Gungören, *Hegels Auffassung von Spinoza und der Orientalischen Philosophie: Eine Parallele*, «Hegel Jahrbuch», 2009, pp. 114-124.

più, e la notte [*Nacht*], il negativo [*Negative*], è l'estremo termine della linea, che non torna più nella luce [*Licht*]]¹⁷⁵.

Tradotto in termini modali ciò significa che il contingente è assolutamente espulso, dacché non è altro che negazione della necessità, privo di potenza e di reale sussistenza. Finito e contingente risultano assolutamente inessenziali: essi possono essere o non essere, essere in un modo o in un altro; nulla di tutto ciò, però, tange la sostanza. In essa infatti, «che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo [*Modus*], è solo come dileguantesi, non come tale che diviene, per modo che così anche quel dileguarsi prende il cominciamento positivo soltanto dal di fuori»¹⁷⁶.

Il pur fondamentale merito di Spinoza – l'esigenza di superare una considerazione unilateralmente schiacciata sul finito – finisce coll'inverare una considerazione altrettanto unilaterale che rimuove alla base qualsiasi considerazione del finito – ritenuto inessenziale. L'intero mondo viene assorbito dalla sostanza e dalla necessità divina¹⁷⁷.

L'assoluto, l'identità trasparente a sé, soffre di un notevole ridimensionamento. In Spinoza «il terzo non è la negazione come negazione [*Negation als Negation*], non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità»¹⁷⁸. Hegel – lo si ricorderà – nella prima parte dell'Essenza aveva già mostrato come l'identità possa esser tale solo attraversando la differenza, ed essendo attraversata da essa. Analogamente l'assoluto non può essere in alcun modo un *primum positivum* da cui discenderebbe la negazione come privazione esponenziale della forza iniziale. Superare la concezione spinoziana significa allora superare la concezione (adialettica) della doppia negazione, mostrandone il risultato effettuale.

¹⁷⁵ GW XI, p. 378; SdL II, p. 607.

¹⁷⁶ GW XI, p. 377; SdL II, p. 606. Nella *Vorlesungen* precisa che «il difetto di Spinoza consiste adunque nel comprendere il terzo soltanto come modo, come cattiva individualità. La vera individualità e la vera soggettività non è soltanto un allontanamento dell'universale, non è soltanto l'universale determinato, ma questo, in quanto universale determinato, è ad un tempo quello che è per sé, quello che determina soltanto se stesso. Per ciò appunto l'individuo, il soggettivo, è il ritorno all'universale». W 20, p. 170; SdF III/2, p. 113.

¹⁷⁷ Per una ricostruzione della celebre tesi sull'acosmismo di Spinoza si rinvia a F. Michelini, *Sostanza e assoluto*, cit., pp. 66-82.

¹⁷⁸ GW XI, p. 378; SdL II, p. 606.

La negazione della negazione, lungi dall'essere un procedere rettilineo e discendente, ricurva su di sé il proprio movimento evitando quella "dispersione" di potenza che, secondo lo schema spinoziano, è proporzionale all'allontanamento dalla sostanza: «come vera infinità, ripiegata in sé, la sua immagine diventa il circolo [*Bild der Kreis*], la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e intieramente presente, senza punto iniziale né fine»¹⁷⁹. L'assoluto può darsi solo nell'assoluta esposizione ed estensione a ciò che è altro da sé. La necessità dell'infinito è la necessità della sua realizzazione attraverso il finito.

La *Wirklichkeit* si rivela innanzitutto una critica del dualismo di essenza e apparenza, infinito e finito, necessario e contingente. Attenendoci all'ultimo di questi dualismi, Hegel mostra come contingenza e necessità non siano opposti, ma anzi "ideali". Ciò significa che sono momenti di un unico processo di reciproca realizzazione.

La negazione della negazione pone dunque il risultato del meccanismo speculativo della riflessione su cui abbiamo già avuto modo di dedicarci nel dettaglio. Questo risultato è altrettanto un processo, da Hegel chiamato *Manifestation*. Finito e contingente e non sono elementi opposti e/o estrinseci all'infinito e al necessario, quanto la dimensione del loro effettuarsi: sono dunque «l'esteriorità [*Äußerlichkeit*] dell'assoluto, ma anche solo come una riflessione in sé; – ossia è la propria manifestazione [*Manifestation*] di esso»¹⁸⁰. Viene dunque superata ogni differenza tra ascoso e nascosto, come pure tra essenza e apparenza. Rielaborato attraverso la negazione dialettica, il modo «non è soltanto l'estrema esteriorità, ma essendo essa la parvenza come parvenza [*Schein als Schein*], è il ritorno in sé, la riflessione che risolve se stessa, mentre in quanto è questo l'assoluto è assoluto essere»¹⁸¹.

Il movimento logico-ontologico della *Äußerlichkeit* coincide con quello della *Manifestation*, attraverso cui la *Wirklichkeit* riconduce ogni dualismo astratto all'immanenza relazionale che ne è alla base. Nel modo, dunque nell'estrema differenza, l'assoluto raggiunge l'«esteriorità trasparente [*durchsichtige Äußerlichkeit*]»¹⁸². Hegel può concludere: «l'effettuale è perciò manifestazione; non viene dalla sua esteriorità tirato nella sfera del mutamento, né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a

¹⁷⁹ GW XXI, p. 136; SdL I, p. 153.

¹⁸⁰ GW XI, p. 380; SdL II, p. 610.

¹⁸¹ GW XI, p. 375; SdL II, p. 602.

¹⁸² GW XI, p. 375; SdL II, p. 603.

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»¹⁸³.

Nel secondo capitolo della sezione *Wirklichkeit* – riportante lo stesso nome – il modo viene definitivamente saldato alla problematica modale. Attraverso tale problematica Hegel ingaggia un confronto critico con la dottrina trascendentale delle categorie dinamiche¹⁸⁴. La logica trascendentale kantiana mira a superare il formalismo della metafisica razionalista settecentesca. Il compito della logica trascendentale è infatti l'identificazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Tutto ciò, agli occhi di Hegel, ha un enorme valore “speculativo”: la logica trascendentale è il primo tentativo di integrare, all'interno della logica, la dimensione propriamente contenutistica. Paradossalmente, però, questo tentativo finisce col riprodurre il formalismo, proprio perché ne condivide l'assunto di base: l'insuperabile dualismo tra l'ambito formale del pensiero e quello contenutistico della realtà. La critica della logica trascendentale è la configurazione della logica speculativa, nella quale si raggiunge l'unità dialettica tra logica e ontologia.

Il banco di prova della logica trascendentale è proprio la modalità che la rivela come viziata *ab imis fundamentis* dall'opposizione di tipo intellettualistico tra pensiero e realtà (si noti che in Kant termini come *Dasein*, *Existenz* e *Wirklichkeit* sono sinonimi). Il dualismo tra l'ambito categoriale – formale e universale – e l'ambito reale – da cui provengono i contenuti – determina l'esito dell'analisi trascendentale. Le categorie modali in Kant non fanno altro che rafforzare questo dualismo tra dimensione formale e soggettiva del pensiero e quella contenutistico-oggettiva dell'esperienza.

Risulta dunque impossibile, muovendo dalle premesse trascendentali, pensare la *Wirklichkeit* come dimensione immanente in cui ogni dualismo è *aufgehoben*. La *Wirklichkeit*, infatti, resta un ambito separato dal pensiero, una forma di esistenza

¹⁸³ GW XI, pp. 380-381; SdL II, p. 610.

¹⁸⁴ Hegel inverte l'ordine espositivo kantiano: nella sezione *Wirklichkeit*, infatti, le categorie modali (possibilità, realtà, necessità) anticipano le tre categorie relazionali (sostanza-accidente, causa-effetto, azione reciproca). Analoga inversione era avvenuta nella *Seinslogik*, nella quale la qualità anticipa la quantità. Ciò mostra, ancora una volta, come l'assunzione delle categorie tradizionali della metafisica avvenga sempre in modo critico, finendo col trasformare quelle stesse categorie attraverso l'innesto del piano logico-ontologico.

estrinseca. Il nucleo problematico trova conferma nelle pagine kantiane sui *postulati del pensiero empirico in generale*:

«Le categorie della modalità hanno la caratteristica di non accrescere per nulla, quanto alla determinazione dell'oggetto, il concetto a cui si connettono quali predicati, limitandosi ad esprimere esclusivamente la relazione con la facoltà del conoscere. Allorché il concetto di una cosa è già del tutto completo, mi è pur sempre lecito chiedermi se tale oggetto sia semplicemente possibile [möglich] o anche reale [wirklich] e, nel secondo caso, se sia anche necessario [notwendig]»¹⁸⁵.

Le categorie modali in Kant indicano esclusivamente la “relazione” tra l'intelletto e l'oggetto; l'esistenza dell'oggetto, come pure le modificazioni/trasformazioni che investono il concetto, restano fuori considerazione. Ciò significa che le categorie modali non hanno “valore oggettivo”: il contenuto è sempre “filtrato” dall'intuizione del soggetto conoscente. Kant scrive a tal proposito che i principi modali: «poiché essi sono indubitabilmente sintetici, non lo potranno essere che soggettivamente, nel senso che aggiungono al concetto di una cosa (di un reale), intorno alla quale per altro non dicono nulla, la facoltà conoscitiva in cui nasce ed ha sede»¹⁸⁶.

Se da un lato le categorie modali sono principi “sintetici” il cui contenuto è sempre unito al materiale proveniente dall'esperienza, dall'altro esse sono valide soltanto “soggettivamente”: esse indicano dunque la modalità della relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. La singola categoria modale non è altro che «la vuota astrazione della riflessione-in-sé»¹⁸⁷, cortocircuito dell'ineliminabile soggettivismo dell'apparato categoriale della logica trascendentale¹⁸⁸.

Provando a riassumere, secondo la concezione kantiana della modalità la *Wirklichkeit* equivale all'esistenza “empirica”, opposta alla dimensione “logica” del concetto. Il celebre esempio dei cento talleri non fa che esplicitare questo dualismo: non è possibile

¹⁸⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 199.

¹⁸⁶ Ivi, p. 209. Così conclude Hegel al § 143 dell'*Enciclopedia*: «Non c'è dunque discorso più vuoto di quello riguardante tale possibilità o impossibilità. (...) ma l'acume del vuoto intelletto si compiace soprattutto di escogitare a vuoto possibilità, ed anzi, molte possibilità». GW XX, pp. 165-166; Enc I, p. 355.

¹⁸⁷ GW XX pp. 165; Enc I, p. 354. E così conclude: «In generale è tipico del vuoto intelletto girovagare in queste vuote forme, ed il compito della filosofia rispetto a tali forme consiste soltanto nel mostrarne la nullità e la mancanza di contenuto. Se qualcosa è possibile o impossibile dipende dal contenuto, cioè dalla totalità dei momenti della realtà effettiva che nel suo dispiegarsi si mostra come necessità». GW XIII/3, p. 916; Enc I, p. 356.

¹⁸⁸ Trova qui conferma il giudizio già espresso di *Fede e sapere*: «L'idealismo trascendentale è trapassato in questo idealismo formale o, per meglio dire, psicologico». GW IV, p. 331; FeS, p. 145.

dedurre l'esistenza dal concetto o, detto in altro modo, dimensione ontologica e dimensione logica sono diverse e non si può dedurre la prima dalla seconda. A questo aspetto Kant aggiunge che la realtà dipende dalla possibilità formale e dunque dalla legge di non-contraddizione. Una cosa è possibile quando il suo concetto non contiene contraddizione. Se invece il concetto genera contraddizione, allora la cosa è impossibile [*unmöglich*]. Si nota dunque come la *Möglichkeit* sia definita dalle condizioni formali dell'esperienza: essa dunque vale come categoria logica, conforme al principio di non-contraddizione. «Che un concetto del genere non debba risultare contraddittorio, è certamente una condizione logica necessaria, ma per nulla sufficiente a garantire la realtà oggettiva del concetto»¹⁸⁹.

La concezione kantiana di una realtà totalmente “positiva”, dacché negatività e contraddizione spetterebbero soltanto al pensiero, ha una ricaduta fondamentale sulle categorie modali. La contingenza, ad esempio, non ha un vero e proprio statuto modale ma, proprio come l'impossibilità con la possibilità, è solamente l'opposto della necessità¹⁹⁰.

Necessità e contingenza vengono trattate nella dialettica trascendentale e precisamente nella cosmologia trascendentale, ove Kant impiega la coppia necessario-contingente per fondare l'ultima antinomia della ragione: quella cioè tra l'affermazione della assoluta necessità o della assoluta contingenza del mondo¹⁹¹. L'indecidibilità dipende dal fatto che non è possibile, per l'oggetto in questione, nessun confronto con l'esperienza.

¹⁸⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 200. In queste parole è ancora una volta evidente il retaggio dualistico razionalismo settecentesco tra la *Möglichkeit* come dimensione modale della logica e la *Wirklichkeit* come dimensione modale dell'ontologia. Pur nella loro differenza irriducibile, tanto la *Möglichkeit* quanto la *Wirklichkeit* dipendono dal principio di non-contraddizione. Ma ciò non significa altro che la categoria modale della possibilità sopravanza e determina quella della realtà che, a differenza di quanto avviene in Hegel, resta priva di movimento e negatività.

¹⁹⁰ Si veda H. Holzhey, V. Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantism*, Scarecrow Press, Lanham-London 2005, in cui la *Zufälligkeit* viene definita come negazione della necessità. Ivi. p. 80, p. 106.

¹⁹¹ Kant ribadisce che il contingente dipende dalla legge di non-contraddizione: «Nel puro significato della categoria, contingente è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 315). L'antinomia kantiana era già stata sollevata da Wolff: «per conoscere se gli eventi del mondo sono contingenti [*zufällig*] o necessari [*nothwendig*], lasciateci indagare se il mondo sia in sé necessario o se sia da annoverare tra gli enti contingenti». C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dinge überhaupt* (1719), in *Gesammelte Werke*, 3 voll., a cura di C. A. Corr, Olms, Hildesheim 1983, vol. I, § 565.

La necessità assoluta «è del tutto impossibile a conoscersi, sebbene noi ne comprendiamo la possibilità»¹⁹². Ciò significa che il necessario è solo possibile. La necessità è sì riconosciuta, ma solo come ipotesi. Kant ribadisce qui ciò che ha già affermato nell'Analitica trascendentale:

«dato che l'esistenza degli oggetti dei sensi non può mai esser conosciuta a priori in modo assoluto, ma solo in modo relativo (...) ne segue che la necessità dell'esistenza non potrà mai esser conosciuta in base a concetti, ma esclusivamente in base a leggi universali dell'esperienza, in virtù della connessione con ciò che è percepito. Ma non si dà esistenza che possa esser conosciuta come necessaria sotto la condizione di altri fenomeni dati, che non sia l'esistenza degli effetti risultanti da cause date, in base a leggi causali. Ciò dunque di cui possiamo conoscere la necessità non è costituito dall'esistenza delle cose (sostanze), bensì soltanto dal loro stato e sempre in base ad altri stati che ci sono dati nella percezione, secondo leggi empiriche causali»¹⁹³.

La filosofia trascendentale, separando necessità e contingenza, non fa altro che inficiarle condannando al ribaltamento dell'una nell'altra. La logica speculativa reinscrive la problematica kantiana in una diversa cornice problematica, assieme alla rinnovata attenzione per la modalità¹⁹⁴.

2.1.2. *Dialettica modale e dialettica relazionale*

L'esposizione della dinamica modale all'interno del capitolo *Wirklichkeit* delinea tre schemi: quello "formale", proprio dell'immediatezza del *Dasein*; lo schema "reale", come risultato della riflessione estrinseca del *Verstand* che procede per coppie antinomiche; lo schema "assoluto", come *Manifestation* dell'identità speculativa di necessità e contingenza la quale però, nella sfera dell'essenza, resta ancora implicita¹⁹⁵.

Lo schema formale è proprio della posizione kantiana, divisa tra la possibilità logica e l'effettualità esterna al pensiero, tra pensiero ed essere. La priorità logica, secondo questa posizione, spetta alla possibilità che assume anche il ruolo di fondamento nei confronti

¹⁹² I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XXVII, p. 557.

¹⁹³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 205-206.

¹⁹⁴ Come sintetizza Fazioni: «Nel periodo jenesi la logica si concepisce come una critica preparatoria alla filosofia, tesa all'eliminazione di ogni opposizione intellettualistica, al superamento di ogni morta antinomia: la modalità viene dunque identificata come un elemento aporetico ed eliminata sistematicamente dal novero delle categorie speculative. (...) Nella *Wdl*, invece, non si tratterà più di negare valore alle categorie modali ma, una volta segnalato il limite della loro definizione kantiana, di produrne una totale trasformazione». N. Fazioni, *Il problema della contingenza*, cit., pp. 57-58.

¹⁹⁵ Solo nel concetto sarà possibile vedere come la dinamica modale sia conforme all'idea di libertà e, precisamente, al processo di liberazione.

delle altre dimensioni modali. La *Wirklichkeit* dipende dal possibile, il quale a sua volta dipende dal principio di non-contraddizione: «è possibile tutto quello che non si contraddice»¹⁹⁶, chiosa Hegel. Così la *Wirklichkeit* viene ridotta a *Möglichkeit*, è «soltanto possibilità», qualcosa appunto di potenziale. A tal proposito Hegel parla di «effettualità formale [*formelle Wirklichkeit*]», «immediata», «irriflessa». La *Wirklichkeit* «non è altro che un essere o un'esistenza in generale»¹⁹⁷. L'unica proprietà di questa esistenza in generale è quella, altrettanto formale, di corrispondere alla legge di non-contraddizione, che ne sugella l'immobilità e l'assoluta positività: «A è possibile, equivale ad A è A»¹⁹⁸.

Hegel scompagina tale prospettiva in modo immanente, criticando l'equivalenza affermata da essa tra possibilità e principio di non-contraddizione. Il possibile può realizzarsi solo attraverso il processo di determinazione e, dunque, – come insegna Spinoza – di negazione della identità astratta. Lungi dall'esserne il superamento o l'eliminazione, affermare il possibile significa ribadirne la connessione al suo altro. L'affermazione del possibile implica dunque il costante riferimento al suo altro. Possibile e impossibile devono dunque esser compresi nella loro esser momenti – certo differenti – di un unico processo: «nel possibile A è contenuto anche il possibile non A»¹⁹⁹. Il possibile scaturisce dalla contraddizione, proprio perché «ha in lui [*an ihm*] la negazione»²⁰⁰. Il possibile si nega – siamo in presenza di autoriferimento della negatività – e si scopre connesso al suo altro²⁰¹. Possibilità e realtà possono essere pensate insieme proprio perché si tratta di un'unica dinamica, il cui motore è negatività stessa. Si ribalta dunque la prospettiva: è il reale ad esser condizione del possibile.

Per la concezione formale invece la possibilità è sempre un *Mehr*²⁰² rispetto all'effettuale, qualcosa che resterebbe costantemente potenziale e refrattario al processo di *Manifestation*. Essa infatti non fa che riproporre il dualismo tra ciò che è possibile (l'interno) e ciò che è reale (l'esterno)²⁰³. Essendo semplicemente un che di esterno e

¹⁹⁶ GW XI, p. 382; SdL II, p. 612.

¹⁹⁷ GW XI, p. 381; SdL II, p. 611.

¹⁹⁸ GW XI, p. 382; SdL II, p. 612.

¹⁹⁹ GW XI, p. 383; SdL II, p. 613.

²⁰⁰ GW XI, p. 382; SdL II, p. 612.

²⁰¹ Questo riconoscimento, però, non dev'essere inteso come soppressione della stessa possibilità.

²⁰² Un *Mehr* che nasconde «l'occulta necessità» dell'astratta forma proposizionale dell'intelletto. GW XI, p. 264; SdL II, p. 462.

²⁰³ Cfr GW XX, p. 166; Enc I, p. 357.

immediato²⁰⁴, la *Wirklichkeit* finisce non solo col dipendere dalla *Möglichkeit*, ma anche col coincide con la *Zufälligkeit*, definita come ciò il cui contrario è possibile. L'effettuale può essere o non essere²⁰⁵. Poiché la possibilità riguarda solo l'interno dell'effettuale, costituendone dunque la base, quest'ultimo coincide con il contingente. Per la concezione formale della possibilità, la *Zufälligkeit* non ha una vera e propria consistenza logico-ontologica, ma è piuttosto uno spazio intermedio tra la possibilità e l'effettualità²⁰⁶.

Anche con la modalità reale la priorità è assegnata alla *Möglichkeit*. A differenza però di quanto abbiamo visto con la modalità formale, la possibilità reale non è una categoria indeterminata – o meglio determinata semplicemente dal principio di non-contraddizione – quanto piuttosto ampia e comprendente le condizioni di possibilità attraverso cui una cosa diventa «reale [*real*]»²⁰⁷. La possibilità reale è dunque l'insieme di condizioni, soddisfatte le quali si dà *necessariamente* l'effettualità di una cosa. La conclusione di Hegel è alquanto semplice: «la possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente (...) La necessità reale è una relazione piena di contenuto, poiché il contenuto è quella identità in sé che è indifferente rispetto alle differenze di forma»²⁰⁸.

Il dualismo irrefutabile che caratterizzava la modalità formale sembra dunque superato. Tuttavia, riprendendo le movenze proprie dalla riflessione – attiva, com'è ovvio, in questo tornante speculativo – l'unità non è ancora “posta”. La possibilità reale resta una sorta di presupposto esterno, da cui dipende la necessità dell'effettuale. La necessità dipende dunque da qualcosa di contingente, divenendo essa stessa contingente: il «realmente necessario è perciò una certa effettualità limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente contingente [*Zufälliges*]». Ogni qualvolta necessità e contingenza vengono pensate come

²⁰⁴ GW XI, p. 383; SdL II, p. 614.

²⁰⁵ Analogamente nelle *Vorlesungen* si legge che «il contingente [*das Zufällige*] può essere o altrettanto non essere». GW XXIII/2, p. 763.

²⁰⁶ A questa concezione tradizionale della *Zufälligkeit* Hegel contrappone quella propriamente dialettica che vede nella *Zufälligkeit* il campo di manifestazione della necessità. Pensare dialetticamente *Zufälligkeit* e *Notwendigkeit* non significa espellere la prima o appiattirla sulla seconda, quanto piuttosto comprendere la loro relazione in modo critico: la *Zufälligkeit* come dimensione di *Verwirklichung* della *Notwendigkeit*. Notiamo qui, solo di passaggio, come nell'Enciclopedia berlinese il problema della contingenza – intesa in modo formale – venga connesso a quello dell'arbitrio, come concezione formale e unilaterale della libertà. Pensare criticamente la *Zufälligkeit* significa pensare criticamente l'idea di libertà. Cfr. GW XX, pp. 166-167; Enc I, pp. 357-360.

²⁰⁷ GW XI, p. 386; SdL II, p. 617.

²⁰⁸ GW XI, p. 388; SdL II, p. 619.

immediatamente e irriducibilmente opposte, esse si ribaltano nel proprio altro: la necessità è solamente contingente, mentre il contingente, data la sua priorità rispetto a ciò che si realizza, è il veramente necessario. Si tratta dunque di smuovere la fissa antitesi imposta dal *Verstand*. Una volta guadagnato il piano speculativo, *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit* si scoprono come reciproche e solo il riconoscimento della loro reciprocità può stabilirne la differenza. Nel dominio dell'opposizione intellettuale, invece, la contingenza non è colta nel processo di manifestazione della necessità, la quale, come scrive Hegel, «non si è ancora determinata da se stessa alla contingenza»²⁰⁹.

La necessità può realizzarsi solo insieme e grazie alla contingenza. Hegel chiama *Manifestation* questa dinamica di riconoscimento e reciproca con-crescita di necessità e contingenza. Il riconoscimento della “dipendenza” dalla contingenza, guadagnata dalla logica speculativa, *rafforza* la categoria delle necessità, ridotta invece a ineffettuale da una concezione che intenda privilegiare la possibilità formale²¹⁰. Solo attraverso questo riconoscimento la necessità diventa “assoluta”: «La necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano l'effettualità e la possibilità in generale, così come la necessità formale e la necessità reale. – Essa è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sé». Il meccanismo della *Manifestation* è qui già attivo, e tuttavia ancora implicito. La necessità assoluta salda riflessione in sé e immediatezza esteriore, come pure essenza ed essere; senza però assumere la forma dell'identità speculativa. Il paragrafo è infatti segnato dallo sdoppiamento tipicamente *wesenslogisch*: la contingenza, attraverso cui si realizza la necessità, le è ancora “eccedente”. Questo perché la necessità assoluta non realizza fino in fondo la struttura della riflessione, non riferisce a sé quella negatività che “riconosce” alla contingenza. La necessità assoluta, infatti, «è soltanto perché è»²¹¹. «In quanto è il fondersi con sé dell'essere stesso esso [il necessario] è essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata esso è essere (...) La necessità come essenza è racchiusa in questo essere»²¹². L'unità di essere ed essenza, la mediazione prodotta dalla necessità assoluta, è una relazione *wesenslogisch*, ossia relazione di sproporzione. Essa ripropone l'affermazione

²⁰⁹ GW XI, p. 389; SdL II, p. 620. Modificata.

²¹⁰ Altrettanto “debole” è la concezione della necessità, propria dei tragici greci, come destino [*Fatum*]. L'esempio, riportato nelle *Vorlesungen*, è molto indicativo. La necessità è definita “cieca”, poiché non vede nella contingenza la propria negazione immanente. GW XXIII/2, p. 768.

²¹¹ GW XI, p. 391; SdL II, p. 623.

²¹² GW XI, p. 392; SdL II, p. 623. Modificata.

dell'immediatezza dell'essere e, in tal modo, si rovescia nuovamente in contingenza (contingenza assoluta). Attraverso le metafore relative alla luce Hegel intende mostrare come la cecità della necessità reale permanga nella necessità assoluta. Certo, quest'ultima ha già attuato il contenuto razionale (l'unità di necessità e contingenza), ma non ne ha dispiegato l'aspetto formale; permane dunque una discrasia tra contenuto e la forma speculativa.

L'oggetto dell'esposizione a questo punto diventa il rapporto tra necessità e contingenza. Il paragrafo sul "rapporto" assoluto è dunque incaricato di esplicitare la dinamica della *Manifestation*, che abbiamo visto già in azione nella esposizione della modalità. Si tratta dunque di illuminare la cecità della necessità assoluta e comprenderne la dinamica come «il movimento in sé di quello [dell'assoluto] che nella sua estrinsecazione mostra anzi se stesso»²¹³. Solo in questo modo, ciò che risultava ancora un'"eccedenza" rispetto alla necessità può essere ricompreso come estrinsecazione della necessità stessa.

Detto in altri termini, la necessità assoluta deve garantire e riconoscere uno spazio al proprio altro – la contingenza – aprendo nei confronti di esso il suo stesso movimento riflessivo – il riferimento-a-sé si estende verticalmente al riferimento-ad-altro. La necessità accoglie dunque la contingenza trasformando se stessa e l'altro in effettualità. Solo quando la struttura riflessiva è completamente dispiegata la dinamica modale realizza la necessità in modo non più condizionato, ma appunto "libero".

Il piano speculativo dipanato dalla negatività autoriferita e dalla struttura riflessiva non consentono affermazioni immediate e unilaterali. È del tutto improprio, dunque, rubricare questa dinamica trasformativa inscritta nella modalità come priorità della contingenza o della possibilità come virtualità pure: si tratta piuttosto della necessità della contingenza e della contingenza della necessità, in cui il circolo chiude se stesso, dischiudendo al contempo la propria apertura: processo di liberazione²¹⁴.

²¹³ GW XI, p. 391; SdL II, p. 623.

²¹⁴ Sulla contingenza nel processo di liberazione ha insistito, con buone ragioni S. Žižek, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, pp. 125-161. Ugualmente in *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London-New York 2012, pp. 460-471 dove però appare chiaramente il limite di questa interpretazione. Žižek sostiene che il momento centrale sia quello della filosofia della natura e ciò porterebbe alla contingenza della necessità come dimensione modale fondamentale. Oltre all'unilateralità di questa tesi, il problema sta nel

Come abbiamo già sottolineato, la nostra prospettiva sarebbe parziale se limitassimo la considerazione della *Wirklichkeit* – in tutta la sua portata logico-ontologica – al secondo capitolo omonimo dell’ultima sezione della Dottrina dell’essenza. Il rapporto assoluto [*absolutes Verhältnis*] non potrebbe essere compreso, infatti, senza la dinamica modale che il capitolo sulla *Wirklichkeit* ha esposto fin qui²¹⁵.

La *Notwendigkeit* è assoluta in quanto riconosce la propria relazione-ad-altro, la relazione alla contingenza; solo per questo essa è rapporto [*Verhältnis*]. Si rivela pienamente il carattere dinamico della *Wirklichkeit*, che non può esser confusa con un sostrato o uno sfondo che precede il processo di ciò che si realizza: la *Wirklichkeit* stessa è questo processo nel quale il *Wirken* del necessario si “manifesta” grazie e nella contingenza: «l’assoluto, esposto sulle prime dalla riflessione esterna, ora come forma assoluta o come necessità espone se stesso»²¹⁶. Esplicitandone il carattere di “rapporto” Hegel comprende il processo di realizzazione come processo di mediazione: «la necessità assoluta è assoluto rapporto, perché non è l’essere come tale, ma è l’essere che è perché è, vale a dire l’essere come assoluta mediazione [*Vermittlung*] di sé con se stesso»²¹⁷. *Manifestation, Reflexion e Negativität* paventano ora la loro strutturale reciprocità.

Non è un caso che, nell’*Enciclopedia* di Heidelberg, Hegel parli di «*Verhältnis der Nothwendigkeit*»²¹⁸. I rapporti di sostanzialità, causalità e di azione reciproca concretizzano la dinamica di questo rapporto, espandendola a dominio concreto del dispiegarsi del concetto. La prima e più astratta determinazione del “rapporto di necessità” è il «rapporto della sostanzialità [*Substantialität*] e accidentalità [*Accidentalität*]»²¹⁹. Alla sostanza spetterebbe la necessità, all’accidente o meglio agli accidenti spetterebbe la contingenza. La critica immanente che ci apprestiamo a esporre

mancato chiarimento metodologico e teoretico riguardo alla differenza logico-modale tra l’oggetto della ricerca (la filosofia hegeliana) e le coordinate attraverso cui procede la ricerca (la psicoanalisi lacaniana).

²¹⁵ Del resto, tanto nella *Logica* quanto nella corrispondente sezione dell’*Enciclopedia*, il rapporto assoluto prosegue la stessa dinamica modale che ha raggiunto la *absolute Notwendigkeit*: «il necessario è in sé rapporto assoluto, cioè il processo sviluppato (nei paragrafi precedenti), nel quale il rapporto si supera ugualmente per farsi identità assoluta» (GW XX, p. 169; Enc I, p. 366). Nelle *Vorlesungen*: «le relazioni, di cui parleremo, sono esplicazioni della necessità». GW XXIII/2, p. 767.

²¹⁶ GW XI, p. 393; SdL II, p. 625.

²¹⁷ GW XI, p. 393; SdL II, p. 626.

²¹⁸ GW XIII, p. 65.

²¹⁹ GW XX, p. 169; Enc I, p. 366. Si noti che qui Hegel parla di *Akzidentalität* e non di *Zufälligkeit*. Questa distinzione è stata acquisita attraverso la dinamica modale esposta nel capitolo *Wirklichkeit*. Hegel sta qui passando al vaglio lo schema logico prevalente nella metafisica occidentale, quella cioè di sostanza-accidente.

permette di riconoscere ancora una volta la distanza tra la logica hegeliana e la logica di tipo predicativo, la quale tende a riprodurre una serie di relazioni dualistiche che corrispondano tanto allo schema “ontologico” sostanza-accidente quanto quello grammaticale soggetto-predicato.

Il capitolo sul “rapporto della sostanzialità” comincia col rilevare il classico dualismo: da un lato, la sostanza è «l’essere come assoluta mediazione di sé con se stesso; dall’altro «questo essere non è se non l’esser posto, il quale è identico con sé; e così è totalità che appare, ossia è l’accidentalità»²²⁰. È proprio l’astratta considerazione della dinamica modale a ingenerare il ribaltamento della sostanza in accidente: la necessità è assoluta posizione della sostanza, la contingenza è invece ridotta ad accidente di una presupposta sostanza necessaria, un che di irrilevante dunque, quando non di ostacolo, per la realizzazione della sostanza stessa. *Esporre* il rapporto di sostanzialità significa dunque *criticare* l’astratto dualismo che caratterizza quel “rapporto”: «la sostanza non è attiva contro qualcosa»²²¹, poiché «comprende in sé l’accidentale, e l’accidentalità è l’intera sostanza»²²².

Nell’accidentalità la sostanza toglie la propria astrattezza e raggiunge il contenuto oggettivo. Comprendere l’accidentalità come momento della *Manifestation* della sostanzialità non basta a superare il dualismo metafisico classico tra essenza ed esistenza (tra interno ed esterno, etc.). Sorge infatti un nuovo problema: la sostanza è «la totalità degli accidenti nei quali essa si rivela come la loro negatività assoluta, ossia come potenza assoluta»²²³. Analogamente nella *Logica*: «la sostanza si manifesta per mezzo della effettualità col suo contenuto (...) Quando un che di accidentale sembra esercitare un potere sopra un altro simile accidentale, è il potere della sostanza, quello che il comprende ambedue in sé»²²⁴. In altre parole, l’*absolute Macht* è qualcosa di univoco e unidirezionale, che spetta solo alla sostanza: essa esercita il *Wirken* che imprime alla datità empirica il carattere di *Wirklichkeit*. «l’avvicendamento degli accidenti [*Wechsel der Accidenzen*]»²²⁵, la dinamica modale, è fuori dalla sostanza stessa e dalla sua assoluta

²²⁰ GW XI, p. 394; SdL II, p. 626.

²²¹ GW XI, p. 394; SdL II, p. 627.

²²² GW XI, p. 395; SdL II, p. 627.

²²³ GW XX, p. 170; Enc I, p. 367.

²²⁴ GW XI, p. 395; SdL II, p. 628.

²²⁵ GW XI, p. 395; SdL II, p. 627.

necessità. Nel *Wechsel der Accidenzen* assistiamo a due cose: 1) la sostanza trasforma la possibilità in effettualità: essa crea gli accidenti; 2) la sostanza toglie l'effettualità e ritorna nell'astratto («il perire o tramontare dell'accidente è un suo rientrare qual effettualità in sé come nel suo essere in sé o nella sua possibilità»²²⁶): essa distrugge gli accidenti. L'avvicendamento degli accidenti è dunque l'avvicendamento di possibilità ed effettualità, «nel quale tramontano tanto quell'accidente quanto il suo altro»²²⁷.

La potenza della sostanza, lo ripetiamo, è unidirezionale: va dalla sostanza verso gli accidenti. La differenza logico-ontologica, che restava implicita nella necessità assoluta, emerge nuovamente in tutta la sua potenza dissipativa. Il processo di *Manifestation*, configurantesi attraverso la dinamica modale, rischia nuovamente di ricadere al di qua del livello speculativo raggiunto: la necessità è assolutamente attiva, la contingenza è assolutamente passiva. Ogni contingente sarebbe infine travolto dalla necessità, che lo iscriverebbe nel suo assoluto movimento di autoposizione. Nulla di imprevisto, nulla di nuovo può darsi in una siffatta dinamica di asfittica necessità.

È in questo punto che Hegel si richiama a Spinoza e, in particolare, alla tematica della *Macht*. Molti interpreti contemporanei hanno dimidiato il rapporto dialettico che Hegel istituisce con Spinoza, rilevando come proprio la tematica della potenza costituisca il discrimine tra le due filosofi: quella di Spinoza sarebbe una filosofia della potenza, quella di Hegel una filosofia della necessità. Tale discrimine sarebbe comprovato da tutta la sezione *Wirklichkeit* della *Logica*²²⁸.

Il richiamo a Spinoza attraverso la tematica della *Macht* è invece il recupero della eredità speculativa del filosofo olandese. Hegel sta qui elaborando un'altra opposizione dialettica, quella cioè tra *formelle Macht e absolute Macht*. La riduzione della negatività a negazione porta Spinoza a uno sbilanciamento della potenza: essa è unidirezionale, procede in modo rettilineo e perde potenza all'aumentare della distanza dal centro. La

²²⁶ GW XI, p. 395; SdL II, p. 628. Modificata.

²²⁷ Hegel richiama qui il movimento *seinslogisch* dello *Untergehen*. Concludendo la Dottrina dell'essere, Hegel afferma che il movimento categoriale «è tramontato in questo abisso», ossia nella indifferenza assoluta. Essa è la «determinazione fondamentale» della sostanza spinoziana in base alla quale «la sostanza come indifferenza si collega da una parte col bisogno del determinare e col riguardo a quel bisogno». La determinazione è un bisogno, unilaterale, della sostanza, «la cui unica determinazione è questo negativo, che tutto vi è assorbito». GW XXI, p. 381; SdL I, 426.

²²⁸ È la lettura di G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1982. Una problematizzazione del rapporto Spinoza-Hegel è offerta da P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Éditions la Découverte, Paris 1988.

contingenza di accidenti e modi sarebbe dunque il risultato del massimo depotenziamento della necessità della sostanza. In tale considerazione, la *Macht* è soltanto formale.

Questa dinamica viene riconfigurata attraverso la doppia negazione e, quindi, attraverso la negatività autoriferita: la *Manifestation* nel proprio altro, la realizzazione della sostanza negli accidenti, non provoca alcun depotenziamento, ma anzi realizza la vera potenza della sostanza come *rapporto* tra sostanza e accidenti. È dunque raggiunta una stabilità relazionale: il rapporto sostanza-accidenti produce la *Wirklichkeit* come determinazione immanente della sostanza stessa. Il processo di mediazione tra sostanza e accidenti si condensa in una nuova immediatezza, ora spettante al rapporto in quanto tale: il rapporto di causalità. La causa è la sostanza, l'effetto è l'accidente. Hegel passa dunque a criticare la seconda formulazione del dualismo ontologico classico. La causa avrebbe una priorità logica rispetto all'effetto, che ne costituirebbe la determinazione ontologica.

Solo *immediatamente*, però, può esser attribuita alla causa la necessità e all'effetto la contingenza. La necessità verrebbe nuovamente separata dal processo della sua concretizzazione, risultando dunque *condizionata* dall'effetto contingente²²⁹. Ricapitolando il già esposto con il rapporto di sostanzialità Hegel scrive: «l'effetto è dunque in primo luogo quello stesso che è l'accidentalità del rapporto di sostanzialità, cioè la sostanza come esser posto; ma in secondo luogo l'accidente come tale è sostanzialmente solo per il suo sparire, solo come transeunte; come effetto [*Wirkung*] invece è l'esser posto come identico con sé; la causa [*Ursache*] è manifesta nell'effetto come sostanza intiera»²³⁰. Se la causa è manifesta, ciò non significa che “solo” la causa viene a manifestarsi. Comprendere la *Verwirklichung* della causalità significa superare la dicotomia tradizionale tra la necessità della causa e la contingenza degli effetti. Dunque è vero, «l'effetto non contien quindi in generale nulla che la causa non contenga»; ma altrettanto «la causa non contien nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa solo in quanto produce un effetto».

²²⁹ Nella *Enciclopedia* Hegel ricondurrà al «senso comune» la concezione deterministica del rapporto causale. La necessità - come *Sollen* - si riduce a pura possibilità. Hegel sta qui criticando la concezione deterministica del rapporto causa-effetto che oppone i due momenti trovandosi paradossalmente soltanto il loro continuo ribaltamento. GW XX, p. 171; Enc I, p. 370.

²³⁰ GW XI, p. 397; SdL II, pp. 630-631.

Non esiste alcuna *ursprüngliche Sache* preesistente al movimento del suo effettuarsi: «l'originarietà sua [della causa] sta in questo, che la sua riflessione in sé è un porre determinativo, e viceversa ambedue sono una medesima unità»²³¹. La valenza critico-trasformativa della riflessione è ancora una volta evidente: l'effetto è la riflessione in sé della causa che trasforma l'originarietà di essa fluidificandone l'inerte identità. Il *Wirken*, sospinto dalla negatività, produce un effetto che retroagisce sul *Wirken* stesso. A chiarire questo complesso intreccio dialettico è lo stesso Hegel nelle pagine enciclopediche: «nell'effetto, dove la causa *si fa un esser posto*, viene superata l'originarietà della causa. Ma la causa non per questo è svanita, come se effettivamente reale fosse solo l'effetto. Quest'*esser posto*, infatti, è altrettanto immediatamente superato; esso è piuttosto la riflessione della causa in se stessa, la sua originarietà; soltanto nell'effetto la causa è effettivamente reale ed è causa. Perciò la causa è *causa sui* in se e per sé»²³². La necessità assoluta scopre ora il suo significato speculativo²³³.

Comprendere la necessità significa comprenderla *insieme al suo altro*. Tanto nel caso della sostanzialità quanto in quello della causalità, il rapporto viene inteso in modo immediato: inscindibile certo, ma unilaterale. All'elemento attivo – la sostanza, la causa – viene opposto l'elemento passivo – l'accidente, l'effetto. Tale considerazione unilaterale del “rapporto” viene criticata attraverso la *Wechselwirkung* in cui l'affermazione immediata del rapporto viene mediata dall'affermazione della sua reciprocità²³⁴.

Non si tratta di scindere il rapporto in un componente attivo e in uno passivo, quanto piuttosto di comprendere la dinamica circolare e trasformativa che coinvolge e realizza i momenti: le due sostanze – che in realtà sono un unico processo – «son così tanto passive

²³¹ GW XI, p. 398; SdL II, p. 631. Considerare inoltre la causa come cosa significa ripetere la classica visione della realtà come ordine empirico. La *Wirklichkeit* sarebbe dunque ridotta a *Dasein* e *Realität*. «la causa è l'originario in confronto all'effetto» è solamente la considerazione «formale» della causalità. GW XI, p. 397; SdL II, p. 630.

²³² GW XX, p. 171; Enc I, p. 370.

²³³ L'accento conclusivo alla “*causa sui*” spinoziana anticipa il risultato della *Wechselwirkung*: l'unità speculativa di necessità e libertà.

²³⁴ Prendendo a prestito la terminologia newtoniana, Hegel estrae l'impalcatura logica sottesa al principio fisico – il terzo principio della dinamica – secondo cui a ogni azione corrisponde una reazione di uguale intensità ma direzione contraria/opposta. Come nota Fazioni, nella *Wechselwirkung* si scorge pienamente la “soluzione” hegeliana del problema modale tra necessità e contingenza: «La contingenza non è più passiva e secondaria, ma co-agisce con la necessità, di cui rappresenta la differenza interna e costitutiva». N. Fazioni, *Il problema della contingenza*, cit., p. 93.

quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente»²³⁵.

Nell'*Enciclopedia* Hegel definisce l'*Aufhebung* del dualismo tra sostanza e accidente e tra causa ed effetto come «la necessità svelata o posta [*enthüllte und gesetzte Notwendigkeit*]»²³⁶. La necessità non è più un destino, ma propriamente auto-determinazione, libertà. Comprendere la necessità come libertà significa criticare la prima come cieco destino, e la seconda come unilaterale auto-realizzazione. Entrambe sono costitutivamente aperte all'altro: «la necessità non diventa libertà perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien manifestata». La libertà dunque non è né l'accettazione della necessità cieca, che eliminerebbe qualsiasi impreveduto, rischio caso: in una parola, la particolarità; né esasperazione della particolarità nella forma dell'arbitrio. «la sostanza assoluta, come forma assoluta», – il concetto, il soggetto – «distinguendosi da sé non si respinge [*abstößt*] quindi più da sé come necessità, né si rompe più quale contingenza»²³⁷.

Ricapitoliamo. Il dualismo, alla cui critica intende porre capo la *Wirklichkeit*, è il contrassegno dell'*Erscheinung*. Il superamento di ogni dualismo e, al contempo, del vettore deputato alla sua semplice rilevazione – la riflessione estrinseca – consiste nel movimento di *Manifestation*, attraverso cui l'essenza si realizza nelle sue determinazioni finite (che ne sono la manifestazione). Abbiamo visto, però, come il movimento di *Manifestation* non si dispieghi completamente con l'essenza poiché in essa permane, irriducibile, quella struttura genetica che l'essenza stessa provvede a criticare: l'*Erscheinung*. In altre parole, nell'essenza persiste sempre uno scarto e la struttura riflessiva che dovrebbe attrarlo nella sua circolarità immanente non riesce a venire mai completamente a capo della discrasia tra il movimento che pone e il prodotto.

A tale discrasia, che si riflette in termini modali come sproporzione tra immanenza della necessità ed eccedenza della contingenza, mette capo la *Wechselwirkung*. Particolarmente proficua ci sembra la tesi di Fazioni secondo cui «la vera esplicitazione della logica modale non è da ricercare all'interno del secondo capitolo della sezione

²³⁵ GW XI, p. 407; SdL II, p. 643.

²³⁶ GW XX, p. 174; Enc I, p. 374.

²³⁷ GW XI, p. 409; SdL II, p. 645.

Wirklichkeit dove permane una sorta di diffrazione tra il processo della necessità e l'eccedenza della contingenza, ma nella trattazione della connessione tra queste due categorie modali sviluppata nel terzo capitolo, a proposito delle categorie della relazione»²³⁸. Il capitolo sul rapporto assoluto svolge dunque un duplice compito: da un lato mostra la dialettica immanente alla *Wirklichkeit*, dall'altro connette tale dialettica a quella modale tra necessità e contingenza.

Il processo di *Manifestation* ha mostrato che la necessità si realizza *attraverso* la contingenza. Tale realizzazione coincide con la struttura del concetto stesso, secondo la quale «l'universale non è identico con sé che in quanto contiene in sé la determinatezza come tolta, ed è dunque il negativo come negativo, esso è quella medesima negatività, che è la singolarità»²³⁹. La questione della modalità si rivela dunque dirimente per la corretta comprensione di ciò che Hegel chiama “universale concreto”. Solo per la riflessione estrinseca l'universale del concetto è contrapposto alla particolarità ed opprimente nei suoi confronti. La necessità dell'universale non è un'essenza interna che si oppone, sovrastandola, alla contingenza. La sua effettualità non può prescindere dal momento del suo particolarizzarsi. La contingenza, a sua volta, non è un'eccedenza virtuale che sfugge alla cieca necessità, ma sua presenza concreta. Inteso in termini propriamente dialettici – ossia speculativi – l'universale concreto non è altro che il suo continuo particolarizzarsi. Solamente per questo esso è “*freie Macht*”.

«Il concetto è l'assolutamente concreto, poiché l'unità negativa con sé come quell'esser determinato in sé e per sé, che è la singolarità, costituisce essa stessa la sua relazione a sé, l'universalità. I momenti del concetto non possono quindi essere separati; le determinazioni della riflessione devono esser colte e valere ciascuna per sé, separata da quella opposta; ma, in quanto nel concetto è posta la loro identità, ciascuno dei suoi momenti può essere colto immediatamente soltanto muovendo dagli altri e con gli altri»²⁴⁰.

²³⁸ N. Fazioni, *Il problema della contingenza*, cit., p. 97.

²³⁹ GW XI, p. 409; SdL II, p. 645.

²⁴⁰ GW XX, p. 180; Enc I, pp. 384-385. Convergono qui dimensione critica della *Wirklichkeit*, dinamica modale e universale concreto: universale e particolare, necessità e contingenza, si realizzano e si trasformano nella relazione-ad-altro e il risultato di questa relazione – l'individuo – conserva i propri momenti come totalità concrete del suo processo di mediazione. GW XII, p. 49; SdL II, p. 701.

2.2. *La Logica come critica della totalità relazionale*

La totalità relazione è innanzitutto un paradosso. Se c'è totalità – struttura coerente in cui il tutto preordina sulle parti – non ci può essere relazione, se non una particolare forma di “relazione” quale è la sussunzione. La moderna società borghese e l'individualità da essa configurata sorgono dalla negazione della totalità. Mai infatti sarebbe potuta esplodere quella *Sehnsucht* – per antonomasia, male “borghese” – in una società realizzatasi concretamente come totalità. Le riprese moderne di una generalità/universalità, che solo impropriamente può esser chiamata totalità, quando non dileguano in formali criteri normativi, falliscono inesorabilmente in forme di particolaristiche: in assenza di totalità, l'universale non può integrare il particolare. Piuttosto si oppone ad esso, rivelandosi un (altro) particolare.

La dinamica modale che abbiamo visto nel paragrafo precedente offre una riconfigurazione di questo paradosso. Al pari di necessità e contingenza, totalità e relazione sono momenti della *Manifestation*. La relazione, quindi, non è il contingente che verrebbe soppresso o ridotto a funzione dell'affermazione/conservazione della totalità. Altrettanto la totalità non è il necessario che fisserebbe la dinamica relazionale in strutture rigide, coartanti la contingenza di ogni relazione concreta. *La relazione è momento della totalità e la totalità si realizza come relazione*. Configurare la totalità relazionale attraverso la *Logica* significa ripensare la totalità stessa in termini propriamente speculativi. La totalità si scopre attraversata dalla relazione, la relazione si scopre effettuale solo all'interno della totalità.

In questo senso, la società capitalista non conosce totalità, ma solo “totalizzazione”. Sia nelle sue forme di vita, che nelle stesse formulazioni ideologiche, permane dunque un duplice *Schein*: quello della totalità come struttura anonima che sovrasta l'individuo e quello dell'individuo come atomo indipendente, libero solamente al di fuori della totalità. Pensare dialetticamente la totalità relazionale significa al contempo criticare l'assunzione irriflessa e immediata tanto della totalità quanto della relazione. Come vedremo nel prosieguo, è possibile estrarre dalla *Scienza della logica* una *critica* della totalità relazionale che ne è al contempo *esposizione* sul piano speculativo.

2.2.1. Critica dell'immediatezza: la dottrina dell'essere

La totalità relazionale, nella *Seinslogik*, si costituisce come serie discreta secondo la modalità del relazione-ad-altro propria di questa sfera. Una modalità caratterizzata dalla indifferenza/equivalenza [*Gleichgültigkeit*]: la relazione è limitante, estrinseca, dannosa per il costituirsi di qualcosa. Una concezione che Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, rintraccia nel pensiero di Aristotele: «Senonché a questo punto riappare, in sommo grado, il difetto di tutta la maniera aristotelica – nonché di tutta la logica posteriore nel pensiero e nel movimento del pensiero come pensiero i singoli momenti cadono l'uno fuori dell'altro. Si hanno, cioè, innumerevoli specie di giudizi e di sillogismi, ciascuna delle quali ha valore per sé, e ha verità in sé e per sé, come tale»²⁴¹.

L'esposizione del *Dasein* è al contempo una critica a qualsiasi assunzione della determinatezza come esistenza immediata. L'identità del qualcosa non è altro che un movimento di passare in altro. Molti interpreti hanno a buon diritto rilevato in questo movimento la scomparsa dell'altro, in quanto l'unica sua determinatezza è quella di essere un non-qualcosa. Scrive Kimmerle: «Nella prima edizione non sembra affatto facile far scomparire l'”altro”», mentre nella seconda si assisterebbe al «completo livellamento o alla omogeneizzazione dei concetti, al punto che l'altro è lo stesso con il suo contrario»²⁴².

Attenendoci però al movimento transitivo della logica dell'essere è possibile specificare il significato di questa “scomparsa”. Il movimento *seinslogisch*, infatti, mostra come ogni determinato qualitativo non sia *implicato da*, quanto piuttosto *implichi* un “non”, una differenza, una incompatibilità con sé. Qualcosa ed altro sono reciprocamente *alter alterum*²⁴³. Ciò significa che ogni cosa – nella sua valenza logico-ontologica – non è solo in sé ma è anche per altro. Ora, il modo intellettualistico, preriflessivo, di comprendere questa relazione è quello secondo cui ogni determinatezza sta di fronte all'altra, la relazione sarebbe dunque successiva tanto al qualcosa quanto all'altro, una

²⁴¹ W XIX, p. 239; SdF II, p. 385.

²⁴² H. Kimmerle, *Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das „spekulative Denken“ das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt*, in A. Arndt, Ch. Iber (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000, pp. 158-172, p. 168 e p. 171. Stupisce questa lettura semplicistica, dopo pregevoli saggi come H. Kimmerle, *Der logische Status der Reflexionsbestimmungen als Elemente der Struktur des Widerspruchs*, in W.R. Beyer (a cura di), *Hegel-Jahrbuch*, Pahl-Rugenstein, Köln 1979; H. Kimmerle, *Verschiedenheit und Gegensatz. Von der Dialektik zum Denken der Differenz*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 265-282.

²⁴³ Cfr. GW XXI, p. 105; SdL I, p. 113.

relazione di indifferenza: «tutti e due sono determinati tanto come qualcosa, quanto come altro. Perciò sono lo stesso, e non v'è ancora una loro differenza»²⁴⁴.

Questa equivalenza sottende una precisa affermazione unilaterale: l'altro è inteso come un *qualcos'*altro. Sicché il punto di riferimento inamovibile resta il qualcosa e la sua stabilità. La critica del qualcosa ha dunque come primo risultato la determinazione dell'altro per sé: «l'altro è da prendersi come isolato, come in relazione a se stesso, cioè astrattamente come l'altro. Questo è l'*heteron* di Platone²⁴⁵, che lo contrappone, come uno dei momenti della totalità, all'uno, attribuendo in questo modo all'altro una sua propria natura. Soltanto così l'altro è inteso come tale, cioè non come l'altro di qualcosa, ma come l'altro in lui stesso, ossia come l'altro di se stesso [*das Andere seiner selbst*]²⁴⁶.

Ora che significato ha l'altro di se stesso? L'alterità, lo abbiamo visto, è la condizione del darsi del concetto. Se ogni determinazione implica una negazione, allora l'identità – ad ogni suo livello – implica la differenza. Il concetto è tale in quanto totalità a cui è immanente tanto la differenza quanto l'individualità²⁴⁷.

Nella *Seinslogik* il riferimento-ad-altro avviene propriamente come negazione determinata. Essa dunque espone e critica la connessione categoriale come mera successione. Ciò che è comune alle determinatezze è proprio quel movimento negativo che presiede al costituirsi dell'essere come qualità e come quantità, una negazione che è il suo limite intrinseco [*Grenze*] ed estrinseco [*Schranke*]. In tutta la successione della *Seinslogik* le determinazioni stanno l'una accanto all'altro in una reciproca esteriorità. Ma la successione è innescata proprio dall'alterità – dal negativo: «il determinarsi, di per sé, del concetto nella sfera dell'essere è (...) un passare [*Übergehen*]. Così anche le determinazioni riflessive dell'essere come qualcosa ed altro, oppure il finito e l'infinito,

²⁴⁴ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

²⁴⁵ Il riferimento di Hegel non è tanto il *Sofista* quanto il *Parmenide* platonico. Come spiega Movia, infatti, «nel *Sofista*, lo *heteron*, il Diverso, non viene affatto contrapposto all'Uno; in esso, piuttosto, si afferma la superiorità dell'Uno sull'Essere e quindi, implicitamente, anche sul Diverso. Ma è nel *Parmenide* che l'Uno diventa il tema centrale dell'"esercizio" dialettico. Qui, nella prima ipotesi (se l'Uno è Uno), Platone, secondo Hegel, contrappone all'Uno, nel modo della negazione, l'Altro di se stesso» (G. Movia, *Sulla logica hegeliana dell'essere determinato*, in Id. (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 253-278, p. 266). Importanza del *Parmenide* è affermata fin dallo scritto jeneso sullo scetticismo. Cfr. F. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, cit., pp. 260-261.

²⁴⁶ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

²⁴⁷ L'altro di se stesso è la *critica* alla fattualità della relazione e la manifestazione della sua gravidanza ontologica. Sullo statuto logico ontologico dell'alterità si veda G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *Le statut logique de l'altérité chez Hegel*, «Philosophie», XIII (1986), pp. 68-81.

benché accennino essenzialmente l'una all'altra, cioè siano come essere per altro [*Sein-für-Anderes*], valgono però come qualitative e sussistenti per sé»²⁴⁸.

La Logica oggettiva mostra l'essere come parvenza e critica l'ontologia affermativa che considera il reale come in sé, privo di riflessività. La *Darstellung* riguarda il presentarsi del concetto di essere come scevro da presupposti, come assolutamente immediato; la *Kritik* invece mostra come quella immediatezza sia soltanto parvente. Ogni determinatezza può esser pensata come qualità o come quantità ma essa è sempre indifferente [*gleichgültig*] verso l'altra. La critica alla totalità come sommatoria di determinatezze isolate è connessa all'alterità che esse si attribuiscono reciprocamente. Sicché la critica della totalità relazionale, nella *Seinslogik*, è altrettanto la critica dell'esser-altro isolato. L'alterità da motore del movimento categoriale viene fissata e dissipata e l'intelletto – come Hegel aveva già mostrato nella *Differzschrift* – attesta semplicemente la relazione estrinseca delle determinatezze, collegate da semplici connettivi sincategorematici. È la riflessione estrinseca, l'intelletto riflettente, che mette in rapporto le determinatezze.

Assistiamo, qui, al modo comune di intendere la relazione e alla sua critica. Pensare la relazione come semplice esserci di qualcosa e altro (come pure di io e noi) significa certificare l'estraneità reciproca di due determinatezze che sono semplicemente essenti [*Daseiende*]: «la loro relazione ha, paradossalmente, il carattere di mancanza di relazione. Di conseguenza la loro relazione è ad essi estranea. È a questa estraneità che mira soprattutto il concetto di equivalenza nel suo aspetto relazionale, e proprio per il fatto che essa fonda l'esser-estraneo l'un l'altro dei termini relativi»²⁴⁹. Nella *Seinslogik* la relazionalità è ancora estrinseca e ciò impedisce di comprendere ciò che Hegel chiama «soggettività vivente» e «singolarità concettuale»²⁵⁰.

2.2.2. Critica della riflessione e riflessione come critica

Il guadagno speculativo fondamentale degli anni jenesi, lo abbiamo visto in precedenza, è il concetto di riflessività come struttura relazionale, unità di auto- ed etero-

²⁴⁸ GW XXI, p. 109; SdL I, p. 119.

²⁴⁹ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 253-254.

²⁵⁰ B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, cit., p. 119.

riferimento. L'approfondimento della riflessione induce Hegel a una riconfigurazione della *Logica* stessa. Se a Jena la logica è essenzialmente una scienza protrettica, essenzialmente negativa, il cui completamento spetta alla vera metafisica, a Norimberga la situazione muta radicalmente²⁵¹. Non si fraintenda: la "svolta" norimberghese è stata lentamente meditata e rifulge, seppur in modo alquanto criptico, nell'affermazione jenesa riguardo all'«essere assoluto, che diviene a sé altro, relazione, vita e conoscere»²⁵². Parimenti anche la struttura della riflessione – la riflessione immanente – è già comparsa negli anni jenesi e precisamente nella *Fenomenologia*:

«il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro, questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza, o il sapere nella sua universalità generale (...). Ma questo elemento riceve anch'esso la sua perfezione e la sua trasparenza [*Durchsichtigkeit*] soltanto mediante il movimento del suo divenire [*Bewegung seines Werdens*] (...). Poiché questo elemento, questa immediatezza dello spirito, è la sostanza in generale dello spirito, essa immediatezza è anche l'essenzialità trasfigurata [*verklärte Wesenheit*], la riflessione che, a sua volta, è semplice; è l'immediatezza come tale per sé: è l'essere che è riflessione in se stesso [*Reflexion in sich selbst*]»²⁵³.

La riflessività della cosa significa dunque la sua apertura ad altro, il suo esser altro a se stessa. La critica *della* riflessione consiste nel suo essere, al contempo, negazione determinata (la critica immanente²⁵⁴) e movimento autonegativo. Al sorgere e al tramontare reciproco delle determinatezze dell'Essere subentra il movimento *wesenslogisch* della riflessione che decostruisce criticamente l'assunzione della determinazione come indipendente dall'altro: «il positivo e il negativo, la causa e l'effetto, per quanto si prendano anche come esistenti isolatamente, non hanno però alcun senso uno senza l'altro: il loro apparire uno nell'altro, l'apparire, in ciascuno, del suo propria altro, è in loro stessi»²⁵⁵.

²⁵¹ La questione diventa dunque quella di pensare la realtà nella sua immanente negatività e, come scrive Marcuse, "finitudine": «la finitudine è la sua [della cosa] qualità intrinseca. Pertanto la finitudine non comporta una diminuzione della realtà la cui verità debba essere di conseguenza trasferita in un'entità trascendente e più alta. Le cose sono finite in quanto esse sono, e la loro finitudine costituisce la loro verità». H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press 1941; *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966, p. 160.

²⁵² GW VIII, 286; Fsj, p. 173.

²⁵³ GW IX, p. 22; Fen I, p. 20. Tanto la *Fenomenologia* quanto la *Logica* hanno come oggetto la riflessione in quanto struttura relazionale. Su ciò si veda J. Heinrichs, *Dialektik und Dialogik*, pp. 428-429. Bisogna tuttavia ricordare che, per Hegel, la matrice scettica della dialogica inficia la possibilità di pensarla all'interno della dialettica riflessiva, che presuppone un pensiero oggettivo, determinante.

²⁵⁴ Sul problematico rapporto negazione determinata-critica immanente si veda L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, cit.

²⁵⁵ GW XXI, p. 110; SdL I, p. 119.

Abbiamo già avuto modo di rilevare come la successione, nella Dottrina dell'essere, sia una semplice sequenza, incapace di rendere ragione dell'interconnessione delle determinazioni di pensiero [*Denkbestimmungen*]. Il movimento relazionale delle categorie, nell'Essenza, assume una maggiore consistenza, viene "posto" attraverso la struttura della riflessione. La negatività dell'essenza è il curvarsi – il riflettersi – in sé della transitività dell'essere. Se nell'Essere il negativo era il determinato in quanto tale, nell'Essenza negativo è il movimento attraverso cui si produce la determinazione²⁵⁶.

Le determinazioni sono correlative poiché "vivono" nella relazione *essenziale* che le istituisce; esse quindi non vengono inferite da una riflessione esterna, quanto piuttosto si coagulano in totalità "essenziali". Privata di reale stabilità, la totalità relazionale nell'essenza è un continuo strutturarsi negativo e riflessivo della relazione che media incessantemente i suoi momenti – *relata* – garantendone al contempo l'indipendenza. Il movimento categoriale non riguarda solamente il piano gnoseologico-epistemologico ma ricalca un movimento oggettivo, una determinazione oggettiva della totalità relazionale. Nessuna categoria né ente è semplicemente-immediatamente ciò che è. Piuttosto il suo essere è un risultato concreto della determinazione oggettiva della totalità relazionale. Nella *Wesenslogik* la logica si mostra come critica radicale a qualsiasi presupposizione irrelativa dell'ente (sia esso logico o ontologico). Come scrive Iber: «solo quando l'essere, all'interno della sfera dell'essenza, attraverso la sua relazionalità ha perso del tutto il momento dell'immediatezza e dell'esteriorità, passa nella soggettività del concetto. Lo sviluppo dell'essere al concetto tramite l'essenza è uno sviluppo di sempre maggiore interiorizzazione, ed è mediato dalla trasformazione dell'immediatezza dell'essere nella relazionalità dell'essenza»²⁵⁷.

La *Wirkung* riproduce l'alterità immanente a ogni determinazione. Essa è dunque un esser-posto [*Gesetzsein*] sgorgante dal movimento relazionale stesso e non in un'autoposizione immediata. Ecco perché la critica investe il vettore tradizionale dell'autoposizio, almeno per come è stato pensato dalla metafisica classica: la sostanza. Essa è «l'essere in ogni essere: né l'immediato irriflesso, né un astratto che sita dietro

²⁵⁶ Seppur problematico, è stimolante la proposta di Theunissen di leggere lo sviluppo logico e le modalità del suo movimento come ricostruzione dell'immediatezza. Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 383 sgg.

²⁵⁷ Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 19.

all'esistenza e al fenomeno, bensì l'immediata realtà [*Wirklichkeit*] stessa, e questa come assoluto esser riflesso in sé, come un sussistere in sé e per sé»²⁵⁸. La sostanza esprime la totalità relazionale ma lo fa in modo immediato, sbilanciando la relazione verso l'immobilità e la stabilità dell'autoposizione, alla quale viene affiancato – impropriamente per Hegel – l'attributo “assoluta”. E questo motiva il permanere della sostanza e di tutta la dottrina dell'essenza nella Logica oggettiva: la riflessione è sì il «movimento del divenire e del passare che rimane in se stesso»²⁵⁹ ma questo movimento viene ancora inteso nella rigidità dell'immediatezza, come qualcosa che producendo le determinazioni, le sovrasta. Or l'una ora l'altra non possono far altro che soccombere al movimento oggettivo. E tuttavia, proprio in questo continuo differimento – «assoluta sostanzialità dei differenti»²⁶⁰ – sono poste le condizioni per il presentarsi del concetto come totalità compiutamente relazionale.

La critica della totalità relazionale nella *Wesenslogik* avviene attraverso la ricomprensione delle determinazioni nella circolarità processuale della riflessione determinante²⁶¹. «Soltanto la natura del contenuto, quella che si muove nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa propria riflessione del contenuto (...) pone e genera la sua determinazione»²⁶². La negatività immanente alla determinazione è al contempo la sua riflessione. *La critica della totalità relazionale può esser ricostruita attraverso la critica delle determinazioni della riflessione*. Esse non sono altro che i principi che tanto la vecchia metafisica quanto Kant hanno qualificato come «leggi generali del pensiero, assolute e indimostrabili»²⁶³. La logica dialettica critica la datità di quelle leggi, come se fossero un “fatto” nei confronti del quale il pensiero deve adeguarsi. L'unica caratteristica del pensiero è l'assoluta negatività, il suo “non” nei confronti di ogni immediatezza. Identità, differenza e contraddizione non sono nulla di originario, piuttosto risultati della negatività del movimento riflessivo.

²⁵⁸ GW XI, p. 394; SdL II, p. 626.

²⁵⁹ GW XI, p. 249; SdL II, p. 444.

²⁶⁰ GW XI, p. 408; SdL II, p. 644.

²⁶¹ Cfr. Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., p. 17.

²⁶² GW XXI, p. 6; SdL I, p. 6. La critica alla riflessione esterna è al contempo la critica alla metodologia delle scienze particolari che procedono secondo una riflessione esterna al contenuto, neutralizzando la possibilità di critica nei confronti del contenuto stesso. La riflessione determinante si sviluppa invece a partire da un contenuto determinato, mostrandone la negatività immanente

²⁶³ GW XI, p. 258; SdL II, p. 455.

L'identità è «l'immediatezza della riflessione»²⁶⁴. Cosa significa questa affermazione nella sfera dell'essenza, in quella sfera cioè dove l'immediatezza spetta al movimento dell'autoriferimento? Significa che l'identità è l'immediatezza dell'autorelazione, il suo primo apparire come puro riferimento-a-sé in una circolarità conchiusa in cui “sembra” che la negatività e con essa ogni alterità siano scomparse. Il movimento logico-ontologico dell'autoriferimento “pare” dissipare l'inquietudine e dunque il suo esser movimento. Identità è fissazione: $A = A$. Questa affermazione non viene contestata da Hegel. La critica, piuttosto, investe il modo irriflesso in cui questa affermazione si dà. Infatti ogni determinazione, per esser se stessa, deve riferirsi a sé ma, come si è vista, in questo riferirsi è incluso l'altro e la negazione che esso comportava è ora precipitata come negatività nella determinazione stessa.

Nella critica all'identità Hegel riconosce che già Aristotele ho notato quanto complessa sia l'affermazione $A = A$ e quanto la posizione dell'uguaglianza ponga, in realtà, due cose. Una cosa «è identica a se stessa» e nello stesso tempo «essa viene considerata appunto come due cose»²⁶⁵. Lo scopo di Aristotele, però, era proprio quello di mostrare come questa duplicità fosse in realtà solo apparente. Ecco perché, pur riconoscendone i meriti, Hegel ritiene la logica aristotelica una logica dell'intelletto, che attesta la diversità per bilanciarla secondo l'identità immediata. Se per Aristotele l'altro è una mera apparenza, per Hegel «l'apparenza dell'alterità è un'apparenza essenziale, dovuta alla non-identità immanente all'identità»²⁶⁶.

La differenza, dunque, è l'altro dell'identità, ma ciò non significa che essa sia esterna alla determinazione. L'identità in quanto “immediatezza della riflessione” subisce il suo stesso contraccolpo: «come negazione assoluta essa [l'identità] è la negazione che nega immediatamente se stessa, un non essere e una differenza [*Unterschied*] che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non viene distinto nulla, ma che rovina [*zusammenfällt*] immediatamente in se stesso»²⁶⁷.

²⁶⁴ GW XI, p. 260; SdL II, p. 457.

²⁶⁵ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 219.

²⁶⁶ A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, cit., pp. 84-85.

²⁶⁷ GW XI, p. 261; SdL II, pp. 458-459.

Identità è dunque la negazione della negazione, abitata dalla differenza. La negatività riflessa e autoriferita appare tanto come identità quanto come differenza²⁶⁸. Il ristabilirsi riflessivo dell'identità con sé avviene dunque *ex negativo*. La negatività è insita all'identità (A) in quanto essa include l'altro (cioè il non-A). La differenza è l'apparire dell'alterità nella determinazione. Non dunque la mera riproposizione dell'identità immediata, quanto piuttosto la sua mediazione ricorsiva. Il differire è dunque, il «respingere interno», l'«assoluto contraccolpo» [*Gegenstoß*] dell'identità in se stessa.

La critica *della* riflessione (nel genitivo soggettivo) acquista qui un primo guadagno per la totalità relazionale. Pensare l'identità e la differenza come semplice negazione reciproca (l'identità non è la differenza; la differenza non è l'identità) riproduce una totalità falsa, che mistifica e ottunde il suo imporsi verticale *come* relazione orizzontale. La totalità è relazionale solamente se il riferimento-ad-altro non si aggiunge in un secondo momento, non succede al riferimento-a-sé. Una totalità costituitasi in modo siffatto è falsa, “ideologica”, volta a ripetere e riprodurre quell'isolamento e quella particolarità dell'identità con sé, rimuovendo relazione nel momento stesso in cui la pone. A questo cortocircuito della totalità non c'è altra uscita che pensare la stessa differenza come autoriflessione dell'identità, come identità concreta: «nella sua eguaglianza con sé» l'identico «è diseguale a sé e contraddittorio» solo «nella sua diversità, nella sua contraddizione, è identico con sé», è «in lui stesso questo movimento del passare l'una di queste determinazioni nell'altra, e ciò perché ciascuna è in lei stessa l'opposto di lei stessa [*Gegenteil ihrer selbst*]»²⁶⁹.

Hegel qui critica l'unilateralità del pensiero identificante, per dirla con Adorno, che pensa la differenza a partire dall'identità. L'altro non è semplicemente il non essere di qualcosa (finanche il non essere del pensiero, e quindi ciò che immediatamente si dà come reale, materiale) ma il non essere di se stesso. Il pensiero oggettivo, dunque, pensa «l'altro in sé e per sé», «non già l'altro quasi di un altro che si trovi fuori di lui»²⁷⁰. Pensare oggettivamente l'altro significa rifletterlo all'interno della determinazione stessa.

²⁶⁸ Schmidt interpreta questo *Scheinen* come la struttura logica tanto del rapporto sostanza accidenti quanto dell'azione reciproca. Cfr. K.J. Schmidt, *Georg W.F. Hegel*, cit., p. 61.

²⁶⁹ GW XI, p. 261; SdL II, p. 458.

²⁷⁰ GW XI, p. 266; SdL II, p. 464.

L'identità non è mai pura, quanto piuttosto un risultato il cui statuto logico-ontologico è delimitato dall'immediatezza dell'autoriferimento della negatività. Qualsiasi affermazione dell'identità pura svela dunque la propria contraddittorietà che, nell'affermare l'identità, in realtà afferma di esser differente rispetto alla determinazione della differenza, mostrando così come l'altro (in questo caso, la differenza) sia immanente all'identità: «il principio d'identità o di contraddizione, in quanto deve esprimere come un vero soltanto l'identità astratta per contrapposto alla differenza, non è affatto una legge del pensiero, ma né è anzi il contrario».

Nel suo essere immediatezza dell'autoriferimento, l'identità è infatti lo «scompare dell'esser altro [*Verschwinden des Andersseins*]»²⁷¹. Ma questo scomparire è al contempo un riflettersi in sé dell'identità come negatività autoriferita. La totalità relazionale, nella sfera dell'essenza, pur paventando la sua pervasività, risulta affetta dalla *Erscheinung* e ciò significa entrambi i momenti – totalità e relazione – non trovano stabilizzazione ma anzi sono continuamente rimessi al circuito scomparire nell'altro e riflettersi nell'altro.

Tutto ciò mostra ancora una volta l'esposizione della determinazione ne sia al contempo la critica immanente. Critica che ha un risultato concreto, ossia la determinazione dialettica dell'identità, "identità riflessiva" che riflette l'altro *in se stessa*²⁷².

La critica dell'identità porta all'affermazione della differenza in sé e per sé. ciò significa che il differire non è un passaggio in altro, non riempie semplicemente lo spazio tra due determinazioni identiche, ma ha il suo altro, l'identità, in lei stessa; così come l'identità, in quanto è entrata nella determinazione della differenza, non vi si è perduta come nel suo altro, ma vi si conserva, è la riflessione in sé della differenza e il suo momento»²⁷³.

Ancora una volta la critica non si arresta all'affermazione unilaterale di una determinazione (in questo caso la differenza) ma la fa muovere esponendone la negatività

²⁷¹ GW XI, p. 265; SdL II, p. 463.

²⁷² Si comprende ancor meglio l'affermazione precedente riguardo al "principio d'identità o di contraddizione". Del resto la metafisica classica e moderna assimila entrambi i principi come leggi del pensiero ma, in realtà, tanto il principio dell'identità quanto quello di non-contraddizione attestano solo una mancanza strutturale nel pensiero intellettuale, il quale respinge la propria negatività al di sotto di sé, acquietandosi alle distinzioni escludenti.

²⁷³ GW XI, p. 266; SdL II, p. 465.

immanente. Questa, ora, consiste nel fatto che la differenza contiene l'identità che la determina come diversità [*Verschiedenheit*] di momenti reciprocamente esterni. Ogni determinazione è quel che non-è l'altra. Diversità è infatti il porsi estrinseco della riflessione attraverso il quale identità e differenza sono si pensate insieme, ma ognuna si riferisce solo a sé. identità e differenza vengono pensate in modo irriflesso e dunque irrelativo come eguaglianza [*Gleichheit*] e ineguaglianza [*Ungleichheit*]. Esser uguale o diseguale è una posizione estrinseca della riflessione, imperniata proprio sul movimento della riflessione come qualcosa di esterno che poi sarebbe apposto alla *Denkbestimmung* di volta in volta considerata: «nella riflessione fatta aliena a se stessa [*an der sich entfremdeten Reflexion*] si mostrano dunque l'eguaglianza e l'ineguaglianza come appunto irrelative l'una all'altro, ed essa le separa, in quanto le riferisce ad uno stesso, per mezzo degli in quanto, dei lati e dei riguardi [*durch die Insoferns, Seiten und Rücksichten*]»²⁷⁴.

È interessante notare, *en passant*, che molti critici (si pensi a Landucci o ai kantiani Kroner e Ilkin) concordano sul fatto che in questo passaggio categoriale (identità-differenza-opposizione) «Hegel userebbe promiscuamente, o confonderebbe insieme, tutte quante le nozioni che indichino una non-identità; distinzione, molteplicità, differenza, diversità, contrarietà, opposizione, contraddittorietà»²⁷⁵. È qui evidente come la critica non sia affatto immanente alla logica hegeliana: il movimento da essa promosso, infatti, è innanzitutto un “confondere” le determinazioni, ossia un mostrarne l'intrinseca correlatività. Questo punto è stato sottolineato da Theunissen per il quale «nella *Scienza della logica* non solo la negazione fonda l'altro, ma anche l'altro, viceversa, fonda la negazione» e solo «la logica della riflessione, in corrispondenza della trasformazione dell'essere nell'identità» e di questa nella contraddizione, riesce a mostrare che «non solo la vera negazione, ma anche quella apparente [*scheinhaft*] pone l'alterità, a partire dalla quale essa da parte sua si determina»²⁷⁶.

La differenza si rivela dunque opposizione, quella relazione in cui la determinazione e il suo esser altro (A e non-A) si presentano insieme. E tale relazione, proprio in quanto riflessiva, ha la forma della contraddizione. Unire infatti le determinazioni con “e”

²⁷⁴ GW XI, p. 269; SdL II, p. 468.

²⁷⁵ S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, cit., p. 92.

²⁷⁶ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., pp. 248-249.

“anche” – Hegel scrive «il negativo è insieme anche positivo»²⁷⁷ – non fa che attestare ancora una volta l’astrattezza dell’intelletto riflettente: le congiunzioni, infatti, sono la forma grammaticale dell’estraneità estrinsecamente assommata. È la riflessione esterna a pensare l’identità *e anche* la differenza, il positivo *e anche* il negativo. In tal modo, la relazione si mostra vuota, semplice autoriferimento che non fa altro che passare nell’altra determinazione senza dunque alcuna trasformazione.

L’immediatezza riflessiva, che abbiamo visto già nell’identità e nella differenza, si ripresenta ricorsivamente nell’opposizione. Ogni termine dell’opposizione è il positivo rispetto all’altro che è il negativo. Ma, proprio per questo, ogni termine è posto dall’altro: «ciascuno è se stesso e il suo altro, e tuttavia ciascuno ha la sua determinatezza non in un altro, ma in lui stesso. Ciascuno si riferisce a se stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro»²⁷⁸.

La critica *della* riflessione ha sicuramente guadagnato una determinazione più ricca rispetto alla determinatezza della *Seinslogik*. Anche qui, del resto, veniva delineata una totalità relazione in cui ogni determinato era compreso nella coppia di opposti (finito-infinito). La critica riflessiva della totalità relazionale ha però trasformato la valenza della relazione: «il positivo ha in lui stesso il riferimento all’altro, nel quale è la determinatezza del positivo; allo stesso modo il negativo non è negativo come di fronte ad un altro, ma ha parimenti in lui stesso quella determinatezza per la quale è negativo. Così ciascuno è una unità con sé indipendente [*selbständige Einheit*], un’unità che è per sé»²⁷⁹. Ora ciascuna determinazione nell’unità con sé è immediatamente riferita al proprio correlativo.

Il porsi del singolo termine come “unità indipendente” è tuttavia insufficiente. Questo perché tale unità è una contraddizione o, come scrive Bellan, «un’indipendenza dipendente»²⁸⁰. Se nella differenza le determinazioni sono estrinseche, poiché la riflessione le confronta in modo estrinseco ponendo ora l’una ora l’altra come uguale e diseguale, evitando così la contraddizione, nell’opposizione la situazione cambia radicalmente. La determinazione è indipendente in quanto ha riflesso in sé l’altro, la cui

²⁷⁷ GW XXI, p. 38; SdL I, p. 36.

²⁷⁸ GW XI, p. 273; SdL II, p. 474.

²⁷⁹ GW XI, p. 274; SdL II, pp. 475-476.

²⁸⁰ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 159.

indipendenza (intesa come indifferenza rispetto ad altro) è altrettanto parvente: «quello di essere contrapposto non è semplicemente un momento, né appartiene al confronto, ma è la propria determinazione dei lati dell'opposizione»²⁸¹. Solo nella riflessione la relazione-ad-altro è un movimento generativo e trasformativo delle determinazioni, le quali non sono sostrati a cui si sovrapporrebbe la riflessione, quanto risultati del movimento riflessivo stesso.

L'opposizione è un momento cruciale della Dottrina dell'essenza, nel quale la critica delle categorie logico-ontologiche si mostra capace di "ereditare" le grandi acquisizioni della metafisica moderna, ossia della filosofia trascendentale kantiana. Lugarini mostra come l'orizzonte problematico riguardante l'opposizione, nella *Scienza della logica*, sia significativamente mutato rispetto ai tempi di Francoforte e Jena²⁸². Hegel parte dalla distinzione proposta da Kant tra opposizione logica e opposizione reale: nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, Kant scrive:

«due cose, di cui l'una annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte. Tale opposizione è duplice: o logica per contraddizione, o reale, cioè senza contraddizione. La prima (...) consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è nulla [nihil negativum irrepraesentabile], come è detto nel principio di contraddizione. Un corpo in moto è qualcosa, un corpo che non è in moto è anche qualcosa (cogitabile); ma un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla».

Nell'opposizione reale gli elementi non si annullano. In essa, infatti, «l'uno [predicato] annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è qualcosa [cogitabile]. Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa [repraesentabile]. Anche qui la conseguenza è nulla, ma in un significato diverso che nella contraddizione [nihil privativum, repraesentabile]»²⁸³.

²⁸¹ GW XI, p. 275; SdL II, p. 477.

²⁸² L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., pp. 50-54 e 288 sgg. Si veda anche M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain, Königstein 1981.

²⁸³ I. Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Gesammelte Schriften*, cit., 1922, vol. XII, pp. 165-204; *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 249-290, p. 255.

La distinzione netta di Kant tra opposizione logica e opposizione reale viene intimamente capovolta dalla logica speculativa, la quale mostra come l'opposizione è proprio il togliimento della reciproca alterità dei termini posti nella riflessione. La Dottrina dell'essenza, come abbiamo visto, presenta le determinazioni riflessive come immanentemente correlative. Questo significa che non può ripetersi quel movimento oppositivo della *Seinslogik*, attraverso il quale la determinatezza di rapportava all'altra come qualcosa di negativo, a sua volta da negare. Nell'Essenza la negatività è negatività autoriferita, coincidente con la struttura stessa della riflessione. È nell'approfondimento, nello sprofondamento riflessivo della determinazione che essa stratifica ricorsivamente l'identificazione, il differire e l'opporre. Questo perché la negatività dell'essenza è «*das Negative seiner selbst*»²⁸⁴. Quel movimento inquieto della *Daseinslogik*, inscritto nella struttura dell'alterità in sé e per sé – *das Andere seiner selbst* – e che imponeva alla singola determinatezza di negarsi nell'altra, si ripropone come contraddizione:

«la contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose [Dingen], da ciò che è [Seinenden] e dal vero in generale; si afferma, che non v'è nulla di contraddittorio. Essa viene poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva, che sola la porrebbe col suo riferire e comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perché il contraddittorio, si dice, non si può né rappresentare né pensare. la contraddizione vale in generale, sia nella realtà, sia nella riflessione pensante, come un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso»²⁸⁵.

Il passaggio dalla opposizione alla contraddizione – un passare *zeitlos* – è di estrema importanza per l'approfondimento riflessivo delle categorie logico-ontologiche. La contraddizione non è *dedotta* dalla semplice opposizione qualitativa (ad esempio, finito e infinito), piuttosto *emerge* dalla opposizione essenziale in cui ciascuna determinazione è tale solo perché include già da sempre l'altro da sé. L'indipendenza della determinazione, di conseguenza, è tale solo in quanto ha già da sempre riflesso in sé l'altro: essa è la propria dipendenza dall'altro:

«escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; poiché questa consiste in ciò, che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò

²⁸⁴ GW XI, p. 287; SdL II, p. 492.

²⁸⁵ GW XI, pp. 286-287; SdL II, p. 491.

che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione»²⁸⁶.

Il superamento del principio intellettualistico della non-contraddizione avviene attraverso la connessione delle determinazioni nella totalità relazionale. Al di fuori della totalità, le determinatezze sono astratte dalla connessione reciproca, finendo per riprodurre indefinitamente la propria astratta medesimezza. È ovvio che, in tale contesto, Hegel non intende sostituire un principio formalistico con un altro. Non si tratta, semplicemente, di ribaltare il principio di non-contraddizione con l'altro principio, che Hegel ripete in varie formulazioni, secondo cui «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie»²⁸⁷. Questa proposizione non ha nulla di formalistico in quanto mostra come il pensiero oggettivo della totalità non può essere codificato attraverso un'ontologia di tipo classico-trascendentale, per la quale la contraddizione è un *accidens* derivante dall'osservatore²⁸⁸.

Il *pensiero oggettivo* della contraddizione restituisce dunque la trasformabilità del reale in due sensi: innanzitutto la trasformazione riguarda l'oggettività in sé e per sé, quel non-identico a cui il pensiero si rivolge; in seconda istanza la trasformabilità del reale

²⁸⁶ GW XI, p. 279; SdL II, pp. 481-482. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive riguardo alla logica aristotelica: «anche nei libri aristotelici queste forme [le categorie] sono esposte soltanto come determinazioni generali del pensiero, quali l'intelletto astratto le isola. Questa non è però la logica del pensiero speculativo, cioè della razionalità in quanto differente dall'intellettualità [*Verständigkeit*]; infatti essa si fonda sull'idea dell'intelletto, secondo cui niente deve essere in contraddizione con sé». Alla base della logica aristotelica, e di tutta la logica successiva, c'è la determinatezza intellettiva, alla quale lo Stagirita appone tanto il principio di identità (astratta) quanto quello di non-contraddizione. «Ma per quanto questa logica del finito secondo la sua natura non sia speculativa, tuttavia bisogna acquistarne conoscenza, perché la si ritrova dappertutto nei rapporti finiti». W XIX, p. 240; SdF II, p. 386.

²⁸⁷ GW XI, p. 286; SdL, II, p. 490.

²⁸⁸ Non convincente l'affermazione di Bellan secondo cui la verità della proposizione hegeliana non sarebbe «tanto la realtà ontologica della contraddizione, ma la contraddittorietà di una concezione ontologica della non contraddizione» (A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 164). È qui evidente una certa ambiguità dell'interpretazione di Bellan della *Logica* come «teoria critica del significato». Dare la priorità al piano semantico-linguistico rischia di perdere la grande acquisizione hegeliana rispetto alle contraddizioni «oggettive» e alla priorità dell'oggettività. È vero che la totalità riflessiva, esposta da Hegel nella Dottrina dell'essenza, non fa altro che porre la contraddizione come essenzialità del pensiero. Ma ciò, per Bellan, significa che la logica dialettica (in particolare quella dell'essenza) si risolve nella enunciazione della contraddizione e della sua ricomprensione in un piano superiore, nel quale i significati non sono fissi, ma fluidificati e consapevolmente intrecciati tra loro. In questo consisterebbe, secondo Bellan, la valenza critica del «pensiero della contraddizione» hegeliano. Ciò che non si spiega, in questo discorso, è in che senso la contraddizione può essere enunciata. Se la sfera linguistica dei parlanti è «omologata» attraverso il principio di non-contraddizione, la contraddizione va attribuita alla *connessione* tra pensiero e cosa. Ma questa è proprio la concezione che Hegel critica attraverso il pensiero oggettivo, della priorità dell'oggettività. Il problema è dunque certamente *anche* semantico ma anch'esso dipende da una determinata configurazione più vasta, «ontologica», all'interno della quali possono essere espressi o meno gli enunciati.

riguarda il pensiero che non identifica più il suo oggetto scorgendo tanto in quest'ultimo che in se stesso l'alterità:

«qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente [Existierendes] non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento [Grund], ma rovina nella contraddizione [in dem Widerspruche zugrunde geht]»²⁸⁹.

In tale affermazione si scorge la profonda inadeguatezza di quelle critiche che, sulla base dell'affermazione hegeliana della contraddittorietà del reale, accusano la sua filosofia di nichilismo²⁹⁰. Il fraintendimento su cui si reggono tali interpretazioni risiede nel misconoscimento dell'*oggettività* della contraddizione ed insieme della sua valenza riflessiva. Contraddizione oggettiva significa trasformazione, dinamicità, vita. La contraddizione mostra anche come il logico non si realizzi mai come totalizzazione quanto piuttosto come totalità immanentemente determinata dall'alterità e ricorsivamente riferita ad essa.

Come l'identità non è l'immediato riferimento-a-sé, così la differenza non è l'immediato esser altro. La contraddizione mostra come tutto il movimento dell'essenza, un movimento *zeitlos*, sia un internamento riflessivo. La mera successione seriale si curva nella determinazione individuale in cui, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, si compenetrano il *Verschwinden* e lo *Entstehen*. La contraddizione è oggettiva e ciò significa che essa non è una regola formale delle proposizioni ma la condizione di realizzazione delle determinazioni logico-ontologiche: «solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e violenti l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente dell'automovimento e della vitalità [*inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit*]»²⁹¹.

²⁸⁹ GW XI, p. 287; SdL II, p. 492.

²⁹⁰ Berti, ad esempio, afferma: «Una volta ammesso, con Hegel, che la contraddizione sia non solo sostenibile, ma sia anzi da sostenersi necessariamente, non si vede più che cosa autorizzi ad affermare che le cose sono in un modo piuttosto che in un altro». E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987, p. 221.

²⁹¹ GW XI, p. 288; SdL II, p. 493. È un movimento analogo è quello della *Fenomenologia dello spirito*. Il sorgere dell'autocoscienza è condizionato dalla presenza dell'alterità. All'inizio, però, questa presenza è vista come una minaccia alla quale rispondere o con il dominio o con la sottomissione.

La condizione di realizzazione è al contempo la condizione della critica della singola determinazione. Proprio perché la contraddizione è oggettiva, la singola determinazione contiene l'altro in sé e ciò la conduce alla trasformazione²⁹². Qualsiasi determinazione che pretenda di fissarsi nel proprio autoriferimento, mostra la sua falsità proprio perché, attraverso l'autoriferimento, essa ha "già" incluso l'altro. Il compito della dialettica – compito critico – è mostrare come si dia questo "già" e, al contempo, cosa significhi concretamente "includere l'altro". Sicché la dialettica contiene due movimenti, a sua volta duplicabili: l'autoriferimento, come unità di auto ed eteroriferimento, e l'autodifferimento, come unità di auto ed eterodifferimento. Proprio in questo duplice movimento, l'alterità appare come determinazione immanente al pensiero.

Al §114 dell'*Enciclopedia*, Hegel riassume così il contenuto della dottrina dell'essenza: essa «contiene specialmente le categorie della metafisica e delle scienze in generale – come prodotti dell'intelletto riflettente che al tempo stesso assume le distinzioni come indipendenti [*selbständig*] e pone anche la loro relatività [*Relativität*]; – ma l'intelletto si limita a collegare i due termini l'uno accanto all'altro o l'uno dopo l'altro mediante un "anche" e non li stringe in un'unità, non li unifica in modo da arrivare al concetto»²⁹³.

La forma suprema del pensiero metafisico è quella di Spinoza che interpreta l'assoluto come sostanza e dunque come indifferenza e identità autoriferita. Essa, come abbiamo visto, viene sottoposta alla critica immanente nell'ultima sezione – la *Wirklichkeit* – dove Hegel introduce il problema decisivo della differenza, proprio per uscire dalle pastoie dell'assoluto spinoziano, nel quale «la differenza non è intesa qualitativamente»²⁹⁴. Pensare l'assoluto come soggetto significa pensare l'assoluto come struttura dinamica e capace di autodifferenziarsi. Ciò significa che le differenze non si susseguono in esso *indifferentemente*, come un semplice accostamento presenziale, ma si strutturano esse stesse come totalità relazionale²⁹⁵.

²⁹² Come vedremo nel prossimo capitolo, rispetto alla determinazione "soggetto" ciò significa che la sua caratteristica essenziale "auto-riferimento" è, al contempo, "etero-riferimento". Sull'unità di auto- ed etero-riferimento si veda P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, cit., pp. 116-118.

²⁹³ GW XX, p. 145; Enc I, p. 311.

²⁹⁴ GW XXI, p. 381; SdL I, p. 427.

²⁹⁵ L'errore di Spinoza (e di Schelling) consiste nell'aver pensato l'assoluto come totalità sostanziale. In questo senso Iber scrive che «la critica di Hegel alla determinazione schellinghiana dell'essenza mira pertanto nel complesso alla presenza dell'ontologia parmenidea nella filosofia idealistica». Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, cit., pp. 35-36.

2.2.3. Critica immanente e totalità relazionale.

Nella Dottrina dell'essenza le determinatezze si presentano come correlative e ciò si consegue contemporaneamente al carattere mediato delle *Reflexionsbestimmungen*. La totalità relazionale, in questa sfera, è il circuito mediativo e negativo in cui la determinazione raggiunge la (prima forma di) stabilizzazione attraverso l'altra. Ciò che va ribadito è che con l'essenza la mediazione pertiene alla relazione da cui sorgono i *relata* e non, com'era ancora nella sfera precedente, una giustapposizione tra le determinatezze²⁹⁶.

La logica dialettica critica qualsiasi fissazione delle determinatezze in favore della loro reciprocità sistemica. Tuttavia il compito della *Scienza della logica* di mostrare in che modo «tutto ciò che è possa essere se stesso solo nella relazione, e in definitiva solo come relazione al “suo altro”»²⁹⁷ resta, a questo livello – almeno fino alla *Wechselwirkung* – nel suo lato spiccatamente negativo e la relazione è continuamente insidiata dalla «relazione di sproporzione»²⁹⁸. Ogni determinazione contiene l'altra come proprio correlativo ma, proprio per questo, ognuna si pone come un intero che esplica il dominio [*Herrschaft*] sull'altra.

Il procedere espositivo ha mostrato come la caratteristica della totalità relazionale nella *Seinslogik* sia l'indifferenza, quella della *Wesenslogik* il dominio. Se nella prima sfera le determinatezze passano in modo inquieto l'una nell'altra inficiando continuamente la strutturazione di qualsivoglia totalità, nella sfera dell'essenza le determinazioni sono unite nella struttura della riflessione: ogni determinazione appare nell'altra e, al contempo, è un esser posto dall'altra. La totalità relazionale emergente in questa sfera è per l'appunto “essenziale”, completamente riflessa nel circuito mediativo nel quale ma permane, nella modalità del dominio, il residuo di immediatezza irriflessa della relazione-ad-altro propria della sfera dell'essere.

²⁹⁶ Il pensare è omogeneo all'essere solo se lo condensa in una rete di pure essenzialità e determinazioni astratte. Il *logos* hegeliano dice l'identità di essere e pensiero come differenza e solo superando questa differenza. L'attualità del pensiero sta quindi in questa immanenza al reale, la quale è al contempo un distanziamento da esso, una sua critica integrale. Per una interpretazione della “negazione autonoma” propria della logica dialettica come mediazione tra immanenza e trascendenza si veda D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, cit., pp. 215 sg.

²⁹⁷ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 29.

²⁹⁸ C. Amadio, *Intersoggettività e libertà «comunicativa» in M. Theunissen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986, p. 99.

Nondimeno, in questa immediatezza della relazione, come nota Bellan «la Dottrina dell'essenza rende già possibile un concreto pensiero della *totalità organica*»²⁹⁹. Nella *Wirklichkeit* e nella *Wechselwirkung* infatti l'assolutezza della sostanza è contemporaneamente il riconoscimento della sua connessione agli effetti. L'assoluto porre della sostanza, altro non è che il movimento di automediazione, la dialettica tra «il venir posto da un altro e il proprio divenire»³⁰⁰, dimodoché tale unità dialettica non è più sostanza, ma concetto³⁰¹. Lo svolgimento categoriale ha infatti mostrato come la transitività iniziale dell'essere – il divenir altro – divenga movimento riflessivo della determinazione – il riferirsi a sé. «Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto»³⁰².

Nella sua universalità individualizzata, il concetto assume la determinazione di *assolutezza*: esso, scrive Hegel, è «assolutamente infinito, incondizionato e libero»³⁰³. Il pensiero oggettivo ha riflesso in sé la transitività dell'essere. Il divenir-altro della determinatezza, curvato ricorsivamente nel movimento dell'autoriferimento, si determina ora come concetto: «il concetto è pertanto dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto».

L'identità assoluta del concetto dunque non deriva da un'autoposizione quanto piuttosto dalla genesi negativa che la processualità dell'essenza ha mostrato come struttura della riflessione. Differenza e alterità sono riflesse nel movimento dell'autoriferimento che assume il significato concreto di negativo di se stesso [*das Negative seiner selbst*] o negatività autoriferita [*selbstbezügliche Negativität*]. L'immediatezza dell'essere è mediata dalla sua negatività e ciò costituisce l'universalità del concetto, il quale «contiene in sé la più alta differenza e determinatezza»³⁰⁴.

²⁹⁹ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 168.

³⁰⁰ XI, p. 406; SdL II, p. 642.

³⁰¹ Sulla complessa tematica della *Wechselwirkung* in connessione al tema della libertà in Hegel si veda G. Cesarale, *Sulla via del «regno della soggettività o della libertà»: la Wechselwirkung in Hegel*, «Quaderni materialisti», XVII (2017), pp. 99-127.

³⁰² GW XII, p. 33; SdL II, p. 680.

³⁰³ GW XII, p. 33; SdL II, p. 679.

³⁰⁴ GW XII, p. 33; SdL II, p. 680.

Nella Dottrina del concetto la critica della totalità relazionale comporta la sua liberazione, come liberazione del logico stesso: l'aprirsi delle determinazioni alla propria coappartenenza simmetrica e la comprensione di questa come processo concreto, *Zusammengehen*. Il concetto «ha la determinatezza e la differenza in se stesso»³⁰⁵. Tuttavia, anche nella sfera del concetto siamo in presenza dell'unità di esposizione e critica.

Esporre le forme del giudizio, infatti, significa criticarne l'assunzione immediata come semplice connessione tra i termini. Nell'*Enciclopedia* Hegel scrive:

«usualmente a proposito del giudizio si pensa anzitutto all'indipendenza [*Selbstständigkeit*] degli estremi, del soggetto e del predicato, come se il soggetto fosse una cosa o una determinazione per sé, e così pure il predicato una determinazione universale che si trova al di fuori di quel soggetto, magari nella mia testa – determinazione che viene poi messa insieme all'altra ad opera mia, e così si ha il giudizio»³⁰⁶.

Il riferimento critico è a Kant che identifica l'intelletto con la «facoltà di giudicare»³⁰⁷: i concetti sono gli strumenti dell'intelletto di cui si serve per conoscere e tale conoscenza si fonda sulle relazioni (più o meno corrette) tra i predicati attraverso il giudizio. Per la riflessione intellettualistica il giudizio è un semplice connettore di diverse determinazioni: ognuna di esse giace accanto all'altra ed è ad essa connessa attraverso la *copula*, l'unica sintesi che l'intelletto riesce a concepire. Hegel critica tale prospettiva mostrando come il giudizio non sia una facoltà dell'intelletto, ma la struttura della mediazione concettuale, nel suo rapporto logico-ontologico con la totalità.

Il giudizio è la prima dimensione della “corrispondenza” tra cosa e concetto. Ciò che è interessante notare, nel contesto del nostro studio, è il fatto che tale corrispondenza non avvenga semplicemente nel soggetto che proferisce il giudizio, piuttosto esso è corrispondente a una determinata *forma della totalità relazionale*. L'essere della cosa (il soggetto della predicazione) consiste in una determinata relazione tra la molteplicità dei predicati. Sicché il soggetto passa nel suo predicato (lo stesso movimento è quello della proposizione speculativa nella *Fenomenologia*³⁰⁸). Ciò mostra come l'identità della cosa,

³⁰⁵ GW XII, p. 23; SdL II, p. 665.

³⁰⁶ GW XX, p. 182; Enc I, p. 387.

³⁰⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 113.

³⁰⁸ Sulla “proposizione speculativa” nella *Fenomenologia* vedi J.P. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, «Hegel-Studien», X (1975), pp. 211-230. Per un'analisi del concetto hegeliano di speculazione

il suo porsi come totalità conchiusa, non sia la tautologia quanto piuttosto relazione ricorsivamente attuata dal differire di sé con sé³⁰⁹.

Può esser utile, al fine di comprendere la tematizzazione hegeliana del giudizio, distinguere tra «valore intenzionale» e «valore posizionale» della proposizione³¹⁰. Secondo il valore intenzionale, l'alterità reciproca dei termini si toglie ed essi finiscono per coincidere («l'essere e il nulla sono lo stesso» ossia l'essere è lo stesso che il nulla). Secondo il valore posizionale i termini restano, pur nella relazione di predicazione e proprio per questa, "indipendenti". In questo caso la proposizione esprime una contraddizione insolubile. Sarebbe un errore, dal punto di vista di Hegel, attribuire l'insolubilità della contraddizione a un difetto di comprensione o di enunciazione da parte del soggetto. Essa, come abbiamo visto, è invece radicata nella struttura ontologica della totalità relazionale³¹¹.

L'impossibilità di trascendere la contraddizione, che permea la *Wirklichkeit*, è affermata fin dall'inizio della *Scienza della logica*.

«nell'intento di esprimere la verità speculativa, si ripara a questo difetto anzitutto con l'aggiungere la proposizione opposta, cioè che essere e nulla non sono lo stesso. (...) Ma così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte il loro contenuto si riferisce a uno stesso, e le determinazioni che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una inquietudine di incompatibili [*Unruhe unverträglich*], o come un movimento»³¹².

G. Wohlfart, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1981.

³⁰⁹ Come sintetizza Düsing: «questa identità non dev'essere una tautologia, ma deve conservare in sé la differenza». K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 15-38, p. 20.

³¹⁰ A. Stella, *Il concetto di "relazione" nella Scienza della logica di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 150 sgg.

³¹¹ L'idea della *Logica* mostra infatti come l'assoluta negatività sia l'orizzonte inaggrabile della realtà, e al contempo la condizione della sua trasformazione immanente. Bellan suggerisce di accostare l'Idea hegeliana alla teoria di sfondo di Quine nella quale qualsiasi determinazione acquista senso solo in riferimento allo sfondo dal quale emerge (cfr. W. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U.P., New York 1969; *La relatività ontologica ed altri saggi*, trad. it. di M. Leonelli, Armando, Roma 1986, pp. 84-85). Il problema tuttavia persiste al di là delle analogie: Quine continua a postulare un residuo ultimo, un'identità metafisica. Per un confronto tra la posizione hegeliana e quella di Quine si veda H.P. Falk, *Das Wissen in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, pp. 11-23 e pp. 164-184.

³¹² GW XXI, p. 78; SdL I, pp. 80-81.

La logica dialettica espone l'insufficienza della dimensione semantico-proposizionale comune e critica l'ontologia soggiacente ad essa. Ogni proposizione, infatti, nel tentativo di affermare l'identità della cosa ($A = A$), non fa che riprodurre la sua inquietudine, manifestando, così, l'opposto di ciò che intendeva intenzionare.

Le quattro forme del giudizio esaminate da Hegel (giudizio qualitativo, giudizio della riflessione, giudizio della necessità e giudizio del concetto) espongono le modalità del *rapporto* tra soggetto e predicato con le quali viene configurandosi la totalità relazionale *begriffslogisch*. Tali modalità sono strutturalmente manchevoli. La proposizione, chiosa Hegel, «in forma di giudizio, non è adeguata ad esprimere le verità speculative»³¹³. Il livello raggiunto dal concetto, però, è ben diverso da quelli della sfera dell'essere e dell'essenza. L'esposizione/critica delle forme del giudizio ripropone i vari livelli di concretezza logico-ontologica dell'intera *Logica*. Essere, essenza e concetto sono reciprocate nella forma del giudizio:

- nel giudizio qualitativo (positivo, negativo e infinito) si assiste alla semplice e immediata «inerenza» tra le determinazioni: «la rosa è rossa»³¹⁴;

- nel giudizio della riflessione (singolare, particolare e universale) si assiste alle varie modalità di «sussunzione» del predicato nel soggetto: ad esempio «questo è un universale essenziale»³¹⁵;

- nel giudizio della necessità (categorico, ipotetico e disgiuntivo) si assiste a un primo ancoraggio della relazione fra i termini al livello della «universalità oggettiva»: ad esempio «Se A è, è B»³¹⁶;

- nel giudizio del concetto (assertorio, problematico e apodittico) si assiste alla compiuta tematizzazione del concetto come universalità compiuta e riflessivo-relazionale, non quindi come qualcosa di «accidentale»³¹⁷.

La struttura della negatività autoriferita è il giudizio stesso in quanto «unità negativa della cosa con se stessa»³¹⁸. L'ultima forma del giudizio è infatti il giudizio apodittico

³¹³ GW XXI, p. 78; SdL I, p. 80.

³¹⁴ GW XII p. 60; SdL II, p. 714.

³¹⁵ GW XII, p. 72; SdL II, p. 729.

³¹⁶ GW XII, p. 77; SdL II, p. 737.

³¹⁷ GW XII, p. 84; SdL II, p. 747.

³¹⁸ GW XII, p. 87; SdL II, p. 750.

che «contiene allo stesso tempo questi due momenti in una unità immediata come cosa [Sache]»³¹⁹.

Il sorgere della cosa concreta è il tramontare della “forma del giudizio” proprio perché il pensiero e la cosa esprimono «il medesimo contenuto». L’autorelazione della cosa, il suo svolgimento, è il suo stesso concetto: «la cosa non semplicemente esiste, ma è sempre in un determinato rapporto col suo concetto, inteso come il suo dover essere, essa è sempre costituita in un modo o nell’altro»³²⁰. Ancora una volta l’esposizione è al contempo critica: la trattazione del giudizio mostra la sua inadeguatezza nel restituire il concetto compiuto. In altri termini, la totalità relazionale dipende dalla copula che stabilisce un trapasso immediato del soggetto nel predicato e del predicato nel soggetto³²¹.

Se la cosa fosse solo un “pensato”, il giudizio dovrebbe essere la forma compiuta del concetto. Ma ciò non accade proprio perché la logica dialettica è pensiero oggettivo e la cosa è sempre compresa nell’unità col proprio altro. La logica dialettica è appunto lo strutturarsi di questa comprensione attraverso la differenza irriducibile della cosa che è al contempo condizione della sua determinazione. La critica del giudizio mostra dunque come l’unità della cosa può esser raggiunta solo *ex negatione*, proprio perché essa resta “libera” nel suo *Anderssein*³²².

Il concetto come totalità relazionale ha la forma dell’autoarticolazione: il sillogismo³²³. L’«adempimento della copula [Erfüllung der Kopula]»³²⁴, come lo chiama Hegel, è una

³¹⁹ GW XII, p. 88; SdL II, p. 751: «È però verità di essa, che sia rotta in sé nel suo dover essere e nel suo essere. Questo è il giudizio assoluto sopra ogni realtà. Che questa partizione originaria, che è l’onnipotenza del concetto, sia in pari tempo un suo ritorno nella sua unità e riferimento reciproco assoluto del dover essere e dell’essere, questo fa del reale una cosa; l’interna relazione di quelli, questa identità concreta, costituisce l’anima della cosa».

³²⁰ H. Marcuse, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 159.

³²¹ Cfr. P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, cit., p. 198 sgg. Seppur per molti aspetti concordi, ci si discosta dall’interpretazione di Bellan secondo il quale la *Urteilslehre* hegeliana è una «teoria oggettiva delle proposizioni del giudizio» in quanto diretta a mostrare la contraddizione immanente al giudizio tra forma e contenuto. L’oggettività, tuttavia, può esser veramente tale - e non solo l’oggettività del pensiero - solo se il riferimento ad altro continua a sussistere come “altro del/dal pensiero” e ciò significa unità dialettica tra logico e ontologico.

³²² Il pensiero oggettivo scorge dunque nel giudizio l’irriducibilità della cosa al pensiero. Tale irriducibilità è la condizione della critica tanto della cosa quanto del pensiero, l’abbandono tanto della trascendenza assoluta della cosa quanto della immanenza assoluta del pensiero e il riconoscimento della loro mediazione reciproca.

³²³ Sul rapporto dialettica-sillogismo in Hegel si veda K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, cit., pp. 15-38.

³²⁴ GW XII, p. 88; SdL II, p. 753.

struttura relazionale triadica. Il sillogismo³²⁵, invece, può essere compreso come processo di *Manifestation* in cui il concetto “comprende” il proprio altro. Questa comprensione, certo, è già presente nel giudizio come unità di particolare e universale e tuttavia qui l’unità è «rotta [*gebrochen*] in sé nel suo dover essere e nel suo essere»³²⁶, «stigma non solo di una finitezza transeunte, ma di tutta la realtà»³²⁷. Il dovere a cui è equiparato il concetto nel giudizio diventa una forma nuova di *Sein*, l’oggettività del sillogismo. Quel che si presenta immediatamente come identico (la particolarizzazione)³²⁸ è il negativo di se stesso, è altro da sé: «universalità riempita come forma» e «universalità oggettiva sviluppata»³²⁹.

La totalità relazionale si articola come struttura sillogistica. In tutte le figure della *Schlußlehre* (della qualità, della riflessione, della necessità. A differenza del giudizio, non c’è un sillogismo del concetto), il sillogismo conserva la *transitività* dell’essere e la *riflessività* dell’essenza: «il sillogismo è mediazione, il concetto completo nel suo esser-posto. Il suo movimento è il togliere di questa mediazione nella quale nulla è in sé, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro. Il risultato è quindi una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione, un essere il quale è insieme identico con la mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito se stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro. Questo essere è perciò una cosa [*Sache*] che è in sé e per sé, – l’oggettività»³³⁰. *Sviluppo* della totalità relazionale significa allora determinazione (particolarità) della differenza (universalità): «l’intera determinazione formale del concetto è posta nella sua differenza determinata e insieme nella semplice identità del concetto». Col concetto oggettivo è «tolto il formalismo del sillogizzare [*Formalismus des Schließens*], e insieme la soggettività del sillogismo e del concetto in generale. (...) Così si è realizzato il concetto in generale. Più precisamente, esso ha acquistato una realtà tale, che è oggettività»³³¹.

³²⁵ Sul sillogismo si veda V. Verra, *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 198-199; W. Krohn, *Die formale Logik In Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Carl Hanser, München, 1972; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit.; S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2000.

³²⁶ GW XII, p. 88; SdL II, p. 751.

³²⁷ M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 453.

³²⁸ GW XII, p. 124; SdL II, p. 797

³²⁹ GW XII, p. 123; SdL II, p. 797. Nella *Fenomenologia* Hegel parla di un «lavoro di trasformazione di sé [*Arbeit seiner Umgestaltung*]». GW IX, p. 14; Fen, I, p. 8. Modificata.

³³⁰ GW XII, p. 126; SdL II, p. 799-800.

³³¹ GW XII, p. 125; SdL II; pp. 798-799. «Il concetto essendo la totalità (...) ha in lui stesso la norma per cui questa forma della sua identità con sé [l’universalità], mentre penetra e comprende in sé tutti i momenti, altrettanto immediatamente si determina ad esser soltanto l’universale di fronte alla

Possiamo comprendere dunque l'affermazione di Hegel secondo cui il concetto è «l'assolutamente infinito, incondizionato e libero»³³², in una parola universale. La genesi negativa del concetto come totalità relazionale mostra che la sua universalità non coincide con l'assolutezza dell'autoposizione del concetto, quanto la sua costituzione dinamica attraversata dall'alterità e dalle diverse modalità di relazione-ad-altro, le cui scansioni sono state refertate già a partire dalla Dottrina dell'essere e nella Dottrina dell'essenza. L'universalità del logico è effettuale solamente nell'unità con il proprio altro, con la propria particolarizzazione.

Anche il particolare assume il proprio diritto: il particolare si riferisce all'universalità del concetto non come «a un altro come a un suo al di là», poiché ne è il «momento immanente», nel particolare l'universale è «assolutamente presso se stesso»³³³.

La totalità relazionale del concetto è dunque unità dialettica di universale e particolare, individualità concreta che ha «la determinatezza e la differenza in se stesso. Essendo cotesta la determinatezza del concetto, epperò la determinatezza assoluta, cioè l'individualità [*Einzelheit*], il concetto è ragion d'essere [*Grund*] e fonte di ogni finita determinatezza e molteplicità»³³⁴. L'individualità era già apparsa nell'essere per sé il quale però a causa suo «contegno polemico, negativo, contro il limitante altro»³³⁵, rinchiudeva l'individualità e l'alterità al di qua del movimento relazionale. A questa manchevolezza ha sopperito la riflessività dell'essenza, ossia la negatività autoriferita la quale segna la definitiva critica alle concezioni astratte e irrelative dell'identità e dell'alterità, presentando *via negationis* la totalità relazionale. La totalità "essenziale" era lo sfondo iterativo della mediazione che però non produceva un vero e proprio risultato reale e individuale, dacché esso aderiva ancora "immediatamente" al movimento riflessivo. Solo nella dimensione compiutamente correlativa della *Begriffslogik*, la totalità relazione si mostra come struttura concreta e dunque sempre individuata nel e dal concetto³³⁶.

differenziazione dei momenti». Ciò che "immediatamente si determina" è criticato attraverso l'esposizione della particolarizzazione della universalità. GW XII, p. 32; SdL II, p. 679.

³³² GW XII, p. 33; SdL II, p. 679.

³³³ GW XII, p. 37; SdL II, p. 685.

³³⁴ GW XII, p. 23; SdL II, p. 665.

³³⁵ GW XXI, p. 145; SdL I, p. 162.

³³⁶ Ci sia concessa, fin da ora, sull'idea assoluta, della quale ci occuperemo nel prosieguo: nell'idea assoluta Hegel equipara la «soggettività» (GW XII, p. 246; L, II, p. 948). al «semplice punto del riferimento negativo a sé». soggetto è la struttura della *negative Selbstbeziehung* che è tanto universale nel suo

L'individualità del concetto «non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività»³³⁷. Il ritorno alla vita in cui consiste l'idea è la conquista di una nuova personalità, quella cioè del concetto che si nutre di libertà³³⁸. Nell'idea assoluta ciò che abbiamo definito “totalità relazionale” trova la propria circolarità epistemica e vitale: la totalità è il movimento di mediazione tra conoscenza e prassi come pure della loro trasformazione/realizzazione reciproca. L'autoriferimento del soggetto è circolarità mediatizzante attraverso cui si attua la liberazione. Liberazione del soggetto e liberazione della totalità relazionale coincidono: «*Befreiung* significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato [nuovo] di libertà»³³⁹. La liberazione, però, non riguarda solamente le limitazioni esterne. L'ontologia hegeliana ha superato la dicotomia interno/esterno, mostrando la loro essenziale coappartenenza. La liberazione, dunque, riguarda il soggetto in quanto totalità, unità dialettica di universale e particolare. Il soggetto libera e al contempo “aliena” la relazione nell'autoriferimento individuale. Solo attraverso questa particolarizzazione l'universalità «entra nella realtà [*Wirklichkeit*]]» diventa «universalità determinata» come individuo [*das Einzelne*]³⁴⁰. L'individuo è dunque l'alterità compiuta [*Der Andere*] del concetto³⁴¹.

Comprendere l'individuo come *l'altro del concetto* consente di rispondere alla *vexata questio* riguardo allo statuto soggettivistico e soggettocentrico della *Scienza della logica*. Esemplare è, ancora una volta, Hösle, secondo il quale la relazione soggetto-soggetto non può esser pensata con la *Scienza della logica* poiché il suo procedere sarebbe in fondo un

movimento, quanto individuale nel suo concretarsi attraverso la mediazione dell'alterità: «concetto che si realizza attraverso l'esser altro» (GW XII, p. 248; SdL II, p. 950). la libertà del concetto è il suo esser presso di sé nell'altro, ma altrettanto l'esser dell'altro dentro di sé. Ciò che Hegel chiama libertà oggettiva.

³³⁷ GW XII, p. 236; SdL II, p. 935.

³³⁸ L'idea assoluta, lungi dall'essere la massima astrazione eidetica, priva di contenuto, è la coappartenenza di conoscenza e prassi, ossia la vita concreta dell'essere sociale.

³³⁹ G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum» VII (2014), pp. 1-9, p. 5.

³⁴⁰ GW XII, pp. 50-51; SdL II, pp. 702-703.

³⁴¹ L'autoriferimento – la struttura del concetto/soggetto – è struttura riflessiva e relazionale. Al di fuori del logico, al di fuori della riflessività, l'alterità (come pure l'intersoggettività) viene reificata, finanche nel “volto dell'altro”, essa si oggettiva in qualcosa di contraddittorio, ineffabile e presente: in una parola, incomunicabile. In questa immanenza dell'alterità alla logica si scorge anche la relazione tra logica ed etica, il piano *teoretico*-speculativo e quello pratico-sociale. Il genere [*Gattung*] è la dimensione della condivisione, della con-vivenza e dunque della compenetrazione di universalità e particolarità nella individualità concreta, struttura relazionale e intersoggettiva. Esso è «l'interno», la dimensione più propria del vivente e sua verità. Il genere è la «forma logica» dell'intersoggettività. GW XII 197; SdL II p. 885.

procedere deduttivo dall'idea che, in quanto assoluta autotrasparenza, ingloberebbe nella sua onnipervasività l'alterità in quanto tale (e dunque l'altro soggetto).

Tra alterità e critica, nella *Scienza della logica*, si istituisce un rapporto di reciproca coimplicazione che il suo *culmine* nell'idea. Se la presenza dell'alterità viene “registrata” dall'esposizione dell'intero movimento logico – e quindi del metodo esposto alla conclusione della *Logica* – allora esso conserva una valenza critica che non si disperde nell'assoluta autotrasparenza dell'idea. D'altro canto, se la valenza critica della *Logica* si espone in tutti suoi momenti – dunque non solamente nella Logica oggettiva secondo l'interpretazione di Theunissen – allora l'alterità si rivela essere immanente al logico e principio stesso del suo movimento.

Nel capitolo precedente abbiamo vagliato la consistenza o meno del primo periodo ipotetico abbiamo visto come in ogni momento dell'esposizione della *Scienza della logica* sia possibile rinvenire la (meta)categoria dell'alterità nella sua dinamica relazionale espressa dalla relazione-ad-altro. In questo capitolo abbiamo invece mostrato come la Scienza della logica esponga, nei suoi diversi livelli, una critica della totalità (sia essa caratterizzata *seinslogisch*, *wesenslogisch* o *begriffslogisch*).

Giunti nuovamente alla conclusione della *Logica*, si tratta ora di riprendere il discorso lasciato in sospeso chiudendo il capitolo precedente e di vedere se anche qui – nell'idea assoluta – ha senso parlare di alterità e in quale forma essa si dia, o se si tratti del culmine dell'idealismo hegeliano nel quale l'alterità è da sempre tolta nella totalità autotrasparente dell'idea. Solo in tal modo può esser giustificata la nostra interpretazione circa la valenza critica della *Scienza della logica* che la sottrae a quelle interpretazioni che le imputano, a causa del suo concludersi con l'idea assoluta e con il «sistema della totalità», la fine della negatività e il suo riconfermarsi come logica *tradizionale*, totalmente positiva e pacificata³⁴².

³⁴² Si situa qui la critica adorniana al meccanismo della negazione della negazione della logica hegeliana: «Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più». Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 143. Sull'ambiguità della posizione adorniana si veda. L. Cortella, *Dialettica negativa e dialettica speculativa*, «Il pensiero», LIX (2020), 2, pp. 39-55, pp. 53 sg.

Come abbiamo visto, tanto l'alterità immediata della Dottrina dell'essere – l'alterità irrelata – quanto l'alterità mediata della Dottrina dell'essenza – l'alterità come esser-posto – riemergono “assolutamente mediate” e *wiederhergestellte Unmittelbarkeit* nella circolare autoarticolazione dell'idea assoluta. Dacché l'idea ha in sé stessa l'esteriorità, essa è l'«unità negativa riferentesi a sé». Torna dunque la riflessività dell'essenza come fondamento: l'esteriorità (l'alterità) è soltanto un momento dell'unità dell'idea. L'opposizione più dura sembra dunque coagularsi di una totalità che si pensa e che, assimilando quell'opposizione, giunge alla «calma» nella quale vince l'esteriorità «fondendosi con se stessa»³⁴³. Sembra quindi che l'alterità venga «generata» dall'idea, assorbita nella sua autoaffermazione. Come nota Cortella: «la natura aperta della dialettica, la sua impossibilità di addivenire a una realtà ultima in cui il risolvere si fermi in un definitivamente risolto ha perciò alla base proprio un'identità ultima già risolta. (...) Idea e dialettica sono dunque una cosa sola»³⁴⁴.

L'interpretazione che esporremo nel prosieguo, pur condividendo la conclusione di Cortella, mostrerà come quel “già risolta” sia a sua volta “già mediata” e dunque ancora attraversata dal movimento della *selbstbezügliche Negativität*. Non si tratta, semplicemente, di proporre un'interpretazione alternativa, quanto di accogliere i rilievi problematici a cui abbiamo fatto riferimento, secondo i quali l'assoluta autotrasparenza dell'idea segna la fine del movimento negativo-dialettico. L'assoluta autotrasparenza dell'idea significherebbe l'assoluta mediazione dell'alterità e, dunque, la sua scomparsa e riconduzione a “momento” della totalità dell'idea.

2.2.4. *Idea assoluta, Entlassen, totalità relazionale*

Non è improprio, guardando alla storia della filosofia novecentesca, rinvenire come *Leitmotiv* la critica alla “totalità” hegelianamente intesa. Come riassume Cesarale, «sviluppare una *Destruktion*, in senso heideggeriano, del concetto hegeliano di “totalità” è stato (...) un obiettivo centrale di tutte le più significative esperienze filosofiche dell'ultimo secolo, da Heidegger appunto ad Adorno e da Lévinas a Deleuze»³⁴⁵.

³⁴³ GW XII, p. 176-177; SdL II, p. 861-862.

³⁴⁴ L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., p. 274. La valenza critica della logica dialettica – e di riflesso, della *Scienza della logica* – troverebbe dunque il proprio baricentro neutralizzante nell'assoluta trasparenza dell'idea, quale «sistema della totalità». GW XII, p. 250; SdL II, p. 953.

³⁴⁵ G. Cesarale, *Hegel*, cit., p. 1.

Del resto lo stesso Lukács, prima ancora della ripresa della “totalità” come criterio epistemologico di distinzione tra pensiero rivoluzionario e pensiero borghese, prima dunque di scorgere nella “totalità” il necessario corollario della “dialettica”³⁴⁶, aveva affermato che uno dei tratti essenziali dell’epoca presente, caratterizzata dall’individualismo borghese e dalla disgregazione anonima in strutture che continuamente opprimono gli individui, è l’anelito verso la totalità: l’anima – si legge in *Teoria del romanzo* – cerca segretamente la totalità, una «*Gesinnung zur Totalität*»³⁴⁷ consapevole però che la sua ricerca è destinata a fallire.

L’elaborazione e il rifiuto della totalità è un evento complesso radicantesi nella stessa cornice storico-sociale, quella della Modernità. Il progetto moderno di unificare universale e particolare in una sfera compiutamente concreta lascia il posto al rifuggire dalla totalità e dai suoi effetti nullificanti. «Il tutto è falso» sentenza Adorno nelle sue *Meditazioni della vita offesa*³⁴⁸.

Può sembrare paradossale che proprio nel luogo massimamente speculativo del “sistema” hegeliano, venga ad affacciarsi una problematica storico-sociale quale quella della libertà³⁴⁹. Ma, come abbiamo ripetutamente mostrato, queste divisioni non raggiungono l’altezza dello speculativo, la cui tessitura Hegel provvede a esporre alla

³⁴⁶ «Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità» G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 35.

³⁴⁷ G. Lukács, *Theorie des Romans*, Luchterhand, Darmstadt 1971; *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, SE, Milano 1999, p. 49.

³⁴⁸ Si potrebbe continuare a lungo con la disamina della soggettività moderna, continuamente espropriata dalla matrice di senso della totalità e rimessa esclusivamente nelle procedure di autorizzazione razionale della *agency*. Cfr. per esempio R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 4-5 e T. Pinkard, *Agency, Finitude, and Idealism: What does it Mean to be a Hegelian Today?*, in W. Welsch, K. Vieweg (a cura di), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Fink, München 2003, pp. 205-216.

³⁴⁹ Speculare è il richiamo alla *Logica* nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Nei §§ 5 e 6 Hegel parla della «libertà *negativa*» come «libertà del vuoto» (GW XIV/1, p. 32; Lin, p. 28). La determinatezza della libertà, considerata nel suo impermeabile e unilaterale isolamento, non è mai concreta, quanto piuttosto una «manchevolezza». (GW XIV/1, p. 33; Lin, p. 29). Queste “convergenze” reciproche ci consentono di intrecciare la dinamica logico-ontologica che va delineandosi con l’opposizione e quella sociale incentrata sulla tematica della libertà dell’individuo. La libertà moderna, infatti, è la libertà del soggetto e cioè la sua capacità di poter prescindere dalle determinazioni naturali-estrinseche per poter essere legge a sé stesso. Questo concetto di libertà, come totale indipendenza – tanto dalle determinazioni naturali, quanto dalle dinamiche sociali – rivela la pretesa metafisica moderna di un soggetto costituente, pretesa che troverà una sistematica definizione nel giusnaturalismo del Settecento e nelle carte costituzionali successive alla Rivoluzione francese. Intesa in tal modo, la libertà è una libertà astratta e negativa. L’indipendenza dell’identità e della differenza non può darsi nella loro indifferenza, ma piuttosto comprendendo entrambe le indipendenze “dipendenti” dalla relazione da cui scaturiscono.

conclusione della *Logica*. Con la trattazione dell'idea assoluta, infatti, Hegel ripensa il rapporto tra totalità (relazionale) e libertà.

Né bisogna sottovalutare il fatto che qui Hegel sta confrontandosi indirettamente con quei pensatori che, in un modo o nell'altro, hanno messo in luce la problematica di tale rapporto. Si pensi a Jacobi che nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* era giunto ad affermare la diretta consequenzialità tra la negazione spinoziana delle cause finali e il determinismo³⁵⁰. O a Kant, il quale aveva sostenuto che la libertà è sì un'idea della ragione, dunque di quella facoltà umana che considera i prodotti dell'attività conoscitiva nel segno della totalità, e tuttavia, come a tutte le idee della ragione, anche alla libertà manca il correlato sensibile e ciò significa che la totalità che essa dispiega non ha alcuna funzione conoscitiva, quanto piuttosto soltanto euristica³⁵¹.

Un decisivo passo in avanti è quello di Schelling: «Secondo un'antica leggenda, la cui eco non si è ancora spenta, il concetto di libertà sarebbe del tutto incompatibile con il sistema in generale e ogni filosofia che abbia pretesa di unita e totalità dovrebbe sfociare nella negazione della libertà»³⁵². Schelling è convinto che l'aporia denunciata da Jacobi e Kant è irrefutabile se si continua a separare la necessità e l'universalità dall'accadere del mondo. Bisogna piuttosto mostrare come la totalità dell'essere – cioè Dio – sia attraversata dalla libertà. Questa libertà è quella del “diventar-altro”, acquisizione fondamentale per la metafisica e che viene pienamente accolta nel “rifacimento” hegeliano della logica³⁵³.

«L'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, solo come un al

³⁵⁰ F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Lowe, Breslau 1785; *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma 1969, pp. 67-77.

³⁵¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 478 sgg.

³⁵² F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Werke*, 19 voll., a cura di Ch. Binkelman, Th. Buchheim, Th. Frisch, V. Müller-Lüneschloß, fromann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, vol. XVII; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007, p. 93.

³⁵³ Il presupposto fondamentale della metafisica, ossia la separazione della sfera immutabile da quella soggetta al divenire, cade in pezzi, poiché quell'immutabile si mostra irrorato dalla processualità del suo stesso farsi. Non è questo il luogo per dedicarci alle modalità in cui questo “diventar-altro” sia elaborato da Schelling. Tuttavia ci sembra che, nonostante le rispettive differenze, Schelling e Hegel condividano questa rielaborazione della metafisica attraverso concetti quali negatività e divenire. Sul piano ontologico questa rielaborazione è appunto il passaggio dalla sostanza alla relazione. Cfr. M.F. Orsatti, G. Andreozzi, *Ontologia relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022

di là che si cerca ed una meta non raggiunta – ciascuna quindi è una sintesi del tendere, ha e in pari tempo non ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione. L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà si fonde solo con se stesso, è a cagione di quest'immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla vita; ma ha insieme tolta questa forma della sua immediatezza ed ha in sé la suprema opposizione. Il concetto non è soltanto anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la personalità, – il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo, – ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività. Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità»³⁵⁴.

La personalità³⁵⁵ a cui fa menzione il denso passo riportato è la libertà del concetto soggettivo. Personalità ha un'estensione maggiore rispetto alla persona – alla «soggettività impenetrabile» – e *si decide* per l'esteriorità: «Ogni nuovo grado dell'andar fuori di sé, cioè di ulterior determinazione, è anche un andare in sé, e la maggiore estensione [*Ausdehnung*] è parimenti una più alta intensità [*höhere Intensität*]. Il più ricco è quindi il concreto e il più soggettivo, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più *potente e invadente*. Il culmine più alto e appuntito è la pura personalità»³⁵⁶. Fin dalla terminologia Hegel sta richiamando le pagine iniziali della Dottrina del concetto, là dove, dopo aver definito il concetto «puro» come ««l'assolutamente infinito, incondizionato e libero»³⁵⁷, afferma che tale concetto universale «invade il suo altro [*greift über sein Anderes über*]»³⁵⁸. Questo *Übergreifen*, che solo impropriamente può esser tradotto con “invasione”³⁵⁹, non è «un che di violento», quanto piuttosto un aprirsi allo spazio relazionale immanente tanto al concetto quanto al suo altro: «essendo un

³⁵⁴ GW XII, p. 236; SdL II, p. 935.

³⁵⁵ La personalità non è la stessa cosa della persona. *Logica e Lineamenti* presentano movimenti inversi del rapporto persona-personalità. Nei *Lineamenti*, infatti, la legittimazione del monarca deriva dal concreto effettualizzarsi della personalità (come autodeterminazione astratta) nella persona. Cfr. GW XIV/1, p. 232; Lin, p. 224.

³⁵⁶ GW XII, p. 251; SdL II, p. 953-954. Corsivo nostro.

³⁵⁷ GW XII, p. 33; SdL II, p. 679.

³⁵⁸ GW XII, p. 35; SdL II, p. 683.

³⁵⁹ Lo stesso termine compare nel paragrafo introduttivo della fenomenologia enciclopedica. Al § 413, si legge: «Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein *an sich* aufgehobenes über». Le scelte traduttive – Croce con «include» (Enc, p. 417), Bosi con «ingloba» (Enc III, p. 253) – risultano insoddisfacenti al pari di quella di Moni-Lugarini nel passo citato della *Logica*, dacché sbilanciano il movimento *a parte subiecti*: si tratta piuttosto di un estendersi, di un propendere «non però come un che di violento» (GW XII, p. 35; SdL II, p. 683). Su questo movimento verso l'altro e sulla sua rilevanza per comprendere l'intersoggettività in Hegel ci siamo soffermati in G. Andreozzi, *Anima, follia, intersoggettività: alcune riflessioni sull'antropologia hegeliana*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXII (2019), pp. 123-149, in part. p. 125 sg.

rapporto di sé al differente come a se stesso; nel differente esso è tornato a sé stesso»³⁶⁰. Questo ritorno a sé mediato dall'altro conosce ora una ulteriore estrinsecazione³⁶¹.

La liberazione dell'idea si dà come “circolo dei circoli”, ovvero circolarità ricorsiva tra conoscenza e prassi: la conoscenza è concreta solo se il mondo viene restituito nella sua alterità rispetto all'attività conoscitiva, dunque nella sua *oggettività*³⁶². Tuttavia nel momento stesso in cui la conoscenza conferisce universalità e necessità al suo procedere, ecco che il conformarsi all'oggetto, il restituire il mondo come altro dal concetto, viene contraddetto. Il mondo esterno si scopre nullo – è questo il risultato dell'idea del conoscere – ma altrettanto nullo è ciò che la volontà vi introduce allo scopo di realizzare il bene. Una precisazione è qui necessaria.

Nell'idea del bene la logica speculativa mostra come il regno delle ombre, in realtà, riguardi non solamente il piano del puro pensiero ma anche l'oggettività del reale: «quest'idea è più alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato, perché non soltanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente effettuale [*schlechtin Wirklichen*]»³⁶³. L'idea del bene è “più alta” in quanto la sua concretezza sta nell'essere unità di pensiero e oggettività (ciò che del resto costituisce il pensiero oggettivo vero e proprio e che è presente, seppur in modi diversi, in tutta la *Scienza della logica*). Con l'idea del bene il logico si avvicina alla dimensione storico-sociale, a quella «realtà che sussiste indipendentemente dal porre soggettivo»³⁶⁴, a partire dalla quale è possibile riflettere intersoggettivamente sul conoscere e, parimenti, sull'agire. La vita, il bene, l'agire sono dunque presenti nella *Logica soggettiva* come determinazioni universali della totalità relazionale.

Ma proprio perché l'idea del bene non racchiude tutta la sfera della *Manifestation* dell'idea, in essa resta una tensione immanente tra la sua realizzazione e la sua condizione di possibilità, entrambe coincidenti con la sfera etico-intersoggettiva. È l'alterità

³⁶⁰ GW XII, p. 35; SdL II, p. 683.

³⁶¹ La *Selbstbezüglichkeit*, nella Dottrina del concetto, ha la sua forma immediata nella vita e la forma mediata nella personalità. Con l'idea assoluta la libertà si riconosce congruente al suo altro, all'oggetto che è per sé e non semplicemente un dato per la pura attività conoscitiva. L'unità di concetto e oggetto coincide con la determinazione del contenuto come forma, alla cui esposizione è rivolta la parte centrale – e più ampia – dell'idea assoluta, il metodo.

³⁶² Di estrema rilevanza la connessione istituita da Hegel tra liberazione dell'idea e liberazione della soggettività. Cfr. GW XII, p. 253; SdL II, pp. 956-957.

³⁶³ GW XII, p. 231; SdL II, p. 929.

³⁶⁴ GW XII, p. 233; SdL II, p. 932.

immanente all'idea che permette di criticarne qualsiasi pretesa "assolutizzante" e ultimativa-definitoria. L'alterità è infatti immanente a ogni dimensione di determinatezza in quanto «principio dell'automovimento, (...) divaricazione di sé in sé [*Dirermtion seiner selbst in sich*]»³⁶⁵. L'assolutezza di questo processo e ciò che ne costituisce la verità e proprio per questo l'idea del bene «non può trovare il suo compimento che nell'idea del vero»³⁶⁶.

L'idea assoluta è dunque il momento nel quale questo turbine di realizzazione del bene nell'esteriorità del mondo si arresta, un arresto in cui si ricomprende come la realizzazione del bene sia in realtà l'attività trasformativa dell'idea che realizza libertà e universalità nel proprio altro. Questo arresto è altrettanto già da sempre *aufgehoben*. La negatività infatti non conosce alcuna stabilizzazione definitiva, la totalità non è, in Hegel, totalizzazione e ciò lo si vede in modo evidente nella conclusione della *Logica*:

«in quanto cioè l'idea si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'essere, essa è come la totalità in questa forma – Natura. – Questa determinazione non è però un esser divenuto e un passaggio, a quel modo che, come si è visto, il concetto soggettivo nella totalità sua diventa oggettività e così anche lo scopo soggettivo diventa vita. La pura idea, in cui la determinatezza o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta liberazione, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé. A cagione di questa libertà la forma della sua determinatezza è anch'essa assolutamente libera, – l'esteriorità dello spazio e del tempo che è assolutamente per se stessa senza soggettività»³⁶⁷.

L'autoriferimento dell'idea assoluta, coincidente col metodo come forma rinviante eternamente a se stessa, sembrava concludere qualsiasi alterità con la mediazione, giungendo così a una nuova immediatezza. Questa però, come totalità, è il suo altro, è l'oggettività in cui l'idea vive – la natura. Ora, non bisogna intendere il passaggio alla natura come il passaggio che abbiamo visto tra dottrina del concetto e soggettività, o tra teleologia e idea della vita. Lì infatti il passaggio era caratterizzato da una oggettività

³⁶⁵ GW XX, p. 359; Enc II, p. 482.

³⁶⁶ GW XII, p. 233; SdL II p. 932. In questa circolarità tra sfera teoretica e sfera pratica si mostra, ancora una volta, quanto sia improprio parlare rispetto alla *Logica* di Hegel di teleologia precostituita e unidirezionale.

³⁶⁷ GW XII p. 253; SdL II, pp. 956-957.

esterna al concetto e il compimento della mediazione, in piena riproposizione del movimento *wesenslogisch*, rinviava a una immediatezza “totale”, ma ancora esteriore.

Ora invece, l’oggettività è *nel* concetto, «assoluta liberazione [*absolute Befreiung*]» dell’idea³⁶⁸. La trasparenza dell’idea, il suo aver criticato e consumato in sé tutti i contenuti, e il suo rivelarsi come forma – metodo – serbano ora una nuova *limitazione* che è altrettanto *autolimitazione*: quella cioè di essere una sfera “soggettiva” del pensiero. Proprio quest’ultima limitazione – tra metodo (la forma) e soggettività del pensiero (contenuto) – comprime *dall’interno* l’assolutezza dell’idea, la fa nuovamente muovere verso l’altro.

Il reciproco muoversi e trasformarsi di espansione all’altro e contrazione in sé è sottolineato da Hegel richiamando nuovamente in causa l’«impulso»³⁶⁹: esso mostra una strutturale limitazione nell’idea stessa, una condizione intrascendibile di relazione-ad-altro e dipendenza dall’altro che l’idea, in quanto totalità, riconosce come *propria* finitezza e *propria* limitazione³⁷⁰. La conclusione della *Logica* è il prorompere della negatività del logico. Nell’idea assoluta, infatti, sebbene «riempito», si ripropone l’essere della prima triade³⁷¹: l’essere dell’idea è la piena trasparenza che ripropone, proprio come l’essere iniziale, l’assoluta assenza di limitazioni. Ma se da un lato l’idea è totalmente auto-riferita e riposante in sé (la contrazione), dall’altro essa non può arrestare il suo stesso movimento (l’espansione), ma anzi dovrà liberamente trasformarsi in altro.

Questa trasformazione che è altrettanto una liberazione dell’alterità è racchiusa nello *Entlassen*: la negatività fa deflagrare la struttura dell’autoriferimento nel momento della sua stessa coalescenza³⁷². L’alterità immanente al logico è altrettanto una

³⁶⁸ In Hegel *Befreiung* assume almeno tre significati: 1) superamento dell’immediatezza (GW XX, p. 417; Enc III, p. 410; GW XII, p. 253; SdL II, p. 956); superamento delle opposizioni nell’unità che le comprende (GW XX, p. 555; Enc III, p. 425; GW XXI, p. 33; SdL I, p. 31); superamento della parzialità dei processi teleologici (GW XIV/1, p. 278; Lin, p. 269; GW XX, p. 384; Enc III, p. 376).

³⁶⁹ GW XII, p. 253; SdL II, p. 956.

³⁷⁰ Su questo movimento di sistole e diastole rinvenibile nell’intera *Logica* hanno insistito in particolare Jarczyk e Labarrière nella loro *Présentation* a G.W.F. Hegel, *Science de la logique. La Doctrine de l’essence*, a cura di P.J. Labarrière, G. Jarczyk, Aubier, Paris 1976, p. XIII sg. e F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso, London-New York 2010, p. 19 sg.

³⁷¹ Sul rapporto tra essere e idea assoluta rimandiamo a R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1961, pp. 437 e sgg. e F. Kümmel, *Platon und Hegel. Zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen 1968.

³⁷² Si rinvia alla preganti considerazioni di Giorgio Cesarale sullo *Entlassen* e sul suo significato per la comprensione corretta della società civile. Cfr. G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., pp. 134-140.

riconfigurazione della libertà. Essa è certamente autodeterminazione³⁷³, subordinazione dei contenuti alla forma (il soggetto nella filosofia del diritto, il metodo nella Scienza della logica). Ma non è soltanto autodeterminazione³⁷⁴. Libertà speculativa, dischiusa nel movimento dell'*Entlassen*, è altrettanto liberazione dalla forma dell'identità con sé³⁷⁵, liberazione dell'alterità nell'identità.

La libertà conserva sempre quell'impulso a liberarsi nell'esteriorità e, quindi, a porla come libera. Rendersi libera e liberare l'alterità è l'eterno movimento dell'idea. L'*Entlassen* è il farsi alterità assoluta dell'idea, il suo rendersi natura. Questa prima «decisione [*Entschluß*]»³⁷⁶, paradossalmente, libera dalla libertà, ne sfalda l'assoluta posizione attraverso il processo di liberazione, la quale a sua volta può realizzarsi soltanto nella necessità e nella contingenza, in una parola, nella finitezza della natura.

I precedenti processi mediativi, nella Dottrina del concetto, si erano conclusi con il rinvio a una sfera di totale immediatezza. Ciò è evidente nel caso della soggettività che termina nell'oggettività e della teleologia che termina nell'idea della vita. L'idea assoluta è invece assolutamente mediata, poiché le determinazioni che ineriscono ad essa sono completamente penetrate dall'idea. L'immediatezza è mediata, posta dall'idea. Solo in questo senso l'idea «si raccoglie (...) nell'immediatezza dell'essere»³⁷⁷.

L'*affrancarsi* da sé dell'idea è l'abbandono della «forma» che l'ha finora contraddistinta. La forma dell'idea non è altro che il metodo, nel quale l'idea giunge a riflettersi in sé. Scrive infatti Hegel, il metodo assoluto è «l'universale della forma» di tutti i contenuti³⁷⁸. Questi vengono dunque accolti nell'idea e il metodo diventa «sistema della totalità». L'alterità è immediatamente immanente a questo universale, definito appunto «iniziale», che «si determina da lui stesso come l'altro di sé»³⁷⁹. Ritorna qui la figura del *das Andere seiner selbst*, apparsa nella Dottrina dell'essere. Ora il riferimento-ad-altro è però già da sempre mediato attraverso il processo analitico-sintetico attraverso

³⁷³ GW XIV/1, p. 33; Lin, p. 30.

³⁷⁴ Anche autori del neohegelismo contemporaneo come Pinkard e Pippin, che si sforzano di ampliare l'autodeterminazione in senso sociale e storico, si attestano semplicemente a questo lato della libertà, una libertà sicuramente oggettiva, ma non compiutamente speculativa nel senso hegeliano.

³⁷⁵ Questa libertà speculativa è presente anche nel passaggio dallo spirito libero allo spirito oggettivo. Cfr. GW XX, pp. 476-477; Enc III, pp. 350-352.

³⁷⁶ GW XII, p. 253; SdL II, pp. 957.

³⁷⁷ GW XII, p. 253; SdL II, pp. 956.

³⁷⁸ GW XII, p. 237; SdL II, p. 937.

³⁷⁹ GW XII, p. 243; SdL II, p. 943.

il quale «l'oggetto ha conseguita per se stesso una determinatezza che è un contenuto»³⁸⁰, l'oggetto assume un contenuto concreto nella misura in cui è determinato dall'altro da sé, l'universale.

Questa affermazione non deve trarre in inganno. Hegel qui non sta affermando la preminenza dell'identità universale come base su cui possa costruirsi la determinazione dell'oggetto, perché ciò riprodurrebbe la logica riflessiva e dileguante dell'essenza; «l'universalità è il puro, semplice concetto», ma ne è «soltanto un momento», questo perché «il concetto non è ancora determinato in sé e per sé»³⁸¹. L'alterità del concetto non ha ancora assunto l'indipendenza – riflessiva – del proprio porsi.

Ecco ciò che, da dentro, spinge quell'universale a concretarsi, a divenire «totalità concreta» che compenetra la massa dei contenuti senza per questo imporsi violentemente su di essi: «sistema della totalità». A differenza della *Wirklichkeit* della dottrina dell'essenza, in cui la circolarità mediativa aveva consegnato un'unica totalità come sfera della riflessione, qui la *Wirklichkeit* è compenetrata dal concetto e dal suo rendersi concreto, «il concetto si conserva nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa [*verdichtet*] in se stesso»³⁸². Tale condensazione è assoluta in quanto conserva quell'alterità immanente come principio di movimento dell'idea e sua compenetrazione dell'oggettività.

L'immediatezza che qui viene alla luce non ha dunque nulla a che fare con l'immediatezza dell'intuizione. «È l'immediato, ma per mezzo del togliere della mediazione, il semplice per mezzo del togliere della differenza, il positivo per mezzo del togliere del negativo, il concetto che si realizza attraverso l'esser altro e che col togliere questa realtà si è fuso con sé ed ha ristabilita la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sé. esso è tanto immediatezza quanto mediazione»³⁸³. Il «togliere della mediazione» ha tuttavia come risultato concreto «la maggiore estensione» che è

³⁸⁰ GW XII, p. 249; SdL II, p. 951.

³⁸¹ GW XII, p. 240; SdL II, p. 940.

³⁸² GW XII, p. 250; SdL II, p. 953.

³⁸³ GW XII, p. 248; SdL II, p. 950.

«parimenti una più alta intensità»³⁸⁴, l'*erfülltes Sein* come «concreta e insieme assoluta intensiva totalità»³⁸⁵.

Proprio nel momento di assoluta autotrasparenza, l'idea dismette la sua forma e ciò significa che quella trasparenza è ancora innervata, attraversata, corrosa dalla alterità che consente quella trasparenza solamente attraverso la liberazione della sua differenza³⁸⁶. Tutto ciò getta nuova luce sulla totalità. Hegel infatti parla di totalità “intensiva” dell'idea: trasparenza e autoriferimento sono in un certo senso eternamente “bucate” da questa alterità, la quale coincide con la negatività immanente dell'idea. Proprio all'apice della sua assolutezza, l'idea infatti si “decide” per il proprio finitizzarsi, accogliendo l'alterità che ha cercato - ripetutamente – di interiorizzare. La decisione è «la concretizzazione di quel duplice movimento di contrazione e espansione che caratterizza l'idea assoluta al suo culmine. La finitezza dunque squarcia il velo dell'assoluto, riconfigurandolo»³⁸⁷. Il decidersi dell'idea coincide dunque con la liberazione della totalità (nel duplice senso del genitivo) – una totalità pienamente relazionale.

³⁸⁴ GW XII, p. 251; SdL II, p. 954.

³⁸⁵ GW XII, p. 252; SdL II, p. 956. Modificata.

³⁸⁶ L'alterità immanente e in cui l'idea si trascende è chiamata da Hegel «natura». La sua «esteriorità» naturale è l'assoluta singolarizzazione, non più solamente come la quantità della Dottrina dell'essere, ma come immediatezza empirica. Cfr. GW XX, p. 237; Enc II, p. 93.

³⁸⁷ G. Cesarale, *Hegel*, cit., p. 8.

III

CRITICA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ NORMATIVITÀ, DIALETTICA, ONTOLOGIA

L'idea di un soggetto autocentrato, trasparente a se stesso e, nel suo isolamento, portatore di autonomia è andata via via evaporando nel corso del Novecento. Fenomenologia, psicoanalisi, ermeneutica sono solo alcune delle piattaforme teoriche che hanno messo in crisi l'idea di un soggetto siffatto mostrandone la strutturale apertura, fragilità e incompiutezza. Le scoperte in campo biologico e l'emergere delle neuroscienze hanno poi portato a termine sul piano "sperimentale" ciò che si era già consolidato nella teoria: lungi dall'essere qualcosa di "primo" o addirittura "assoluto", il "soggetto" si è rivelato costituito, stratificato, plurale come plurali sono le relazioni che lo abitano.

Nei diversi campi delle scienze il cambio di paradigma è stato coadiuvato, in modo esplicito o meno, dalla teoria dell'intersoggettività. La stessa teoria critica della società – *apertis verbis* a partire da Habermas – ha assunto l'intersoggettività come vera e propria risorsa al fine di analizzare e denunciare pratiche sociali, provvedimenti normativi, precetti morali che, in un modo o nell'altro, misconoscono la "natura" relazionale del soggetto e così ripropongono l'antica ipostatizzazione di un individuo monadico che, retaggio dalla metafisica classica, si è poi consolidata nella figura cardine delle nostre democrazie rappresentative di stampo liberale – il soggetto autonomo, portatore/possessore di diritti.

Nonostante il merito di aver situato la "questione intersoggettiva" al centro del proprio programma di teoria critica della società chiaramente, nel corso di questo capitolo ci porremo in netta discontinuità con Habermas e Honneth¹. Siamo infatti persuasi che nelle

¹ L'intersoggettività come sfera dell'argomentazione (Habermas) e come sfera del riconoscimento (Honneth). L'accantonamento della dialettica e della problematica logica-ontologica in Habermas e in Honneth mette a rischio non soltanto la considerazione dell'intersoggettività – l'intersoggettività viene semplicemente assunta come relazione-tra-i-soggetti – ma depotenzia quella stessa teoria critica che intende offrire una risposta alla domanda etica fondamentale di ogni teoria dell'intersoggettività: perché dobbiamo riconoscerci?

formulazioni dei due esponenti della Scuola di Francoforte persista un'ambiguità che, per il momento, possiamo solo schematicamente riassumere: trascurando il livello logico-ontologico, tanto Habermas quanto Honneth finiscono col proporre una teoria *tradizionale* dell'intersoggettività – l'intersoggettività come semplice relazione-tra-soggetti – inibendone così la valenza critica. Ripensare l'intersoggettività attraverso la *Scienza della logica* significa due cose: da un lato, criticare la teoria tradizionale dell'intersoggettività, dall'altro mostrare come intersoggettività e soggettività vadano pensate insieme, ossia pensate dialetticamente. Il soggetto è già da sempre risultato della relazione intersoggettiva e, altrettanto, la relazione intersoggettiva non è solamente lo sfondo in cui si costituisce il soggetto, ma diventa essa stessa soggetto, conservandone le caratteristiche fondamentali che Hegel individua nell'espansione e nell'autoriferimento.

1. Habermas: intersoggettività senza dialettica

Secondo la ricostruzione fatta da Axel Honneth, la svolta comunicativa della Teoria critica apportata da Habermas si caratterizzerebbe innanzitutto per una rinuncia: la rinuncia all'idea della «riconciliazione con la natura», attraverso la quale Habermas prenderebbe congedo dal modello di teoria critica proprio della prima generazione francofortese e in particolare di Adorno². Nonostante questa nota tesi avanzata da Axel Honneth, non è difficile scorgere come costante nello sviluppo della teoria habermasiana un'altra riconciliazione, volta a ricostruire quell'«universalismo sensibile alle differenze» attraverso un'«inclusione» che non si arresti all'omogeneità degli elementi ma che anzi sia consapevole «dell'altro nella sua diversità»³. L'orizzonte comunicativo può dischiudersi solamente nella e a partire dalla differenza, proprio perché i parlanti, nel momento in cui parlano, riconoscono innanzitutto la propria reciproca differenza⁴. La teoria discorsiva habermasiana può quindi esser considerata come un'etica della

² A. Honneth, *Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno*, «Telos», XXXIX (1979), pp. 45-61; *Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano 1983, pp. 355-386.

³ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996; *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1988, p. 55.

⁴ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 51-52.

differenza, la cui figura principale – nei termini del nostro studio – è l’alterità e il suo riconoscimento.

1.1. Logos intersoggettivo e detrascendentalizzazione

L’evoluzione della teoria habermasiana dell’intersoggettività parte da un ripensamento epistemologico e metodologico. Differenza e alterità possono essere pensate solamente superando la filosofia del soggetto. Questo superamento del paradigma della filosofia del soggetto non intende esserne un misconoscimento o addirittura un rifiuto. Non v’è ragione al di là del soggetto, ma essa si dà solamente in quella dimensione – relazionale – che media tra soggetto e oggetto⁵. In un certo senso, proprio per proseguire il progetto filosofico della modernità, Habermas si impegna nell’analisi della genesi del suo nucleo profondo – il soggetto –, cercando di tematizzare la sua struttura intrinsecamente razionale. Pensare radicalmente, come Habermas fa, l’originarietà del riconoscimento non significa intenderlo come principio primo, poiché in tal senso – come già aveva notato Adorno – si finirebbe per scambiare «un concetto di relazione con un concetto di sostanza»⁶.

Si tratta piuttosto di ricostruire le condizioni necessarie e generali della comunicazione rivolta all’intesa⁷. Il trascendentale kantiano può esser riattivato solamente attraverso la sua orizzontalizzazione nella relazione intersoggettiva: «Con la detrascendentalizzazione delle strutture a priori kantiane, Habermas ha inteso seguire Hegel proprio su questo punto, rigettando la conciliazione di logica e storia, e trasferendo la dinamica del riconoscimento nelle strutture della razionalità comunicativa, intesa come razionalità di specie»⁸. L’universalità della scienza che ricostruisce le regole della comunicazione razionale lo è perché tale scienza, da un lato, si rivolge alla forma – generale – della comunicazione e, dall’altro, mostra come quest’ultima sia una competenza acquisita dalla

⁵ La relazione soggetto-oggetto viene assunta come criterio del sapere il quale appunto consisterebbe nella riflessione isolata di un io che, ripiegandosi su di sé, prende consapevolezza della propria oggettività e dell’oggettività del mondo. Habermas intende spezzare questa (finta) circolarità – dacché il soggetto parte da sé e fuoriesce da sé, arrestandosi in un’aporia indecidibile e epistemicamente infeconda. Non il soggetto trascendentale, né la coscienza isolata: l’autorità epistemica e metodologica è la comunità dei parlanti che si riconoscono e, grazie a questo riconoscersi, cooperano tra loro.

⁶ Th.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 9-245; *Metacritica della teoria della conoscenza*, a cura di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004, p. 67.

⁷ J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 332 ss.

⁸ E.M. Fabrizio, *Habermas e il riconoscimento*, «DialecticaeFilosofia», 2010, pp. 1-35. p. 6

specie umana nel suo processo evolutivo. Una scienza siffatta è trascendentale perché individua in quelle regole la condizione di possibilità della comunicazione *überhaupt* e formale, in quanto indaga la funzione della regola senza occuparsi del contenuto espresso dal parlante. La filosofia è dunque quella scienza che ricostruisce il sapere già in atto nelle pratiche del soggetto, che appunto “gestisce” il sapere attraverso la parola e l’azione⁹.

L’atteggiamento oggettivante, che nel soggetto autocentrato aveva la sua fondazione metodologica ed epistemologica, viene sostituito da un atteggiamento comunicativo condiviso e reciproco. Qualsiasi presa di posizione – affermare o negare un enunciato, prender parte all’agire o esimersi da esso – entra nel rapporto intersoggettivo assumendo, con l’ausilio dei pronomi personali, la prospettiva della prima, della seconda e della terza persona. Il riconoscimento è dunque la figura predominante che rende ragione della socializzazione umana: il *logos* del soggetto è preceduto dal *logos* intersoggettivo¹⁰.

Il principio della ragione intersoggettiva è tanto semplice quanto antico: è quello del “dare e chiedere ragioni”. Al di là dell’uso strumentale del linguaggio, il confronto argomentativo è rivolto all’intesa a partire dalla e nel rispetto della pluralità dei parlanti¹¹ e, implicitamente, presuppone questa intesa. Se razionale è ciò che è motivato da ragioni, allora comunicare significa tanto intendersi sulle ragioni quanto resistere alla critica di altri argomenti.

Il fine dell’argomentazione è l’intesa [*Verständigung*] che assomma la comprensione [*Verstehen*] e l’accordo [*Einverständnis*]. Proprio partendo da questa inestinguibile duplicità del linguaggio, diramantesi tra l’intesa e l’accordo, Habermas ne può accentuare il carattere dinamico e normativo: «il fine dell’intesa consiste nel realizzare un accordo che termini con la reciprocità intersoggettiva della mutua comprensione e della conoscenza condivisa, della fiducia reciproca e della concordanza vicendevole»¹². L’intesa è legata alle pretese di validità [*Geltungsansprüche*]: verità, giustizia, veridicità. Il fine dell’intesa impegna i partecipanti alla comunicazione in un processo nel quale devono riconoscere e riconoscersi reciprocamente dei vincoli comunicativi. La

⁹ J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 353-440, p. 386.

¹⁰ Anche l’agire strategico del singolo individuo, per poter realizzarsi, deve presupporre l’interazione e la coesione sociale.

¹¹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 316.

¹² J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, cit., p. 355.

normatività della comunicazione risiede nel fatto che essa deve soddisfare determinate condizioni per essere razionale: libertà comunicativa, sincerità, verità. Le pretese di validità, per esser operative, richiedono dunque il riconoscimento reciproco tra i parlanti.

Senza la reciprocità del riconoscimento sarebbe impossibile spiegare il reciproco apprendimento e l'evoluzione della specie umana nel realizzare la ragione comunicativa. L'analisi del trascendentale e il suo trasferimento nella dimensione orizzontale e intersoggettiva che Habermas ingaggia è volta alla ricerca di quei «tratti invarianti che ritornano nella molteplicità storica delle forme socioculturali di vita»¹³. Detrascendentalizzazione significa, da un lato, che il sapere dipende da processi di apprendimento che intendono risolvere problemi e procede per errori e correzioni. In seconda istanza, le stesse regole che determinano le pratiche comunicative sono apprese attraverso il processo di socializzazione¹⁴. Risiede qui il punto di massima vicinanza con Hegel: la detrascendentalizzazione dell'apriori kantiano colloca la struttura fondante della razionalità comunicativa nel riconoscimento reciproco¹⁵. Habermas avvalorava e prosegue il progetto hegeliano di riportare il soggetto trascendentale kantiano all'interno del *Bildungsprozess*, il cui motore è il riconoscimento.

Hegel critica l'idea, comune anche a Kant e Fichte, di una soggettività dedotta attraverso l'autoriflessione, sviluppando appunto altre forme di riflessione non riducibili all'atto del singolo soggetto: ricostruzione dei modi del conoscere e del giudicare, decentramento delle prospettive¹⁶. Secondo Habermas, lo Hegel jenes è riuscito a stabilire le tre problematiche che avrebbero investito la filosofia e la scienza moderna: la

¹³ J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1999; *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 15.

¹⁴ J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, pp. 27-83; Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata, in *La condizione intersoggettiva*, cit., pp. 21-99, pp. 25-26.

¹⁵ A questa immagine della specie umana che apprende le potenzialità della ragione comunicativa lungo il suo percorso evolutivo Habermas affianca la dimostrazione per confutazione: colui che confuta le regole dell'argomentazione (pretese di validità, eguaglianza discorsiva, cooperazione) entra in una (auto)contraddizione performativa, poiché per confutare quelle regole deve presupporle.

¹⁶ Si tratta dell'autoriflessione come ricostruzione razionale sui modi soggettivi del conoscere e giudicare nell'analitica trascendentale; come *consapevolezza* a cui giunge la dialettica trascendentale quando mostra l'uso illegittimo delle categorie al di là dei fenomeni dati, – e che può essere interpretata come «liquidazione critica di una nozione illusoria del mondo e di sé», la quale contraddistingue il progetto dell'*Aufklärung* non tanto nel senso del progresso quanto in quello di «una perdita di ingenuità»; infine si tratta del rapporto tra autoriflessione e libertà che impone al soggetto di operare un decentramento della propria nozione del mondo e di sé per aprirsi all'eguale considerazione degli altri. J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., pp. 187-188.

storicità dello spirito (ossia dell'uomo), l'oggettività delle forme simboliche, l'individualità concreta degli agenti. La struttura simbolica del mondo storico è elaborata e "costruita" in modo intersoggettivo attraverso il riconoscimento reciproco.

Hegel, secondo Habermas, ricostruisce la formazione della coscienza come processo di apprendimento del singolo e della specie. L'universale concreto non è altro che l'unità dialettica di individuo, rapporti di riconoscimento e formazione storico-culturale. Gli individui si riconoscono come persone in generale. Altrettanto essi sono particolari in quanto membri di una famiglia, di una comunità, di un popolo. Infine, sono esseri singolari e irripetibili, la cui individualità è irriducibilmente diversa dalle altre.

Attraverso i *media* del lavoro e del linguaggio la coscienza si confronta con la natura, creando rispettivamente le condizioni per la formazione della coscienza pratica e della coscienza teoretica. I *media* mostrano mostrano l'esser presso di sé sia da sempre mediato dall'essere presso l'altro. La contrapposizione soggetto-oggetto viene dissolta dal linguaggio, il cui uso si muove già in un universo linguisticamente strutturato e trattenuto nella memoria (non singola); tramite il lavoro il soggetto soddisfa i bisogni e realizza gli scopi. La realtà, piuttosto che avere le fattezze di un esterno impenetrabile a cui tendere, si presenta come referente che collabora con l'uomo e che consente la realizzazione dei suoi scopi. Ora però, secondo Habermas, risiede qui l'errore di Hegel. Egli infatti considera lo scopo come prodotto singolarmente e poi condiviso intersoggettivamente. L'eticità del reciproco riconoscimento si fonderebbe su una coscienza singola nel confronto con la natura. Hegel, questa la conclusione di Habermas, non avrebbe compreso che quella coscienza è già socializzata e il suo lavoro è già una parte delle pratiche comunicative e dunque intersoggettive.

Hegel dunque avrebbe compreso la dinamicità del processo di formazione come processo di socializzazione attraverso la dialettica tra linguaggio, lavoro e interazione sociale¹⁷. La novità dell'impostazione hegeliana secondo Habermas sarebbe proprio nell'aver colto, più di altri, il carattere processuale della formazione dell'identità. Andando oltre l'impostazione trascendentale di Kant e Fichte, Hegel ha ampliato il concetto stesso di esperienza, irriducibile a qualsivoglia riflessione isolata, diramandola nel rapporto di riconoscimento. Egli «individua la dialettica dell'Io con l'altro nell'ambito

¹⁷ J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 37.

dell'intersoggettività dello spirito, in cui l'altro con cui l'Io comunica, non è l'Io stesso, ma un altro Io». L'identità concreta, ossia l'identità di universale e particolare, non è qualcosa di dato, ma essa stessa un divenuto nel processo di formazione: «l'io come identità di universale e particolare si lascia concepire solo dall'unità dello spirito, che comprende l'identità dell'io con un altro che non è identico a lui»¹⁸.

È questo, in ultima analisi, il “debito teoretico” che Habermas ha nei confronti della teoria hegeliana del riconoscimento. Il rapporto di riconoscimento tra le identità che si costituiscono nel processo di formazione diventa un momento formativo costituente l'eticità: «lo spirito è la comunicazione di singoli nel medio di un'universalità che ha valore analogo a quello che assume la grammatica di una lingua per coloro che parlano o un sistema di norme vigenti per coloro che agiscono, e non determina il predominio del momento dell'universalità su quello della particolarità, ma ne consente lo specifico rapporto»¹⁹.

A sostegno di questa tesi Habermas chiama in causa l'esempio del reo, descritto da Hegel nei frammenti passati alla storia sotto il titolo di *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*. La lotta per il riconoscimento è innanzitutto la rottura del rapporto dialogico del reciproco riconoscersi. La conciliazione può avvenire solamente quando le parti si riconoscono come tali, come «risultato della separazione e dell'astrazione dalla comunicazione della vita e in essa, nella relazione dialogica del reciproco riconoscersi nell'altro, sperimentano il comune fondamento della loro esistenza (...). L'identità dell'Io è possibile solo attraverso l'identità dell'altro che mi riconosce, mentre l'altro a sua volta dipende dal mio riconoscimento»²⁰.

Da un lato Hegel intende ricostruire il cammino dello spirito che si realizza nelle forme storiche oggettive della coscienza. Dall'altra, però, non intende abbandonare la pretesa universale degli standard di razionalità e quindi non riconduce questa autocomprensione a una particolare forma di vita. Hegel quindi «deve mostrare che i nostri standard di razionalità – insieme alla forma di vita moderna di cui sono una parte – sono derivati da

¹⁸ Ivi, pp. 24-26. Per un'analisi critica dell'intersoggettività nella filosofia di Fichte, cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 194-197.

¹⁹ J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 26.

²⁰ Ivi, pp. 27-28.

un processo universale di apprendimento che ognuno può ripetere»²¹. A partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, secondo Habermas, Hegel abbandona questa dinamica complessa del reciproco riconoscimento per riaffermare in figure mentalistiche l'autonomia e l'autoformazione del pensiero. Al sapere fallibile, ma concreto, fondantesi sulla ricerca cooperativa della verità e sull'impegno dei dialoganti, Hegel preferisce il sapere assoluto che abbraccia i processi dell'evoluzione naturale quanto di quella storica.

L'intersoggettività in Hegel viene dunque accantonata a favore di un mega-soggetto che autonomizza dalla concrezione storica dello spirito oggettivo. La ricostruzione del processo di apprendimento diventa lo sviluppo logico del *Geist*. Il progetto filosofico habermasiano situa proprio qui il suo punto di inizio: si tratta di restituire, nell'ipotesi di una evoluzione cognitiva della specie umana, quel primato ai rapporti di reciproco riconoscimento abbozzato ma poi successivamente rimosso da Hegel.

Seguendo l'intuizione del giovane Hegel riguardo il carattere intersoggettivo del *Bildungsprozess* individuale, Habermas sostiene che il processo di socializzazione dipende dall'«unificazione [*Einigung*] comunicativa» di soggetti che si riconoscono, il cui medium è il linguaggio. Anche colui che rifiuta l'argomentazione, sostiene Habermas, non può rifiutare in toto l'agire comunicativo: egli «può negare la moralità, ma non l'eticità dei rapporti vitali, entro i quali per così dire ha la sua fissa dimora»²². È impossibile non risentire nell'argomento contro lo scettico l'idea hegeliana della «causalità del destino». Proprio come il reo, anche lo scettico viene ricondotto al fondamento comune a cui intende sottrarsi²³.

Anche sul versante del discorso morale Habermas propende per Hegel e non per Kant. In quest'ultimo, infatti, si accede al punto di vista morale prescindendo «dal fatto che i soggetti sono coinvolti nel rapporto di interazione come nel processo che li forma», prescindendo quindi dal rapporto etico. Per Hegel, invece, è la relazione etica, fondata sul reciproco riconoscimento, che consente l'autonomia della volontà e dunque l'agire

²¹ J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., p. 209.

²² J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di Emilio Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 111-112.

²³ J. M. Bernstein, *Recovering ethical life: J. Habermas and the future of critical theory*, Routledge, London-New York 1995, pp. 180-181, 187. Così anche Ferrara che vede il motivo hegeliano nell'insensatezza in cui cade colui che si «astrae» dalla totalità etica. Cfr. A. Ferrara, *Habermas' Diskursethik*, «Telos», LXIV (1985), pp. 45-74, p. 54.

morale: dato che «l'identità della coscienza non può essere compresa come originaria, ma solo come divenuta [*geworden*]», la coscienza morale si forma nel reciproco riconoscimento e solo grazie ad esso può attingere all'universalità della morale kantiana²⁴.

Il reciproco riconoscimento e i processi di apprendimento da esso attivati non sono qualcosa di separato dalla natura, anzi. Habermas è convinto di poter coniugare questo concetto pragmatistico di conoscenza con un naturalismo "debole" secondo il quale l'evoluzione della specie può essere intesa come analoga ai processi di apprendimento socio-culturali. L'analogia ci consente di comprendere come le strutture comunicative e i contenuti cognitivi, pur nella loro universalità, hanno una genesi e precisamente fanno parte dell'evoluzione naturale.

Il riconoscimento viene configurato da Habermas come una pratica dinamica che consente l'evoluzione ontogenetica e filogenetica verso forme di socializzazione sempre più complesse. Attraverso l'imitazione e l'integrazione con altre persone e gruppi, l'individuo espande progressivamente la competenza interattiva: egli identifica se stesso distinguendosi, tanto sul piano cognitivo che psico-affettivo, da ciò che egli non è, dall'altro da sé. È necessario tuttavia supporre che questo distinguersi dall'altro sia reciproco e quindi l'affermazione dell'identità può esserci solamente sul fondamento di una differenziazione intersoggettivamente riconosciuta²⁵. L'interazione sociale consente «l'unità di una *Lebenswelt* sociale attraverso valori e norme»²⁶. La coscienza morale kantiana si rivela costituita dalle relazioni comunicative di reciproco riconoscimento.

Il «naturalismo debole»²⁷, per proseguire il progetto hegeliano senza concludere nell'entità metafisica del *Geist*, raccoglie diverse istanze della psicologia sociale.

²⁴ J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 36. Che questa idea della costitutività dei rapporti sociali nella dinamica della formazione della coscienza affondi le sue radici anche nella formazione marxiana di Habermas è cosa altrettanto nota. Nel principio di Marx annunciato nelle *Tesi su Feuerbach* – "l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali" – Habermas vede un tentativo radicale di smontare l'idea del soggetto agente come monade isolata [*vereinzelte Monade*]. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976; *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. di F. Cerutti, Etas, Milano 1979, p. 108.

²⁵ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 49-102.

²⁶ Ivi, p. 118.

²⁷ Habermas si oppone al naturalismo forte di Quine il quale ridurrebbe ogni conoscenza alle procedure scientifico-sperimentali da cui si origina. Il difetto del naturalismo forte consisterebbe nel misconoscere la differenza tra livello oggettivo, nel quale gli eventi possono esser spiegati in modo causale, e il livello

Attraverso Mead Habermas dimostra la costitutiva apertura del singolo soggetto nella dinamica intersoggettiva²⁸. Nella comunicazione il parlante e l'ascoltatore sono ugualmente influenzati. Il parlante percepisce se stesso e dunque fa esperienza di sé come una seconda persona. In questa dinamica si forma il "me", distinto dall'io: nella relazione simbolica con l'alterità si forma l'autocoscienza²⁹. Dal punto di vista pratico questa dinamica è quella dell'assunzione di ruolo [*role taking*]. Il "me" è l'altro generalizzato, ossia l'insieme degli atteggiamenti degli altri che condizionano e retroagiscono sul singolo individuo. La risposta propriamente individuale a questo insieme di atteggiamenti generalizzati è l'"io". Se con il "me" si fa presente l'istanza del sociale e il suo controllo, l'io è la vivacità creativa che può rompere quell'istanza.

Il "naturalismo debole" proposto da Habermas consente di fuoriuscire da un'improbabile prospettiva esterna di un osservatore che si colloca appunto fuori dal contesto della sua analisi. Osservatore e partecipante coincidono: «per un osservatore, l'oggettività del mondo si costituisce solo contemporaneamente all'intersoggettività della possibile intesa su ciò che egli coglie cognitivamente di quanto avviene nel mondo interiore. Solo l'esame intersoggettivo di evidenze soggettive rende possibile la progressiva oggettivazione della natura»³⁰. L'intreccio tra prospettiva dell'osservatore e prospettiva del partecipante alle interazioni viene stabilizzato dal bambino con il padroneggiamento del sistema dei pronomi personali, che dà inizio alla socializzazione cognitiva: «Solo *cervelli socializzati*, che trovano un collegamento con un *milieu* culturale, diventano i soggetti di quei processi di apprendimento cumulativi e particolarmente accelerati che si sono sganciati dal meccanismo genetico dell'evoluzione naturale»³¹. Il fondamentale limite di Hegel viene superato grazie al naturalismo debole che conferisce alla struttura del riconoscimento intersoggettivo un ruolo epistemico originario, senza dover giustificare con un'ipotesi metafisica quegli standard di

trascendentale, nel quale si tratta delle condizioni di apertura al mondo che permettono di comprendere quegli eventi. (J. Habermas, *Verità e Giustificazione*, cit., p. 4). Solamente il naturalismo «debole» può, a detta di Habermas, comprendere la normatività del mondo della vita, nonostante la contingenza della sua evoluzione storico-naturale.

²⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 676-681.

²⁹ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 211-213.

³⁰ J. Habermas, *Freiheit und Determinismus*, in *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., pp. 155-186; *Libertà e determinismo*, in *Tra scienza e fede*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 53-82, p. 70.

³¹ Ivi, p. 73.

razionalità che, invero, non sono solo i criteri, ma sono anche parte del processo evolutivo di apprendimento.

Il processo di individualizzazione richiede sia l'autonomia sia una «cosciente condotta di vita», ossia la capacità di autorealizzarsi. Quanto più cresce la possibilità di autodeterminarsi, tanto più si sviluppa l'individuo che può accertarsi della prospettiva propria e degli altri. D'altro canto l'individualizzazione dell'io dipende dal riconoscimento altrui della sua pretesa di unicità.

Mead, quindi, avrebbe raggiunto – sebbene per vie diverse – le stesse conclusioni della pragmatica formale secondo cui individuazione e socializzazione trovano il loro medium nel linguaggio. Nell'uso comunicativo del linguaggio i dialoganti assumono interscambiabilmente i ruoli di parlanti e di ascoltatori. In tal modo l'individuo intrattiene stabilmente «un rapporto riflesso con se stesso» e si appropria di un «agire con atteggiamento autocritico»³². Mentre interiorizza la struttura dell'assunzione di ruolo, l'individuo affina la propria capacità di autocritica la quale si estende tanto alla sfera del sapere quanto a quella della realtà morale e della propria interiorità.

Modalità e dinamiche del riconoscimento variano in base alla prospettiva in cui la persona chiede di essere individuata: come persona che si determina autonomamente (autonomia morale) o come persona che costituisce autonomamente la propria identità (autorealizzazione etica)³³. Nel primo caso il parlante viene riconosciuto come agente autonomo, e tale riconoscimento si estende all'accettabilità delle norme che l'autonomia morale produce. Nel secondo caso il parlante viene riconosciuto ma il riconoscimento si estende alla sua pretesa di essere un individuo unico e irripetibile. Dipendenza e autonomia si scoprono così come coappartenenti e costitutive per l'io *socialmente prodotto*³⁴.

Il paradigma teorico habermasiano che abbiamo sinteticamente ricostruito intende conferire alla dinamica del riconoscimento un contenuto normativo, senza però

³² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 646-647.

³³ Cfr. Ivi, pp. 686-688.

³⁴ J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico*, cit., pp. 224-226. Sul rapporto tra autonomia e socializzazione. Cfr. K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism, Kant, Rawls and Habermas*, Albany, New York 1991, p. 144. Cfr. J. Swindal, *The Role of the Will in Post-conventional Personal Identity Formation*, in D.M. Rasmussen, J. Swindal (a cura di), *Jürgen Habermas*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Dehli 2002, vol. 4, pp. 48-63.

abbandonare il progetto di una riconciliazione tra sfera individuale e sfera sociale: «la prospettiva di una prassi autocosciente, nella quale l'autodeterminazione solidale di tutti dovrebbe potersi collegare con l'autentica autorealizzazione di ciascun singolo»³⁵. L'agire comunicativo mostra come i parlanti si riconoscano e si orientino attraverso le pretese di validità: «Uno deve avere riconosciuto l'altro come attore capace di intendere e di volere, non appena si aspetta una posizione con un "sì" o con un "no" rispetto alla sua offerta di atti linguistici. In tale modo nell'agire comunicativo ognuno riconosce la propria autonomia nell'altro»³⁶. La razionalità umana coincide pienamente con la razionalità comunicativa. Le altre dimensioni non-riconoscitive (agire strumentale, agire strategico) non sono che derivazioni della razionalità comunicativa. Il riconoscimento reciproco insegna all'individuo a identificarsi come persona in generale, ma anche come membro di una comunità particolare.

1.2. Tra etica e morale: Il paradosso dell'argomento habermasiano contro la manipolazione genetica e il passaggio (mancato) dalla Gattungsethik all'etica del riconoscimento

Una delle maggiori costanti che attraversano l'elaborazione e la rielaborazione del pensiero di Jürgen Habermas è la distinzione tra etica e morale. Se la prima riguarda la buona vita, la seconda concerne ciò che è giusto. L'etica solleva questioni indecidibili in ultima istanza, poiché fanno riferimento alla singolarità, alle sue scelte e al suo appagamento: essa parte dalla consapevolezza delle differenti concezioni del bene e dalla situatività di tali concezioni, le quali non sono elaborate razionalmente attraverso la procedura discorsiva, ma anzi dipendono dalla biografia e dagli interessi dei singoli. Con l'etica ci troviamo di fronte al "politeismo dei valori". La morale, al contrario, si fonda sull'universalità dei suoi principi su cui tutto possono tutti possono trovare un accordo: essa ha un fondamento costruttivo e ciò significa che è l'esito, mai definitivo, di un'argomentazione intersoggettiva.

La *Diskursethik* habermasiana è fondata sul discorso argomentativo. Una norma è ritenuta valida ed è dunque universalizzabile solo allorquando ottenga un consenso

³⁵ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 337.

³⁶ J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico*, cit., p. 225.

argomentato e, al contempo, tutti i soggetti coinvolti siano disposti ad assumerla. L'universalizzazione kantiana viene dunque tradotta in senso intersoggettivo. I partecipanti del *Diskurs* si confrontano – o *devono* confrontarsi – in un «universale scambio di ruoli»³⁷ che si configura come preconditione pratica per ogni discorso che intende raggiungere il consenso argomentativo.

L'autonomia, come in Kant, è la capacità della ragione di dare leggi a se stessa. Ma questa capacità è a sua volta risultato del processo di socializzazione. Il rapporto riconoscitivo tra i soggetti viene prima di qualsiasi rapporto oggettuale e lo stesso punto di vista morale esige il riconoscimento dell'altro: «I diritti degli individui e l'eguale considerazione della loro dignità personale vengono *sorretti* da una rete di relazioni interpersonali e di rapporti di riconoscimento reciproco»³⁸, rapporti di individui che cercano di rendersi indipendenti ma che non possono oltrepassare i confini tracciati da quei rapporti.

Non bisogna pensare che questo punto di vista, che tende a estendersi all'universalità, sia quello di un osservatore neutrale³⁹. Il dibattito razionale e la reciprocità interattiva consentono ai partecipanti di distanziarsi dai confini del proprio orizzonte etico. Il punto di vista morale esige il riconoscimento anche degli altri con i loro diversi interessi e valori. In questo senso è l'eticità hegeliana, ancorata al popolo, a esser ritenuta insufficiente da Habermas, che si propone di socializzare l'etica kantiana per aprirsi al riconoscimento dell'altro.

A differenza della moralità, volta alla tutela della dignità e della vulnerabilità della singola persona attraverso norme universali e razionali, l'eticità è lo spazio biografico di un individuo o di una cultura con i suoi valori e stili di vita. Habermas assume le figure di Kierkegaard e Rousseau per esemplificare quel prorompere della riflessione che si distacca dai modelli tramandati per scegliersi e realizzarsi. Se Kierkegaard rifiuta l'oggettivazione nelle istituzioni, imputata a Hegel, in favore di una radicale interiorità – e solitudine –, dall'altro egli condivide con Hegel la valorizzazione della motivazione

³⁷ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 73.

³⁸ J. Habermas, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, cit., p. 16, corsivo nostro.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 119-226; *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in *Teoria della morale*, cit., pp. 123-235, p. 158.

morale per l'agire individuale concreto. Kierkegaard pone le basi per un concetto di identità post-metafisico, ma non post-religioso⁴⁰. Nella decisione verso se stessi e nell'impegno in questa decisione l'individuo assume una distanza riflessiva, rielaborando in modo critico la forma di vita all'interno della quale si trova. In Kierkegaard questa decisione ha un significato squisitamente religioso, dato che l'autenticità della vita giusta è anelata per sfuggire al peccato, il quale dunque è per l'individuo la sorgente della sua autocomprensione. Questa forma di autorelazione può essere universalizzata proprio se viene liberata dal contenuto religioso, sostituendo al Dio la comunità degli umani, la quale ne conserva la forza vincolante nella comunicazione. Autorealizzazione dipende dai rapporti di reciproco riconoscimento.

Sebbene non sia possibile rinvenire in Habermas una trattazione specifica del riconoscimento, sia che si tratti sul piano della sfera pratica sia che si tratti di un'analisi genetica, da quel che abbiamo visto finora risulta che l'esperienza del riconoscimento è un problema che attraversa la teoria habermasiana dell'agire comunicativo⁴¹.

Chi prende parte alla comunicazione presuppone, e dunque riconosce, l'autonomia dell'interlocutore. A questa autonomia corrisponde la libertà di prender posizione in merito alle pretese di validità, all'accettarle o rifiutarle per mezzo di ragioni e giustificazioni⁴². Questo primo riconoscere è quindi il riconoscere l'autonomia dell'altro. Risiede qui la distanza con Tugendhat, il quale intende fondare la morale sul rispetto

⁴⁰ Cfr. J. Habermas, *Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, pp. 171-175; *Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem "richtigen Leben"?*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, pp. 17-26; *Astensione giustificata. Esistono risposte post-metafisiche alla domanda sulla «vita giusta?»*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino pp. 9-14. Cfr. poi *l'Excursus in Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, pp. 124-129, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 117-122. Cfr. anche M.J. Matustik, *Habermas's Reading of Kierkegaard: Notes From a Conversation*, «Philosophy and Social Criticism», XVII (1991), 4, pp. 313-323.

⁴¹ Anche se non mancano i riferimenti a Hegel, Habermas gli imputa di aver ridotto l'esperienza del riconoscimento a un atto di autoriflessione soggettiva. Il naturalismo debole, sulla scorta di Mead, mostra invece che riconoscere è vuol dire interiorizzare la prospettiva dell'altro. Cfr. M. Preglau, *Symbolischer Interaktionismus: George Herbert Mead*, in J. Morel (a cura di), *Soziologische Theorie. Abriss ihrer Hauptvertreter*, München, Wien 2001, pp. 52-66.

⁴² Sulla libertà comunicativa cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 144-145.

verso se stessi o sull'interesse a essere stimato⁴³. Il discorso di Tugendhat, secondo cui il rispetto di sé deriva dal fatto di esser rispettati dagli altri e quindi chi non rispetta gli altri infrange la norma che lui stesso interiorizza, viene criticato da Habermas perché privo di quel carattere di reciprocità, in quanto il rispetto degli altri assume una valenza "strumentale": il rispetto degli altri ha come scopo quello di raggiungere il rispetto di sé: «Noi rispettiamo una persona come tale per la sua capacità di agire autonomamente, cioè di orientare le sue azioni verso pretese normative di validità; cioè la rispettiamo unicamente per la caratteristica o qualità che la rende persona. E tale capacità costitutiva nessuno la possiede in misura maggiore o minore; anzi, essa caratterizza le persone in assoluto»⁴⁴. Il rispetto di sé, lungi dall'essere un "fenomeno originario" o uno scopo personale, dipende dal processo di socializzazione, già intessuto di rapporti di reciproco riconoscimento.

Riconoscere vuol dire rispettare l'autonomia dell'altro in quanto altro. L'autorelazione, secondaria e fondata attraverso il riconoscimento dell'alterità, ha tre possibili modalità: l'autorelazione epistemica, nella quale il soggetto ha un atteggiamento oggettivamente nei confronti del mondo empirico; l'autorelazione pratica, nella quale il soggetto si conforma alle norme per entrare nel rapporto intersoggettivo; l'autorelazione affettiva, in cui il soggetto accede alla sfera della sensibilità e impara a delimitarla dal mondo empirico e da quello delle norme sociali. Il «primato» spetta all'autorelazione pratica: «L'autorelazione riflessa fonda [*begründen*] l'imputabilità/responsabilità [*Zurechnungsfähigkeit*] dell'attore» e ciò si estende tanto all'autorelazione epistemica che a quella affettiva⁴⁵.

Il riconoscimento struttura la razionalità e il suo corretto dispiegamento. Il suo senso è inevitabilmente plurivoco, in quanto cambia a seconda della modalità con la quale la persona intende farsi riconoscere⁴⁶.

⁴³ Cfr. J. Habermas, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., pp. 151-158. Per la posizione di Tugendhat, cfr. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam, Leipzig 1984; *Problemi di etica*, a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987.

⁴⁴ J. Habermas, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, cit., 155.

⁴⁵ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 646-647.

⁴⁶ Il riconoscimento, dunque, non può esser confuso con o ridotto a una struttura trascendentale della razionalità comunicativa.

La stabilità e il mantenimento dell'identità della persona necessita della convalida da parte di altre persone:

«Il Sé dell'autocomprensione etica dipende dal riconoscimento dei destinatari, poiché esso si viene primariamente a formare come risposta alle esigenze di una controparte. (...) L'io che nella mia autocoscienza mi sembra dato come assolutamente mio, non può essere da me mantenuto con le sue forze, per così dire da me soltanto – esso non mi “appartiene”. Questo io mantiene piuttosto un nucleo intersoggettivo, dal momento che il processo di individuazione da cui emerge, passa attraverso la rete delle interazioni mediate linguisticamente»⁴⁷.

Il riconoscimento, dunque, non è vincolato solamente dalla comunicazione ma anche dal duplice movimento dell'esser riconosciuto e del riconoscere e valorizzare la realizzazione dell'altro e della sua unicità⁴⁸.

La capacità di autodeterminarsi, riguardo all'autonomia morale, dev'essere estesa a ciò che tutti possono volere come legge universale. Habermas privilegia in questo caso il significato epistemico dell'autonomia morale: ognuno deve riconoscere le ragioni degli altri per sapere cosa deve fare e questo riconoscimento introduce il singolo nel processo discorsivo intersoggettivo volto a un accordo normativo. I soggetti, in tal senso, costruiscono insieme la loro autonomia morale. Ma ciò significa che questa ha come necessario presupposto l'intersoggettività. La legge morale viene prodotta intersoggettivamente⁴⁹. Ciononostante, l'autonomia morale non si esaurisce nella conoscenza del dovere, poiché si occupa anche della sua realizzazione. Habermas sta qui unendo il discorso kantiano a quello hegeliano: l'autonomia morale è tanto l'approdo dell'essenza razionale della persona, quanto la processualità del riconoscimento di cui essa ha bisogno per la propria formazione. Solamente in questa duplicità l'autonomia può esser caratterizzata come «ideale normativo»⁵⁰.

⁴⁷ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 205. «Nessuno può essere libero per sé solo, nessuno può vivere una vita consapevole senza la relazione con gli altri [...]. Nessuno è un soggetto che appartiene solo a se stesso». J. Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1990; *La rivoluzione in corso*, trad. it. di M. Protti, Feltrinelli, Milano 1990, p. 37.

⁴⁸ Sicché non a torto è stato sottolineato che, nella prospettiva di una comunicazione che protegge e conserva l'identità, l'ingiustizia morale primaria sarebbe proprio il «rifiuto del riconoscimento» come lesivo dell'identità, cfr. U. Wolf, *Morale e vita buona*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni, (a cura di), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, pp. 144-161, p. 150.

⁴⁹ «La libertà è, bensì, la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1787), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 5.

⁵⁰ Cfr. M. Cooke, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, Cambridge 1994, p. 49. Al duplice aspetto, kantiano ed hegeliano, dell'argomentazione habermasiana dedica particolare attenzione Th. McCarthy in *Rationality and Relativism: Habermas' "Overcoming" of Hermeneutics*, in J. B. Thompson, D. Held (a cura di), *Jürgen Habermas, Critical Debates*, MacMillan,

A questo punto ci preme sottolineare che, se da un lato, il bisogno antropologico del riconoscimento è la condizione della moralità, dall'altro la consapevolezza di tale bisogno riscrive il senso dello stesso riconoscere, connotandolo in senso etico. Habermas lascia per lo più sullo sfondo questa tematica, recuperandola emblematicamente in un contesto apparentemente diverso, quello dell'eugenetica.

Seguiremo questo percorso tra breve. Prima però vogliamo specificare il motivo per cui non c'è in Habermas una trattazione esplicita dell'intersoggettività né un'apertura della morale verso un'etica del riconoscimento. La prima ragione di questo mancato passaggio è da rintracciare nell'impianto trascendentale all'interno del quale si muove il discorso habermasiano – seppur corretto tramite il naturalismo debole. Il riconoscimento è la *condizione di possibilità* della socializzazione.

L'agire comunicativo, attraverso il quale i soggetti giungono a comprendersi come «esseri normativi», non è sufficiente a generare il riconoscimento della dignità di ogni singola persona, poiché la scoperta della dignità umana come principio morale ha bisogno di una concrezione storica che ne garantisca la possibilità di realizzazione in senso universalistico⁵¹.

Cambridge London 1982, p. 59 sg. Sull'autonomia come «ideale normativo» si veda M. E. Warren, *The self in discursive democracy* in S. K. White (a cura di), *The Cambridge Companion to Habermas*, University Press, Cambridge 1995, p. 172.

⁵¹ Habermas non ha seguito fino in fondo il discorso hegeliano, a cui pur fa riferimento, nel quale il conflitto e la lotta assumono un ruolo decisivo ma non unico nel percorso del riconoscimento. La *Bewegung des Anerkennens*, seppur ha inizio nel IV capitolo della *Fenomenologia* con la lotta e con le celebri figure del signore e servo, assume una connotazione trasformativa nella conclusione del VI capitolo, come cercheremo di mostrare in seguito. Habermas elude il confronto con questo livello – speculativo, in senso hegeliano – del riconoscimento, ricorrendo a una sorta di intuizionismo etico che privilegia l'aspetto dell'accordo e dell'intesa, trascurando la dinamica di dominio e sottomissione dischiusa dalla lotta per il riconoscimento. Una teoria critica dell'intersoggettività non può eludere questa dinamica, né può supporre un'originaria armonia-simmetria tra le parti, se non vuol condannarsi al formalismo. Ancor più decisivo è il livello ontologico dischiuso dall'intersoggettività: l'incontro relazionale non avviene tra individui precostituiti, e questa affermazione è senz'altro condivisa da Habermas. Ciò a cui Habermas non rivolge attenzione sono gli effetti trasformativi che questo incontro innesca, effetti che rivelano un significato tanto critico – nei confronti della soggettività, delle sue presunzioni e pregiudizi – quanto ontologico, l'incontro relazionale trasforma i soggetti nella struttura relazionale di unità e differenza. Lungi da tutto ciò, la teoria habermasiana dell'intersoggettività resta una teoria “tradizionale” della stessa, in quanto la intende in modo “irriflesso” come incontro tra i soggetti, come sfondo che li precede e li vincola alla reciproca dipendenza. Si scopre qui anche il motivo per cui Habermas accentui del discorso hegeliano il momento dello spirito oggettivo e dell'eticità nella quale gli individui si trovano da sempre inseriti. Bisogna “immaginare” la soggettività «rovesciata come un guanto per riconoscere la struttura della sua stoffa, intessuta di fili di intersoggettività (...). Lo spirito soggettivo riceve struttura e contenuto dalla sua connessione con lo spirito oggettivo dei rapporti intersoggettivi tra soggetti per loro natura socializzati». J. Habermas, *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln zweier Gedankenmotive*, in J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., pp. 15-26; *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 3-19, p. 7.

Il saggio del 2001 – *Die Zukunft der menschlichen Natur* – oltre alle interessanti considerazioni in materia di eugenetica, assume una rilevanza all'interno del pensiero habermasiano e della sua capacità di ri-problematizzare i suoi stessi presupposti. Il problema propriamente filosofico è infatti quello del motivo in base al quale dovremmo tutelare i rapporti di reciproco riconoscimento allorquando essi sono minacciati dalla manipolazione genetica.

Habermas parte dalla distinzione tra etica e morale affermando che è impossibile, per la coscienza post-metafisica, assumere «prese di posizione vincolanti circa questioni sostanziali della vita buona o non fallita»⁵², attestandosi dunque in una «astensione giustificata». La filosofia deve consapevolmente rinunciare a tali questioni e addirittura «proprio nelle questioni per noi più rilevanti, la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. (...) Tutto questo può sembrare deludente; ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?»⁵³.

Come vedremo, proprio nel testo in cui Habermas svolge queste considerazioni il filosofo tedesco contravviene alle sue stesse considerazioni per ingaggiare la sfida contro la cosiddetta “eugenetica liberale”. Questa pone l'esigenza, accolta pienamente da Habermas, di riflettere sul fondamento (etico) delle pretese universalistiche (morale) spingendosi ai confini della nostra moralità. Seguire questa riflessione ci permetterà di osservare quali sono i limiti strutturali della teoria habermasiana riconducibili alla sua radicale presa di distanza da Hegel e dalla dialettica⁵⁴.

La dignità che gli esseri umani si conferiscono e riconoscono vicendevolmente «non è una qualità che si possiede per natura, come l'intelligenza o il colore degli occhi, ma caratterizza piuttosto quella “inviolabilità” cui soltanto rapporti personali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare un significato»⁵⁵. Non è difficile scorgere le affinità con il celebre capitolo IV della *Fenomenologia*, nel quale Hegel descrive

⁵² J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 3.

⁵³ Ivi p. 7.

⁵⁴ In prima istanza questa distanza riguarda lo Hegel dei *Lineamenti*, nei quali aveva cercato di mostrare la continua interferenza di etica e morale e la loro reale coappartenenza. La distanza, però, va rintracciata innanzitutto nell'accantonamento della problematica ontologica, misconoscendo la trasformazione compiuta da Hegel della ontologia classica nell'ontologia dialettica e critica.

⁵⁵ J. Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., pp. 34-126; *I rischi di una genetica liberale*, in *Il futuro della natura umana.*, cit., pp. 19-75, p. 35.

l'inevitabile reciprocità del riconoscimento attraverso cui ognuno può sentirsi riconosciuto nella misura in cui riconosce l'altro⁵⁶. Habermas, però, utilizza questo argomento per rimarcare il distinguo tra dignità della vita, la quale può esser attribuita a tutti gli esseri viventi anche in assenza di reciprocità (animali, piante possono esser oggetto di obbligo morale, ma non soggetti di doveri morali) e dignità della persona. Proprio per questo Habermas esclude che la dignità della persona possa esser attribuita alla vita pre-natale. La domanda è dunque: come possiamo comprendere l'atteggiamento morale nei confronti di quei "soggetti" per i quali non valgono rapporti di mutuo riconoscimento?

«Tutti gli interventi terapeutici, anche quelli prenatali, devono essere fatti dipendere dal consenso degli interessati»⁵⁷. Questa considerazione, lungi dall'attenersi all'ambito medico, riguarda l'agire morale in generale. Agire moralmente significa assumere la prospettiva di coloro nei cui confronti il nostro agire è diretto o che, in qualche modo, sono coinvolti da esso. Il fondamento della morale non può essere rinvenuto in una comune base di natura, né in un fondamento ontologico dell'essere umano. Esso piuttosto può esser scorto nella costitutiva vulnerabilità che lega le persone le une alle altre:

«La regolazione normativa dei rapporti interpersonali può essere vista come un poroso involucro protettivo (*Schutzhülle*) nei confronti delle contingenze cui sono esposti sia il corpo vulnerabile sia la persona in esso incarnata. (...) La persona è esposta nella maniera più disarmata alle offese proprio nei rapporti in cui è più dipendente per lo sviluppo dell'identità e la tutela dell'integrità»⁵⁸.

Dacché Habermas rifiuta di trattare il tema della manipolazione genetica a partire da concezioni "metafisiche" della natura umana, egli non può far altro che ammettere una «astensione giustificata» rispetto a tale problematica. L'argomentazione non può esser sorretta da giustificazione morale, in quanto non riguarda i rapporti tra persone libere e uguali, ma un discorso esterno (fatto da una terza persona) nei confronti di chi ancora *non* è libero.

⁵⁶ «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». GW IX, p. 110; Fen I, p. 154-155.

⁵⁷ J. Habermas, *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002)*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., pp. 127-163; *Poscritto*, in *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 77-98, p. 90.

⁵⁸ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 36.

Ciò che la manipolazione genetica lede non è la dignità dell’embrione (l’embrione, infatti, non ha dignità) ma la futura libertà della persona che si svilupperà da quell’embrione. Habermas ritiene infatti che, a differenza dei condizionamenti sociali e familiari, il condizionamento della manipolazione genetica non incontra alcuna resistenza (cosa che negli altri condizionamenti, seppur in misura minima, avverrebbe sempre) e il soggetto sarà dunque “condizionato” per sempre da un atto volontario ad esso esterno. La manipolazione genetica non consente «nessun processo *revisionistico* di apprendimento»⁵⁹, ecco perché dev’essere rifiutata.

I condizionamenti familiari e sociali sono passibili di questo processo revisionistico in quanto hanno carattere comunicativo, mentre le modificazioni genetiche hanno un carattere strumentale in quanto si propongono di considerare l’oggetto – il materiale genetico – per modificarlo dall’esterno⁶⁰. Quest’agire strumentale è estremamente pervasivo, tanto da determinare totalmente il materiale genetico che assume le vesti di una natura imm modificabile: «a richieste geneticamente “fissate” egli non può dare nessuna vera risposta»⁶¹.

Vi è dunque un rapporto asimmetrico tra colui che effettua e colui che subisce la manipolazione genetica e tale asimmetria «distrugge la normale reciprocità di soggetti eguali per nascita e valore»⁶². Qui si radica il secondo pericolo della manipolazione genetica: essa lede non soltanto la libertà futura, ma anche l’uguaglianza fra gli esseri umani. Habermas si spinge all’estremo della sua teoria dell’argomentazione, in quanto libertà e eguaglianza sono le condizioni presupposte da qualsiasi argomentazione di stampo appunto comunicativo, e non strumentale. La morale, dunque, scorge il proprio presupposto nella relazione complessa tra natura umana e libertà.

⁵⁹ Ivi, p. 63.

⁶⁰ La distinzione su cui si sorregge il ragionamento di Habermas è alquanto problematica: è davvero legittimo distinguere tra condizionamento genetico da un lato e condizionamento familiare-sociale dall’altro? Ha senso parlare di capacità di opporre resistenza nei primi anni di vita nei quali non solo cominciano a svilupparsi funzioni cognitive complesse, ma si configurano anche quelle “mappe emotive” attraverso le quali il bambino guarda e guarderà il mondo? Il condizionamento è sempre presente e ciò significa che in nessun caso l’essere umano è “totalmente” libero. La libertà umana è limitata da diversi ordini di condizionamento che si stratificano l’uno sull’altro. Perché mai la violazione operata dalla manipolazione genetica dovrebbe essere ritenuta diversa da quella dell’educazione o dalla istruzione ricevuta (soprattutto nei primi anni di vita)?

⁶¹ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 53.

⁶² Ivi, p. 65.

La dignità della persona dipende dai processi di socializzazione che la formano. La manipolazione genetica, in tal senso, è l'espressione di un atteggiamento oggettivante e strumentale, attraverso il quale il soggetto agente assume le vesti della terza persona. A differenza di ciò, nell'atteggiamento comunicativo noi riconosciamo l'altra persona come persona che «è se stessa nell'agire, nel parlare, nel rispondere alle critiche». Noi le riconosciamo il Sé di quel “fine in sé” che si deve sempre rispettare nell'altro», il «carattere di autofinalità della persona»⁶³.

Indisponibilità della natura umana e dignità morale scorgono dunque una reciprocità proprio nel rapporto di riconoscimento, nel quale convergono moralità ed eticità:

«Senza l'emozione dei sentimenti morali di obbligazione e colpa, rimprovero e perdono, senza la libertà del rispetto morale, senza la felicità dell'aiuto solidale e lo sconforto del fallimento morale, senza la “gentilezza” [*Freundlichkeit*] di un procedimento incivilito nel trattamento di conflitti e contrasti, noi dovremmo sentire come insopportabile questo universo abitato dagli uomini (o almeno questo è ciò che ancora oggi noi crediamo)»⁶⁴.

Si comprende dunque ciò che Habermas chiama “impulso” [*Impuls*] che, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, aveva caratterizzato come un decidere o un preferire rapporti di riconoscimento capaci di tutelare la dignità morale e garantire l'eguale rispetto di ogni persona⁶⁵. La scelta terminologica illumina una direzione ben precisa. In prima istanza, riprendendo un termine di stampo naturalistico, Habermas sembra prescindere dai contenuti motivazionali in senso stretto che hanno valorizzato e riconosciuto la dignità della persona, contenuti che sono propri del mondo moderno. Affermare che il riconoscimento è un impulso o un bisogno antropologico non è sufficiente. Bisogna infatti comprendere quale evoluzione ha conosciuto lo stesso bisogno di riconoscimento, un'evoluzione che ha comportato una “scelta” in suo favore: «la relazione di riconoscimento – scrive Cortella – non è riducibile al puro dato di fatto antropologico, ma è realizzabile solo a condizione che i soggetti in essa implicati la assumano come norma morale da perseguire»⁶⁶. Ciò che accompagna l'assunzione della norma morale è la decisione, quel decidersi che – come abbiamo visto – Hegel pone alla conclusione della *Scienza della logica* e di cui ci occuperemo in seguito.

⁶³ Ivi, p. 57.

⁶⁴ Ivi, p. 73.

⁶⁵ J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., pp. 307 sgg.

⁶⁶ L. Cortella, *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, «Fenomenologia e società», XXVIII (2005), 2, pp. 3-19, p. 11.

La strategia di Habermas per affrontare questa problematica segue invece un'altra direzione. Riprendendo la critica di Adorno alla libertà fondata kantianamente sull'autodeterminazione, Habermas si spinge a dire che la garanzia della nostra libertà è l'indisponibilità della nostra natura, dunque la sua spontaneità mai completamente oggettivabile: «La propria libertà viene soggettivamente vissuta in riferimento a qualcosa di naturalmente indisponibile (...) in quanto sottratto (nei termini in cui lo è Dio o la natura) al potere di disposizione di *altre* persone»⁶⁷.

La manipolazione genetica va rifiutata non per garantire l'invulnerabilità dell'embrione (per esser inviolabile l'embrione dovrebbe avere ciò che non ha, ossia la dignità della persona), ma per garantire quell'indisponibilità della natura che è a sua volta garanzia della nostra libertà. Quello che l'eugenetica distrugge, attraverso la manipolazione, sono i presupposti naturali dell'autocomprensione morale.

L'universalità della morale si scopre *dipendente* da una concezione della vita umana che, come è noto in Habermas, rientra nell'ambito dell'etica. A tal proposito Habermas parla di *Gattungsethik* nella quale convergono le diverse visioni del mondo come pure le diverse religioni: «per quanto attiene all'autocomprensione etica della specie, le interpretazioni religiose del Sé e del mondo elaborate dalle grandi civiltà nell'epoca assiale convergono su una base minima condivisa». Questa base minima è «condivisa da tutte le *persone morali*»⁶⁸. L'etica, dunque, nella sua massima estensione, sebbene «priva della forza presuntivamente vincolante che compete alle ragioni strettamente morali»⁶⁹, risulta esser indispensabile per la filosofia pratica in quanto il suo imperativo ci obbliga a rispettare e a far rispettare quelle condizioni naturali della nostra autocomprensione morale in quanto liberi e uguali.

Come ha notato Siep, quello di Habermas è il tentativo di inserire [*einbetten*] la morale intersoggettiva fondata sull'argomentazione all'interno della sfera dell'etica della specie. Il primato della morale trova così giustificazione nelle condizioni etiche del suo mantenimento⁷⁰: «l'astratta morale razionale dei soggetti titolari dei diritti umani trova

⁶⁷ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 59.

⁶⁸ Ivi, p. 42.

⁶⁹ Ivi, p. 92.

⁷⁰ L. Siep, *Moral und Gattungsethik*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), 1, pp. 111-120, p. 112.

sostegno entro una preliminare *autocomprensione etica della specie* condivisa da tutte le *persone morali*»⁷¹. Solo in questo senso genetico-evolutivo è possibile ammettere, secondo Habermas, la priorità dell'etica sulla morale (dunque del bene sul giusto)⁷². L'identità del sé e il senso morale nasce e si stabilizza attraverso «un reticolo di rapporti di riconoscimento non danneggiati»⁷³.

Le norme morali non potrebbero avere alcuna validità senza la presupposizione di esseri liberi e uguali. Se noi non considerassimo gli altri come *persone morali* degne di rispetto non potremmo immaginare alcun obbligo morale nei loro confronti (al massimo potremmo riservare loro quel senso di rispetto che nutriamo nei confronti degli altri esseri viventi, ma niente più). Senza la “comunità della specie” che si costituisce all'interno di rapporti di riconoscimento non potrebbe nascere alcun obbligo: né doveri né diritti. La persona morale, a tutela della quale si rende necessaria l'etica della specie contro la manipolazione genetica, nasce e si forma all'interno di rapporti di riconoscimento.

Alla domanda “perché vogliamo essere morali?”, seguendo il discorso habermasiano, è possibile dunque rispondere: vogliamo esser morali perché siamo stati riconosciuti. L'etica del riconoscimento è dunque capace di riconfigurare quel confine astratto tra l'etica contestuale e la morale universalistica, i cui margini rarefatti sono stati certo evidenziati dalla *Gattungsethik* di Habermas, ma non sviluppati.

La proposta di Habermas non dà conto appunto della dialettica immanente dischiusa dall'incontro intersoggettivo, assumendo l'intersoggettività come semplice relazione-tra-soggetti. Si tratta dunque di riformulare il problema dell'intersoggettività a partire da quel «debito normativo»⁷⁴ che ognuno ha nei confronti dell'altro. Dialettica immanente e piano ontologico convergono nel concetto hegeliano di negatività che Habermas sembra confondere con quello di stampo pragmatista avanzato da Robert Brandom nei confronti del quale è utile fare qualche considerazione.

⁷¹ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 42.

⁷² Habermas «riconosce la priorità genetico-evolutiva del bene sul giusto, della storia effettuale sulla spinta riflessiva, della pulsione naturale sulla ragione astratta». L. Ceppa, *Postfazione*, in J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit. p. 120.

⁷³ J. Habermas, *I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 36.

⁷⁴ L. Cortella, *Oltre la Diskursethik. L'incompiuto progetto habermasiano di un'etica della specie*, in C. Rosciglione (a cura di), *Conoscenza, linguaggio e azione*, Palermo, Palermo University Press, pp. 99-113, p. 113.

Excursus: *(Neo)pragmatismo e svilimento della dialettica*

Brandom è forse colui che più di tutti si è impegnato nel ricondurre le coordinate hegeliane dello spirito assoluto all'interno di quelle storico-sociali dello spirito oggettivo. Brandom trova in Hegel un importante precursore della propria prospettiva in quanto anche il filosofo tedesco avrebbe descritto una ragione "vivente" e incarnata nelle "pratiche sociali" che, a loro volta, producono la realtà.

Riprendendo la formula di Habermas riferita a Kant, si può certo dire che quella di Brandom è una "urbanizzazione" della filosofia hegeliana la quale si libera dai tratti "sistematici" per assumere quelli post-metafisici di «uno spirito finito che maneggia i concetti»⁷⁵. Bisogna tuttavia chiedersi se è lecito il passaggio dall'idealismo oggettivo hegeliano a quello inferenziale di Brandom, o piuttosto se in questo "passaggio" si tratti piuttosto di un cambio di paradigma.

L'idealismo inferenziale di Brandom è dichiaratamente una teoria del significato. Il significato di un oggetto/concetto è iscritto nella sua dipendenza di senso, ossia nella sua relazione a un altro oggetto/concetto: «il concetto P ha una dipendenza di senso dal concetto Q solo se non si può ritenere di aver afferrato P senza ritenere di aver afferrato Q»⁷⁶. Conoscere un oggetto significa saperlo usare. Proprio per questo la dipendenza di senso, il significato, di un oggetto non dipende dall'oggetto stesso ma dalle relazioni inferenziali in cui è inserito.

Conformemente a Hegel, Brandom sostiene che la nostra conoscenza non dipende da relazioni di tipo soggetto-oggetto, non ha dunque una natura rappresentativa ma appunto concettuale. Certo, Brandom ammette accanto alla capacità inferenziale una certa funzione neutra, che definisce funzione osservativa. Ma possiamo realmente conoscere qualcosa soltanto inserendolo in una serie inferenziale e dunque assumendolo come ragione e non come mero fatto. La natura inferenziale dei concetti è la condizione (trascendentale) della conoscenza: «Nulla di estraneo al giudizio potrebbe servire a

⁷⁵ Questa espressione di Habermas è rivolta a Kant. J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., p. 133.

⁷⁶ R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 247-289, p. 269.

giustificare i giudizi di percezione, piuttosto che semplicemente a causarli»⁷⁷. Alle tesi semantica e a quella epistemologica connessa ad essa, Brandom affianca la tesi ontologica: la totalità dei fatti ha natura concettuale. La totalità è il sillogismo, ossia l'argomentazione razionale⁷⁸.

L'oggettività del mondo non è altro che la connessione inferenziale dei concetti. Le inferenze, dunque, non sono semplici processi soggettivi ma anzi costituiscono il mondo della nostra esperienza. Qui però Brandom si scontra con il suo stesso presupposto, ossia con l'intento di mantenere e non ridurre in alcun modo l'indipendenza del mondo dalla sfera inferenziale-concettuale. Proprio perché l'inferenza è la struttura del mondo oggettivo, non dobbiamo intenderlo come spazio di oggetti ma, piuttosto, come spazio delle ragioni.

Nella totalità inferenziale, secondo Brandom, la relazione tra i concetti è una vera e propria relazione di riconoscimento. Questo perché «la struttura e l'unità del concetto è la stessa della struttura e dell'unità del sé autocosciente»⁷⁹. Ancora una volta, la traduzione dell'impianto hegeliano all'interno delle coordinate del pragmatismo comporta una notevole perdita. In Hegel il riconoscimento non coinvolge solamente i termini di una relazione – sia essa semantica o pratica – quanto piuttosto è un movimento oggettivo all'interno del quale i soggetti sono situati e ciò ne provoca la trasformazione. Il riconoscimento in Hegel non coincide con la negoziazione argomentativa, non è semplicemente un processo intersoggettivo. In quanto processo oggettivo il riconoscimento non coincide e anzi spesso contrasta con la volontà dei singoli soggetti. Tale movimento è in Hegel il «concetto dello spirito» che consiste nell'«unità» delle coscienze⁸⁰.

La dinamica trasformativa del riconoscimento è completamente rimossa nelle coordinate dell'inferenzialismo e appiatta sulla pratica di negoziazione argomentativa. Si

⁷⁷ R. Brandom, *Non-inferential Knowledge, Perpetual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's Empiricism*, in N.H. Smith (a cura di), *Reading McDowell: Mind and World*, Routledge, London and New York 2002, pp. 93-94.

⁷⁸ È evidente che l'inferenza di Brandom è l'autodeducazione del concetto descritta da Hegel, la giustificazione dei contenuti che il concetto offre a partire da e grazie a se stesso.

⁷⁹ R. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «European Journal of Philosophy», VII (1999), 2, pp. 164-189, p. 168.

⁸⁰ GW IX, p. 108; Fen I, p. 152.

svela qui il fondamentale individualismo – ontologico e metodologico – della proposta di Brandom, il quale rifiuta la pensabilità di strutture oggettive che non coincidano con le scelte dei singoli soggetti.

Sebbene Brandom affermi che il mondo, nella sua totalità, ha natura concettuale, egli non intende sostenere una tesi ontologica forte: «non è che se non vi fossero attività cognitive, allora non vi sarebbe un modo determinato in cui il mondo è, non vi sarebbero oggetti, fatti, leggi»⁸¹. In un certo senso, Brandom ha ragione. È vero, la realtà fisica conserva una specifica indipendenza rispetto alle attività concettuali del soggetto. E tuttavia, riprendendo le parole di Hegel, «lo spirito ha per noi a suo presupposto la natura»⁸².

Il suo venir dopo la natura, come sempre in Hegel, è indice di maggiore robustezza ontologica. La verità delle cose è lo spirito, non l'esteriorità naturale. Quindi è ben vero – come sostiene Brandom – che il mondo non si risolve nelle attività concettuali. La tesi hegeliana, tuttavia, è che il logico – e non la logica – è qualcosa di oggettivo e in esso viene ricompresa anche l'oggettività naturale.

Si trova qui un'importante differenza tra l'“idealismo” inferenziale di Brandom e l'idealismo oggettivo di Hegel. Brandom, infatti, ammettendo l'irriducibilità del mondo all'attività concettuale, non fa altro che attenersi all'ambito della *Vorstellung*, in quanto le relazioni inferenziali si muovono nello spazio irriducibile tra l'attività pensante e il mondo naturale. L'inferenza è dunque un'osservazione, mentre il concetto in Hegel è attività auto-trasformativa la cui negatività immanente rivela i contenuti empirici come inconsistenti: «il concetto sorge dalla loro dialettica e nullità come la lor ragion d'essere»⁸³. Solo così si può comprendere nella sua portata paradossale l'affermazione hegeliana secondo cui “il finito è ideale”. Non l'infinito che si staglia al di sopra del finito, costituendone la verità trascendente; esso è piuttosto la vera natura del finito e il finito è *Manifestation* della realizzazione dell'infinito.

In Brandom le cose stanno diversamente. «Si può comprendere il concetto di un mondo oggettivo determinato, solo nella misura in cui si comprende il processo soggettivo con

⁸¹ R. Brandom, *Olismo e Idealismo*, cit., p. 274.

⁸² GW XX, p. 381; Enc III, p. 374

⁸³ GW XII, p. 21; SdL II, p. 664.

cui si riconosce l'errore, ciò che Hegel chiama esperienza»⁸⁴. L'oggettività del mondo dipende da processi che hanno origine soggettiva, sebbene non si esauriscano in una mente singolare. Il mondo è costituito da un processo soggettivo inteso come spazio delle ragioni. Le pratiche nel mondo non sono altro che il dare e chiedere ragioni rispetto alle proprie affermazioni e conoscenze.

Ogni contenuto concettuale si presenta sotto forma di una pretesa vera. Fare un'affermazione significa assumere un impegno (commitment) a difendere una tale rappresentazione. Tale impegno è quello della giustificazione. Una volta giustificato, il concetto ha titolo (*entitlement*) ad esser affermato e ripetuto e, di conseguenza, assume l'attribuzione di autorità.

Questa pratica evidenzia la genesi pragmatica dei fatti e la genesi intersoggettiva del mondo. Certo, l'impegno alla giustificazione è assunto singolarmente. Tuttavia il processo di giustificazione richiede la disponibilità a sottostare agli argomenti altri. La concettualità del mondo – l'idealismo inferenziale di Brandom – mostra dunque che al fondamento del mondo stesso c'è un processo di negoziazione, che Brandom definisce "reciproco riconoscimento": «la struttura e l'unità del concetto è la stessa della struttura e dell'unità del sé autocosciente»⁸⁵.

Bisogna chiedersi: la rielaborazione pragmatista di Hegel rispetta il proprio precursore? A prima vista sembrerebbe di sì, in quanto la mediazione concettuale – l'inferenza nei termini di Brandom – diventa la rete ineliminabile e costitutiva dei singoli concetti, i cui significati possono esser compresi solamente nella "totalità" inferenziale. Infatti, scrive Brandom, «Afferrare un concetto equivale a padroneggiare almeno una parte delle sue relazioni con altri concetti»⁸⁶.

Brandom non esita ad ascrivere questa definizione alla figura hegeliana della negazione determinata che, secondo il filosofo americano, è in grado di istituire *relazioni di esclusione* tra i concetti in modo da stabilire la determinatezza semantica di ognuno di

⁸⁴ R. Brandom, *Olismo e Idealismo*, cit., p. 271.

⁸⁵ R. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 168.

⁸⁶ R. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2000; *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. It. di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 56.

essi: possiamo comprendere la determinatezza del singolo concetto solo a partire dalla incompatibilità materiale di quel concetto con tutti gli altri.

In realtà, Brandom capovolge il significato della negazione determinata in Hegel e per convalidare la sua traduzione della dialettica in pratica argomentativa. La negazione determinata hegeliana non instaura relazioni di esclusione in modo da garantire la comprensibilità (dunque la trasparenza semantica, l'identità) di un concetto, ma anzi investe ogni determinazione finita, ciò che essa è. Questa circolarità della negazione, la quale costituisce la singola determinazione e porta quest'ultima alla contraddizione con se stessa, viene completamente persa in Brandom, tanto che risulta incomprensibile il perché debba poi sorgere – seguendo la *Darstellung* hegeliana – la contraddizione.

Dialettica e contraddizioni, in Brandom, scompaiono. Ci occuperemo in seguito del significato politico della concezione hegeliana della contraddizione oggettiva. Per ora soffermiamoci ancora sul fraintendimento pragmatista della negazione determinata hegeliana.

La negazione determinata, secondo Brandom, garantirebbe la determinatezza del singolo concetto. E questo perché «lo *schließen* è radicato nell'*ausschließen*»⁸⁷. Sicché l'inferenza coincide con un processo logico di esclusione grazie al quale si raggiunge la determinatezza semantica. Si scorge qui la caratteristica dell'olismo concettuale di Brandom: la totalità diventa comprensibile assieme ai singoli concetti nella misura in cui si instaurano relazioni escludenti⁸⁸.

Differentemente dall'interpretazione brandomiana la negazione determinata non è affatto quel meccanismo di esclusione a partire dal quale viene “salvata” l'identità (comprensibilità) delle determinazioni attraverso la differenza con ciò che è altro da se. La negazione determinata mette in crisi quell'identità, mostrando come le sia costitutivo – nel momento stesso in cui si presenta come essa è in sé – il suo esser altro, la negazione

⁸⁷ R. Brandom, *Olismo e Idealismo*, cit., p. 251.

⁸⁸ Si tenga presente che questa interpretazione è sottoscritta dallo stesso Habermas il quale, nel saggio dedicato a Brandom (J. Habermas, *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandom Sprachpragmatik*, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 138-185; *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in *Verità e giustificazione*, cit., pp. 133-179) non ha messo in questione l'impianto dell'idealismo inferenziale né ha sollevato dubbi sulla liceità della traduzione dell'idealismo oggettivo hegeliano in quello inferenziale. Di parere completamente opposto è Vittorio Hösle secondo il quale «non vi è nulla di corrispondente al suo nucleo essenziale in Brandom». V. Hösle, *Inferenzialismo in Brandom e Olismo in Hegel*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 290-317, p. 315.

di se stessa. Esser altro, a differenza di come intende Brandom, non significa esser diverso dall'altro, tantomeno il non-esser l'altro. Esser-altro significa serbare in sé l'altro, esser costitutivamente contraddittorio. La negazione che caratterizza la determinatezza non è la differenza da altro, ma la sua strutturale manchevolezza-limitatezza. La qualità, come negazione, è innanzitutto una mancanza, ossia il mancare di altre qualità. La manchevolezza della qualità, la sua struttura negativa, ne segna il limite [*Schranke*]. *Omnis determinatio est negatio* qui significa che la negazione non è una proprietà della determinazione rispetto all'altra, ma riguarda, "affetta" la determinazione stessa. Ecco perché Hegel definisce la determinatezza come negazione (mancanza) «*als affirmativ gesetzt*»⁸⁹. Una mancanza affermativa, dunque, capace di corrodere la determinatezza dall'interno e, dunque, di trasformarla.

L'errore di Brandom, ripetuto anche da Habermas, è quello di confondere le due negazioni – la negazione dialettica e la negazione dell'intelletto. Infatti, egli assume un passo del capitolo sulla "percezione"⁹⁰ come prova della sua interpretazione della negazione determinata come istituzione di relazioni di esclusione. Certo, in queste pagine Hegel parla delle proprietà di una cosa che sono determinate «in quanto si distinguono e si rapportano ad altre proprietà opposte» concludendo che se queste proprietà «fossero senz'altro indifferenti e si rapportassero solamente ciascuna a se stessa, non sarebbero proprietà determinate»⁹¹. Tuttavia – qui la svista di Brandom – questa reciproca esclusione tra le proprietà non è la negazione determinata, ma il modo di intendere la negazione proprio dell'intelletto. Per l'intelletto, infatti, il rapporto tra la cosa e le sue proprietà è un rapporto di esclusione.

Hegel fa un passo oltre. La cosa può esser se stessa solo se, al tempo stesso, è altro da sé. Qui si scopre la valenza critica della logica dialettica: essa dissolve la solidità della determinatezza nelle sue relazioni immanenti. Si condivide dunque il giudizio di Cortella secondo il quale l'urbanizzazione di Hegel compiuta da Brandom e sottoscritta da Habermas – nella misura in cui fuorvia completamente il problema della negazione determinata e della contraddizione immanente – coincide con «il suo addomesticamento e la dialettica è diventata quella logica il cui scopo fondamentale sarebbe quello di poter

⁸⁹ GW XXI, p. 101; SdL I, p. 108.

⁹⁰ Cfr. R. Brandom, *Olismo e Idealismo*, cit., pp. 249-250.

⁹¹ GW IX, p. 73; Fen I, p. 95.

affermare che il “triangolo” non è il “quadrato” o che la comprensione del significato “chiodo” richiede la comprensione del significato “martello”»⁹².

La dialettica, in Hegel, non costruisce affatto relazioni di esclusione, ma al contrario mostra come la totalità relazionale sia un movimento di inclusione trasformativa. Lo *schließen* è *einschließen*. La negazione dialettica, a differenza di quella semplice/dell’intelletto, non si limita a affastellare le determinazioni evidenziando il rinvio strutturale che ognuna ha rispetto alle altre: essa introduce la negazione all’interno della determinatezza, mostrandone l’alterità immanente.

2. La teoria del riconoscimento in Honneth: intersoggettività senza ontologia

2.1. Tra Kampf um Anerkennung e Leiden an Unbestimmtheit

La proposta di Axel Honneth a partire dagli anni Novanta è stata quella di elaborare una teoria del riconoscimento dal carattere prettamente normativo. Recuperando alcune intuizioni dello Hegel jense, Honneth sottolinea il ruolo centrale delle relazioni di riconoscimento tanto nell’ambito politico che in quello giuridico. Le strutture di riconoscimento sono una sorta di idea regolativa attraverso cui può esser svolta la spiegazione, giustificazione e critica delle norme sociali, delle istituzioni, etc. Ricalcando la normatività sociale, la teoria di Honneth intende presentarsi come nuovo modello di teoria critica. Vedremo nel prosieguo come la proposta honnethiana sia caratterizzata da alcuni limiti strutturali che hanno la loro origine proprio nella modalità in cui Honneth recupera la lezione hegeliana.

Il grande antecedente della “lotta per la vita e per la morte” descritta nelle pagine della *Fenomenologia* è il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes che, nel *Leviatan* e ancor prima nel *De Cive*, descrive la situazione naturale dell’uomo come un eterno conflitto in cui i singoli avanzano in modo unilaterale i propri interessi, mettendo in atto un agire strategico volto a soddisfarli. Nel riprendere questo modello – eredità e critica del Moderno sono sempre presenti nella filosofia Hegeliana – il filosofo di Stoccarda ne offre una decisiva rielaborazione. La lotta non è rivolta semplicemente alla soddisfazione dei

⁹² L. Cortella, *Hegel e Brandom, ovvero l’irriducibilità dell’idealismo oggettivo all’idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (a cura di), *La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 189-207, p. 199.

propri bisogni materiali, quanto piuttosto al riconoscimento della propria dignità. La rielaborazione di Hegel, tuttavia, non si ferma a ciò. Egli intende mostrare come al di sotto di quell'incontro conflittuale sia già in atto un implicito riconoscimento.

«Il punto di partenza di una simile teoria della società – scrive Honneth – non può che consistere nel principio sul quale il pragmatista Mead concorda con il primo Hegel: la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirsi dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori sociali»⁹³.

Il primo grande guadagno della rielaborazione hegeliana è la critica alla concezione monadologica della soggettività che ha caratterizzato il pensiero moderno. Lungi dall'esser una sfera impermeabile che, in secondo tempo, si affaccerebbe al modo sociale, il soggetto si scopre come costituentesi nel processo sociale e può raggiungere la consapevolezza di sé – l'autocoscienza – soltanto attraverso il riconoscimento degli altri. Honneth, dunque, si propone di continuare il sentiero tracciato da Habermas verso una dinamica intersoggettiva intesa come condizione genetica della soggettività. Certo in Habermas questa dinamica è essenzialmente quella dell'argomentazione razionale che, è bene ricordarlo, si verifica solo in date condizioni e, per lo più, agisce come un'idea regolativa. È dunque un merito di Honneth l'aver mostrato come la dinamica intersoggettiva abbia un senso più ampio rispetto a quello prettamente linguistico-razionale, dacché ne va della dignità stessa del soggetto⁹⁴.

Il carattere di novità del recupero hegeliano da parte di Honneth, tuttavia, non sta in ciò. Molta letteratura aveva già insistito sulla centralità dell'*Anerkennung* per la formazione dell'autocoscienza. Più interessante è vedere la traduzione, nella cornice di una teoria critica della società, dei differenti piani in cui si realizzano le relazioni di riconoscimento. In prima istanza il riconoscimento avviene nelle relazioni di affetto e di cura caratterizzanti il rapporto madre-figlio e che saranno performanti per tutte le successive relazioni amicali, sentimentali ed erotiche. Attraverso l'amore, proprio delle relazioni primarie, si forma il sentimento della fiducia di sé. Nella seconda sfera – la sfera giuridica – si forma il sentimento del rispetto di sé, ottenuto grazie al riconoscimento della

⁹³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 114.

⁹⁴ Si tenga presente che accanto al modello hegeliano e, in continuità con esso, un ruolo importante per l'elaborazione della teoria del riconoscimento è la psicologia sociale di Mead. Cfr. L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., pp. 65-72.

nostra individualità – la nostra persona – conferitoci dagli altri. Nella sfera sociale gli individui si riconoscono reciprocamente in base ai valori condivisi: in questa sfera si forma l'autostima in quanto viene riconosciuta la specificità dell'individuo, e non la sua generalità come persona/soggetto giuridico. Le relazioni di riconoscimento, dunque, non sono nulla di astratto o di posteriore, piuttosto caratterizzano – nella loro ripartizione – le sfere sociali.

«Il grado di positività della relazione con se stessi, cresce con l'accedere a ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a sé come soggetto: così nell'esperienza dell'amore è contenuta la possibilità della fiducia in se stessi, nell'esperienza del riconoscimento giuridico è contenuta la possibilità del rispetto di sé, e nell'esperienza della solidarietà, infine, è contenuta la possibilità dell'autostima»⁹⁵.

Attraverso il concetto hegeliano di riconoscimento e, soprattutto, la sua interna differenziazione in sfere di riconoscimento, Honneth propone dunque una nuova concezione della normatività. Come in Habermas, la normatività non dipende dall'idea del bene in sé – come sostenuto dalla metafisica tradizionale – né è inscritta nella libertà trascendentale del soggetto – il modello kantiano. Altrettanto però – qui il passo oltre Habermas – la normatività non è l'esito di un consenso entro condizioni formalizzate, ma appunto il risultato delle relazioni di riconoscimento reciproco. La normatività non è qualcosa di astratto, che irrompe nel mondo della natura dall'esterno quanto piuttosto un processo genetico di matrice intersoggettiva:

«L'esperienza dell'essere amati rappresenta per ogni soggetto un presupposto necessario per partecipare alla vita pubblica della collettività. Questa tesi diventa plausibile se la si intende nel senso di un'asserzione sulle condizioni emotive necessarie a uno sviluppo riuscito dell'Io: solo il sentimento di essere fondamentalmente riconosciuto e accettato nella propria natura pulsionale produce in un soggetto la fiducia in se stesso necessaria a una partecipazione paritaria alla formazione della volontà politica»⁹⁶.

La normatività giuridica consiste nel riconoscimento dei reciproci diritti e doveri⁹⁷. È il riconoscimento da parte degli individui che conferisce legittimità alle istituzioni:

⁹⁵ A. Honneth, *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, «Merkur», XLIV (1990), pp. 1043-1054; *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, a cura di A. Ferrara, Rubbettino, Catanzaro-Messina 1993, pp. 34-35.

⁹⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 511.

⁹⁷ Nella descrizione hegeliana offerta durante il corso jenese (1803-1804) i due soggetti in lotta scoprono di avere le medesime pretese reciproche perché entrambi moralmente vulnerabili allo stesso modo. «Pertanto è l'esperienza sociale della vulnerabilità morale del partner nell'interazione (...) a rendere gli individui consapevoli di quella dimensione di precedenti rapporti di riconoscimento il cui nucleo normativo

«presentazione attraverso attività comuni e *universali*»⁹⁸. Riprendendo la nota affermazione hegeliana secondo cui gli individui riconoscono l'universale «come loro proprio spirito sostanziale»⁹⁹, Honneth ritiene che riconoscendo lo Stato gli individui comprendono «in se stessi il fondo di convinzioni intersoggettivamente condivise»¹⁰⁰. Essi dunque riconoscono l'universalità politica come dimensione di realizzazione del proprio interesse particolare, della propria individualità

Honneth, dunque, mostra l'importanza per la teoria critica, intesa come critica delle patologie sociali, della *logica del riconoscimento*, la quale è immanente ai conflitti sociali. Hegel avrebbe compreso quanto i conflitti sociali non siano generati (soltanto) da impulsi materiali, ma da istanze morali e come il loro scopo sia innanzitutto quello di raggiungere il riconoscimento. Questa rilevanza alla morale non deve far pensare che Honneth la concepisca al di fuori della realtà naturale. Anzi, proprio grazie alla psicologia sociale di Mead, Honneth intende recuperare e completare la lezione di Hegel attraverso una trasformazione naturalistica, dunque avvalorando la teoria del riconoscimento grazie alle acquisizioni delle scienze empiriche.

2.2. I limiti del riconoscimento normativo

Honneth intende conferire al discorsivismo habermasiano una maggiore aderenza all'esperienza concreta, fatta di lotte e scissioni e al cui interno sono situati i soggetti. In *Lotta per il riconoscimento* la riattualizzazione di Hegel, compiuta in vista di questa maggiore aderenza, non smuoveva, ma anzi si collocava in continuità con l'interpretazione che Habermas aveva dato dell'intera filosofia hegeliana: le sue conquiste per esser ritenute attuali devono esser separate dagli esiti assolutizzanti che si impongono a partire dalla *Fenomenologia*¹⁰¹. In quest'opera, il riconoscimento non svolgerebbe più quel ruolo centrale che aveva nelle opere jenesi. In *Wahrheit und Rechtfertigung*

acquista una configurazione intersoggettivamente vincolante nel rapporto giuridico». A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 62. Cfr. GW VI, p. pp. 307-326; Fsj, pp. 44-52

⁹⁸ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 132.

⁹⁹ GW XIV/1 p. 208; Lin, p. 201.

¹⁰⁰ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 133.

¹⁰¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 25-43. La stessa posizione viene ripetuta in *Verità e giustificazione*, cit., pp. 188-222.

Habermas aveva confermato la tesi esposta in *Arbeit und Interaktion*, secondo la quale lo Hegel fenomenologico aveva ricostruito i “media” (linguaggio, lavoro e interazione) in grado di strutturare «preliminarmente le relazioni che il soggetto cosciente o agente può contrarre con oggetti nel mondo». Hegel avrebbe poi compiuto un progressivo regresso rispetto a questa importante scoperta e «imboccato la via dell’idealismo oggettivo». Ciò avrebbe sancito il definitivo abbandono del modello intersoggettivo dell’autocoscienza e la ripresa di quella «figura del pensiero dell’autocoscienza o soggettività, da lui un tempo convincentemente criticata»¹⁰².

Questa valutazione è essenzialmente sottoscritta dallo Honneth di *Lotta per il riconoscimento*, il quale giunge ad affermare che nella *Fenomenologia* il riconoscimento non soltanto perde la sua articolazione in differenti sfere, ma viene anche privato del carattere normativo, per assumere l’unica veste di condizione per la formazione dell’autocoscienza: «Limitata a quest’unico significato, espresso nella dialettica servo-padrone, la lotta fra i soggetti che combattono per il riconoscimento viene per giunta così strettamente connessa all’esperienza della conferma pratica del lavoro, che la sua logica peculiare è quasi del tutto persa di vista»¹⁰³.

La prima presa di distanza – più apparente che effettiva – da questa interpretazione è avanzata con le lezioni nell’ambito delle *Spinoza-lectures* nel 1999. Honneth si spinge oltre la filosofia giovanile hegeliana, inoltrandosi nella filosofia del diritto del periodo berlinese. Anche qui, a detta di Honneth, Hegel descriverebbe le condizioni intersoggettive della realizzazione della soggettività. Questo programma cruciale dev’essere “mondato” dalle categorie della *Logica*, le quali nella loro funzione di “ipoteche metafisiche” impedirebbero la piena esplicitazione del contenuto intersoggettivo della filosofia del diritto. Altrettanto problematica è la teoria dello Stato, la quale non può esser impiegata per la democrazia moderna.

Honneth vuole dunque recuperare le importanti acquisizioni teoriche offerte da Hegel nell’esposizione dello spirito oggettivo integrandole con l’analisi delle patologie della modernità, congiungendo per la seconda volta la teoria critica francofortese alla filosofia hegeliana. Hegel, questa la tesi avanzata da Honneth, è in grado di offrire una critica delle

¹⁰² J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., p. 183.

¹⁰³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 78-79.

patologie che la soggettività soffre dal momento che egli ricostruisce le condizioni intersoggettive della formazione del soggetto. Tali condizioni intersoggettive possono esser rinvenute nello spirito oggettivo e in particolare nella teoria hegeliana dell'eticità. Se, da un lato, nello spirito oggettivo è evidente la componente aristotelica della *entelechia*, dall'altro Hegel intende proseguire la via già tracciata da Kant e Fichte, ricostruendo «in maniera sistematica i passaggi necessari attraverso i quali il libero volere di ogni singolo uomo giunge a realizzarsi nel presente»¹⁰⁴.

La sfida presentata da Honneth è quella di dedurre, a partire dal concetto di volontà libera che si trova nei paragrafi iniziali della *Filosofia del diritto* – §§ 5-7 – un modello di intersoggettività comunicativa. In ciò Honneth si pone in netto contrasto con la consueta interpretazione della deduzione della volontà libera in Hegel, la quale ha spesso visto negli stessi paragrafi la descrizione speculativa dell'auto-affermazione della soggettività¹⁰⁵. Le condizioni intersoggettive vengono rinvenute nel rapporto tra volontà e impulsi. Se da un lato la volontà assorbe tutto il materiale eterogeneo, dall'altro gli impulsi si presentano come altre volontà¹⁰⁶.

Come ha mostrato Giorgio Cesarale¹⁰⁷, nonostante i richiami espliciti ad Hegel la piattaforma teorica principale di cui Honneth si serve è il *Diritto naturale* di Fichte¹⁰⁸ che, con il primo teorema, aveva affermato che «un essere razionale finito non può porre se stesso senza attribuirsi una libera attività causale»¹⁰⁹. Ponendo la libera attività causale l'autocoscienza deve porre un mondo di oggetti fuori di sé, appunto «non prodotto» da sé¹¹⁰. Qualsiasi spiegazione dell'autocoscienza resta bloccata nel rimando circolare tra comprensione della libera attività causale e la comprensione di quell'oggetto su cui viene

¹⁰⁴ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 47.

¹⁰⁵ Ad esempio K.H. Ilting, *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit*, in D. Henrich, R.P. Hortsman (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 225-254.

¹⁰⁶ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 53.

¹⁰⁷ G. Cesarale, *Axel Honneth e la filosofia del diritto hegeliana*, «Pólemos», I (2006), pp. 272-287.

¹⁰⁸ Si tenga presente lo studio specifico rivolto all'intersoggettività in Fichte: A. Honneth, *La necessità trascendentale dell'intersoggettività: sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, «Rivista di filosofia», 1998, 2, pp. 213-238 poi apparso in tedesco A. Honneth, *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung*, in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 28-48.

¹⁰⁹ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, a cura di M. Zahn, Meiner, Hamburg 1991; *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 17.

¹¹⁰ Ivi, p. 23.

esercitata la libera attività causale: da questa *impasse* si esce – questa la soluzione fichtiana – ammettendo che l'autocoscienza, in ogni suo porre, presupponga già da sempre se stessa. In tal modo la sensibilità, da posizione di un ordine indipendente di oggetti, diventa posizione della libera attività causale del soggetto¹¹¹.

L'intero ragionamento viene ripreso da Honneth: la libertà della volontà, per prodursi, trasforma «il materiale consistente nei suoi impulsi e inclinazioni in materia della libertà»¹¹². Dietro agli impulsi naturali si scoprono dunque altre essenze razionali che agiscono secondo la stessa libertà di trasformazione – da impulsi derivanti da oggettività esterna a materia della propria libertà: «il processo di limitazione, ossia il dar forma al potenziale istintuale nella direzione di bisogni intersoggettivi, deve essere rappresentato come processo sovraindividuale che la moderna società deve essere in grado di riprodurre»¹¹³. Al pari di Fichte¹¹⁴, anche in Honneth il processo di limitazione e dunque di reciproco riconoscimento è il risultato del processo di formazione.

Bisogna a questo punto domandarsi se l'argomentazione di Honneth oltre a essere fichtiana sia anche propriamente hegeliana. Se, cioè, Hegel riproponga lo stesso argomento di Fichte. Certo, il § 5 può esser considerato omologo dell'argomento fichtiano: la volontà libera è caratterizzata dalla sua capacità di riflettersi in sé stessa. Ma già dal paragrafo § 6 le strade si dividono, e si dividono nel momento in cui l'indeterminatezza della volontà libera passa alla determinatezza del contenuto. Per Fichte tale passaggio è deducibile dalla costitutiva finitudine dell'esser razionale, mentre per Hegel la fonte della limitazione deriva dalla negatività: la volontà nega il primo momento dell'indeterminatezza. Tale indeterminatezza è soltanto “apparente” proprio come quell'indeterminatezza iniziale che si scopre dunque già da sempre “determinata”. La questione è dunque «la negatività immanente nell'universale o identico, come nell'Io»¹¹⁵. Nell'argomentazione di Hegel non è in gioco la “sintesi” fichtiana tra due momenti – l'attività causale libera e l'oggetto –, bensì la negatività immanente che attiva

¹¹¹ Ivi, pp. 28-30.

¹¹² A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 51. Bisogna del resto notare come il richiamo alla dimensione della *Bildung* sia un altro punto di contatto con l'argomentazione fichtiana, poiché secondo il filosofo di Rammenau la reciproca *Aufforderung* presuppone un processo educativo riuscito.

¹¹³ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 101-102.

¹¹⁴ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., pp. 35-36.

¹¹⁵ GW XIV/1, p. 33; Lin, p. 30.

il movimento della volontà libera, cui Hegel aveva dato esposizione – nella sua determinazione formale – nella *Scienza della logica*.

La mancata considerazione dell’impianto logico-ontologico, da un lato, e l’interpretazione intersoggettivistica (di stampo fichtiano) del concetto di volontà libera, dall’altro lato, inducono Honneth alla paradossale affermazione secondo cui – checché ne dica Hegel – la *Filosofia del diritto* avrebbe dovuto esser divisa in due parti:

«Solo l’ultima parte, intitolata eticità, sembra occuparsi di fatto, nelle sezioni della “famiglia”, della “società civile” e dello “stato” di sfere di azioni comunicative, mentre le prime due parti trattano interpretazioni della libertà meramente individualistiche, cosicché si può dire che sullo sfondo gioca un ruolo ancora esplicito l’opposizione fra condizioni incomplete e condizioni complete»¹¹⁶.

Non è difficile scorgere in questa bipartizione un importante antecedente sul quale ci siamo soffermati in sede introduttiva (infra, p. 15). Abbiamo infatti visto che Michael Theunissen, nel suo tentativo di leggere la *Logica* come teoria critica, subordinava le tre sfere della *Logica* hegeliana alla bipartizione di Logica oggettiva e Logica soggettiva. Tale bipartizione, secondo Theunissen, confermerebbe la sua tesi secondo la quale soltanto nella prima parte della *Scienza della logica* – la Logica oggettiva appunto – conserverebbe l’unità di esposizione e critica rispetto alle categorie della metafisica classica. Con la Logica soggettiva questa unità verrebbe spezzata, in quanto essa sarebbe soltanto l’esposizione – vera – dei contenuti categoriali. Vediamo qui anticipate le stesse ambiguità della ricostruzione honnethiana.

L’esposizione hegeliana dello spirito oggettivo, proprio come l’esposizione logico-ontologica, ha un carattere essenzialmente gerarchico, nel quale il momento successivo integra le manchevolezze del precedente e le ritrascrive in una maggiore complessità. Tale risultato, tuttavia, non cancella la negatività immanente e subisce a sua volta la trasformazione in un altro livello. Questa gerarchia-verticalità viene completamente rimossa da Honneth e il rapporto tra diritto astratto e moralità diventa *solamente* un rapporto orizzontale. Se infatti, come interpreta Honneth, diritto astratto e moralità coincidono nel loro esser “condizioni incomplete” della volontà libera, viene meno la scansione logica così centrale nell’impalcatura hegeliana (transitività-riflessività-sviluppo). La negatività immanente viene semplicemente depotenziata ad attività

¹¹⁶ A. Honneth, *Il dolore dell’indeterminato*, cit, pp. 60-61.

soggettiva tanto da non esser giustificato lo stesso procedimento di Honneth: perché le condizioni incomplete – diritto e moralità – dovrebbero precedere quelle complete?

Come Theunissen ritiene che nella Logica soggettiva ci sia solamente l'esposizione delle condizioni complete dei contenuti categoriali, così Honneth ritiene che nell'eticità sia presente solamente l'esposizione completa della realizzazione dell'intersoggettività. La Filosofia del diritto «procede nella sua argomentazione in modo negativo, nel senso che cerca di delimitare il “posto” adeguato, lo specifico “diritto” dei due modelli parziali di libertà, dimostrando i danni sociali che deriverebbero dalla loro applicazione totalizzante. L'assolutizzazione di una delle due rappresentazioni della libertà individuale, sia nella versione giuridica, sia nella sua equivalenza con l'autonomia morale, produce nella realtà sociale – è questa la cadenza più propria del suo pensiero – sempre e solo un rigetto patologico, che è un indicatore sicuro, perfino empirico, del fatto che sono stati varcati i confini delle legittime sfere di validità»¹¹⁷.

Honneth si sta qui richiamando a un altro interprete hegeliano – Vittorio Hösle –, ben presente nel *Dolore dell'indeterminato*. La traccia della prova negativa, secondo Hösle, è rinvenibile nella tripartizione del sistema hegeliano in logica, filosofia reale e filosofia dello spirito assoluto. I primi due momenti andrebbero intesi come “prove indirette” dell'assolutezza dello spirito. Stesso discorso si ritroverebbe nella prova cosmologica dell'esistenza di Dio: la nullità del finito, il suo continuo autotoglimento, è la prova della necessità dell'assoluto. Il finito è solo e soltanto in quanto parte dell'assoluto¹¹⁸.

L'interpretazione della “prova negativa” ha due difetti: da un lato misconosce lo sforzo hegeliano di comprendere l'assoluto nei suoi momenti finiti, «come in sua finità». Famiglia e società civile offrono il «materiale di questa sua realtà finita, gli individui intesi come la moltitudine»¹¹⁹; dall'altro travisa completamente il senso della finità, intesa semplicemente come nullità, finendo quindi col condannare ad essa quelle istituzioni che «appaiono» nella società civile (amministrazione della giustizia, corporazione, *Polizeistaat*). Lo Stato diventa una dimensione “totalmente altra”, una realtà immaginaria

¹¹⁷ Ivi, p. 64.

¹¹⁸ V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1988; *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 262. sgg. In modo analogo Hösle interpreta il rapporto tra società civile e Stato: la prima, senza l'altro, non esiste. Cfr. Ivi, p. 672 sg.

¹¹⁹ GW XIV/1, p. 210; Lin, p. 203.

che si eleva al di là della nullità dei suoi momenti apparenti. Come sintetizza Cesarale, «La medesima difficoltà [di Honneth] tocca la reinterpretazione in chiave di prova negativa che Höle ha tentato di fornire del sistema e della dialettica. Appena al finito si ascrive solo carattere di indiretta dimostrazione della realtà dell'assoluto, subito lo si trasforma in alcunché di immaginario»¹²⁰. L'inciampo interpretativo di Honneth deriva da una comprensione parziale e, in ultima istanza, *soggettiva* della negatività logico-ontologica.

L'autonomia delle due sfere che precedono l'eticità comporterebbe degli effetti patogeni ai danni degli individui. Solitudine sarebbe il risultato dell'autonomizzazione del diritto astratto, mentre “vuotezza” il risultato dell'autonomizzazione della moralità. Anche in questo caso il discorso di Honneth parte certamente da Hegel. Nella filosofia della natura, infatti, Hegel descrive la malattia come autonomizzazione della particolarità che inficia e mette in pericolo l'organismo vivente nella sua totalità. Ma la malattia è altrettanto – questo il lato omissso da Honneth – l'«andare a fondo» della natura stessa. L'individuo naturale si ricongiunge all'universalità del genere soltanto nella modalità del soccombere al ciclo malattia-morte. Nello spirito questo “ricongiungimento” assume una diversa configurazione, in quanto esso è «*Manifestation*»¹²¹, autoesposizione nel ciclo delle sue esteriorizzazioni¹²².

Honneth non presta attenzione a questo nuovo modo di articolare il rapporto universalità-particolare inscritto nella dinamica della *Manifestation*. Egli dunque intende attenersi a un altro registro argomentativo. Il *novum* hegeliano, a detta di Honneth, sta nel connettere al concetto di eticità quello di *Befreiung*. Attraverso e grazie all'eticità è

¹²⁰ G. Cesarale, *Axel Honneth e la filosofia del diritto hegeliana*, «Pólemos», I (2006), pp. 272-287 p. 280.

¹²¹ GW XX, p. 382; Enc III, p. 95.

¹²² Il rapporto universale-particolare viene configurato come manifestazione della individualità del concetto. Questo però non deve essere inteso come strapotere del concetto rispetto alla particolarità. Tutt'altro! Mentre nella natura l'autonomizzazione della particolarità – intesa come separazione radicale dall'universalità – risulta fallimentare e, infine, collassa in quella stessa universalità, nello spirito la particolarità ha un suo “diritto” e raggiunge l'autonomia nella sua relazione con l'universalità. Si basa qui, del resto, l'impossibilità di un recupero dell'eticità antica, intesa come «naturale», e la sua tragedia, in quanto l'istanza della particolarità, la sua autonomizzazione, potevano avvenire solamente con l'opposizione distruttiva nei confronti dell'universalità. Traguardo irreversibile della modernità sta proprio nell'articolare in modo diverso il rapporto universalità-particolarità, realizzando e consentendo al di fuori del dominio il diritto della particolarità. GW IX, p. 251; Fen II, p. 22 sgg.

possibile quel «recupero della fiducia nel contenuto razionale della nostra prassi di vita. (...) Partecipare all'interazione è una condizione necessaria della libertà individuale»¹²³.

Nel considerare questa condizione come fonte di *Befreiung*¹²⁴ e di autorealizzazione del singolo, Honneth si pone in netto contrasto con l'interpretazione di Habermas secondo cui Hegel, per fronteggiare quel concreto, «eccessivo dispendio motivazionale e cognitivo» che la morale chiede continuamente all'individuo, ha optato per uno «sgravio sul piano istituzionale» in modo che «ciò che lo spirito soggettivo non può prestare» venga poi «ripiantato da quello oggettivo»¹²⁵. L'esperienza intersoggettiva, secondo Honneth, si situa a un livello qualitativamente nuovo, senza che ciò comporti “sgravi” per i soggetti. Nel dovere infatti è presente quell'istanza trasformatrice degli impulsi individuali in condizioni di riconoscimento intersoggettivo: «la sfera dell'etica deve essere costituita da pratiche di interazione che devono poter garantire contemporaneamente l'autorealizzazione individuale, il reciproco riconoscimento e i corrispondenti processi di formazione»¹²⁶.

Per Honneth la sfera familiare è un esempio di questa liberazione attraverso la reciprocità dei membri. La relazione amorosa consente di esperire la liberazione attraverso la limitazione dei propri impulsi, i quali fanno “soffrire di indeterminatezza”. L'espansione degli interessi individuali nelle sfere oggettive del mercato garantisce, nella sfera della società civile, la condizione etica dell'autorealizzazione. E tuttavia la richiesta di riconoscimento gioca qui un ruolo del tutto secondario.

Honneth riprende a correggere l'impalcatura hegeliana allorché deve trattare della corporazione. Essa, in linea con l'argomentazione già mostrata, non dovrebbe appartenere alla società civile in quanto le condizioni di socializzazione promesse fanno riferimento a un modello di intersoggettività qualitativamente diverso rispetto a quello del «sistema dei bisogni», la cui fonte di produzione restano i contratti.

¹²³ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 91.

¹²⁴ Anche in questo caso, però, continua a esser trascurato lo sfondo sistematico complessivo. Più acute sono le analisi di Christoph Menke sulla *Befreiung* come paradosso. Cfr. Ch. Menke, *Autonomie und Befreiung*, cit., pp. 51-82; *Dialektik der Befreiung: Die Erfahrung des Exodus*, «Hegel-Studien», LII (2018), pp. 9-30.

¹²⁵ J. Habermas, *Verità e giustificazione*, cit., pp. 217-218.

¹²⁶ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 103.

Questa conclusione è assai discutibile, ma coerente con i presupposti di Honneth. Secondo Honneth Hegel intendeva «condurre un'analisi strutturale e normativa della società moderna, per identificare le condizioni storicamente prodotte della libertà individuale, e [voleva] anche dedicarsi alle analisi delle istituzioni, legittimandole come tessuto organizzativo concresciuto e giuridicamente ancorato»¹²⁷. Hegel avrebbe perciò dovuto separare le corporazioni dalla società civile, in modo da affidare solamente a quest'ultima le interazioni strategiche rivolte alla soddisfazione di scopi privati. La libertà pubblica sarebbe stata così collocata interamente nel terreno dello Stato¹²⁸.

Il discorso hegeliano è tuttavia diverso, e non è legittimo correggerlo a partire dalla ricostruzione che se ne fa dopo averla amputata della sistemazione complessiva. La dialettica immanente non consente il dualismo unilaterale ed estrinseco che Honneth vorrebbe – condizioni di impossibilità e condizioni di possibilità – poiché ogni momento è attraversato da queste frizioni e contraddizioni e inserito nella gerarchia logico-ontologica dell'idea di libertà.

Da quanto detto finora emergono i limiti della proposta di Honneth. In *Lotta per il riconoscimento* Honneth presenta una teoria della morale solo *ex negatione*, attraverso la critica della teoria morale habermasiana (come pure della teoria politica rawlsiana). L'ultimo capitolo – *Un concetto formale di eticità*¹²⁹ – tuttavia, non si occupa dei contenuti specifici proposti dall'eticità dei rapporti di riconoscimento, ma afferma solamente che quell'eticità pone le basi formali dall'autorealizzazione individuale.

Il dolore dell'indeterminato critica la morale astratta kantiana, ma la teoria del riconoscimento di Honneth non produce (né giustifica) un'etica del riconoscimento. La teoria del riconoscimento si limita a descrivere la genesi della morale. Ad essa non viene trovata una vera e propria giustificazione (non c'è il passaggio, come ci si aspetterebbe,

¹²⁷ Ivi, p. 131.

¹²⁸ Pur con la distanza dichiarata da Habermas, tali conclusioni confermano che Honneth continua a muoversi all'interno del paradigma habermasiano e della sua bipartizione tra sistema e formazione discorsiva della volontà. Sfera economica e sfera amministrativa non sono rette dal discorso, ma dai *media* di denaro e potere. La procedura discorsiva è invece presente nei processi di formazione della volontà politica. Honneth traduce quindi in termini funzionalistici il «sistema dei bisogni» hegeliano nel sistema habermasiano retto dal *medium* denaro. Ne consegue la traslazione della corporazione, fondata sulla condivisione di valori e non di denaro, all'interno dello Stato. Sta qui la critica *ante litteram* di Hegel alle teorie funzionalistiche della razionalizzazione: progresso tecnologico e sviluppo umano sono parte di un unico processo e non possono esser ritenuti come separati l'un dall'altro.

¹²⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 200-209.

dall'argomentazione al riconoscimento) e anzi la stessa problematica giustificativa viene accantonata a favore del paradigma genetico. Il *fatto* che una norma sia riconosciuta intersoggettivamente la rende di per sé *valida*.

Il problema fondamentale risiede nel riconoscimento stesso. Se Honneth ha buon gioco a mostrare come l'individuazione e la socializzazione avvengano attraverso processi di riconoscimento, non si comprende il "motivo" per cui dovremmo riconoscerci. Honneth assume il riconoscimento come un "dato" storico-antropologico, che convalida attraverso le molteplici scienze (psico-sociali, antropologiche). E tuttavia, proprio perché la normatività è il risultato dei rapporti di riconoscimento, non può esserci alcuna giustificazione di quei rapporti, poiché altrimenti si presupporrebbe ciò che in realtà dev'essere giustificato.

In realtà una risposta c'è e proprio in questa risposta è possibile vedere l'irriducibile differenza tra la teoria hegeliana del riconoscimento e quella di Honneth. «La nozione di eticità designa qui l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale»¹³⁰. Il riconoscimento è il *presupposto* dell'autorealizzazione e la condizione per l'effettualità della buona vita. Il riconoscimento è "etico" proprio perché è la condizione di possibilità tanto dell'autorealizzazione quanto della vita buona.

Questa risposta, però, non fa che aumentare l'ambiguità di fondo della teoria honnethiana. Come per il riconoscimento, la stessa domanda può esser rivolta rispetto all'autorealizzazione. Perché dovremmo autorealizzarci? In questo cortocircuito della non-giustificazione il riconoscimento da condizione di possibilità si scopre come secondario, uno strumento affinché quell'autorealizzazione venga compiuta. L'individualismo, messo alla porta dalla teoria del riconoscimento, rispunta dalla finestra e si impone come presupposto inaggirabile.

A tali problemi prova a fornire una risposta *Il diritto della libertà*¹³¹, con il quale Honneth imprime una profonda svolta nella propria teoria del riconoscimento. Nelle opere precedenti, infatti, il riconoscimento fungeva da ideale normativo da contrapporre

¹³⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 202.

¹³¹ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011; *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Codice, Torino 2015.

alle patologie sociali e, contemporaneamente, da fonte di legittimazione delle norme morali e politiche. In questa interessante compenetrazione di normativismo kantiano e realismo hegeliano, Honneth aveva caratterizzato in modo duplice la normatività:

- distanziandosi da Habermas, la normatività non veniva più considerata come il risultato del confronto argomentativo attraverso il quale i dialoganti sottopongono le proprie massime a una prova universalistica, quanto piuttosto come qualcosa di esistente e già attivo nelle diverse relazioni di riconoscimento attraverso cui si realizza la socializzazione degli individui. Le diverse relazioni di riconoscimento erano veicolate da tre valori (fiducia per il riconoscimento affettivo, rispetto per il riconoscimento giuridico, stima per il riconoscimento sociale). Superando l'universalismo morale e la sua astrattezza formale, Honneth ribadiva il primato dell'oggettività della sfera etica, realizzantesi nei rapporti di riconoscimento.

- il riconoscimento, sebbene già esistente, era anche l'ideale normativo attraverso cui criticare i fenomeni patologici dell'indifferenza o dell'offesa morale. Il principio etico del riconoscimento era giustificato in quanto condizione necessaria per l'autorealizzazione individuale. Precisamente su questo ideale normativo era possibile giustificare la legittimità e la riuscita delle pratiche di riconoscimento.

L'importanza di questa prima teoria del riconoscimento, giova ribadirlo, era la contestualizzazione dell'ideale astratto dell'autonomia, declinata nella concreta dimensione sociale (le sfere delle relazioni affettive, giuridiche e sociali) e inserita in una evoluzione storica delle modalità di riconoscimento. Nonostante la sua "storicità", restava centrale che in ogni sfera il riconoscimento aveva la stessa universalità normativa: l'autorealizzazione individuale.

Ne *Il diritto della libertà* il riconoscimento cambia significativamente la propria funzione. Il fondamento della normatività non coincide più con le pratiche intersoggettive di riconoscimento ma – riprendendo quel riconoscimento verticale a cui Honneth non aveva dato finora importanza – con l'imporsi di specifiche istituzioni sociali, da Hegel ben individuate: famiglia, società civile, Stato. Tali istituzioni¹³² hanno un contenuto normativo che gli individui apprendono attraverso i processi di socializzazione.

¹³² Si tenga presente che lo spettro semantico contenuto nella parola *Institutionen* non è affatto riducibile al solo significato giuridico-normativo: Hegel parla di istituzione anche riguardo all'usanza, introdotta dal

Correggendo la tesi sostenuta in *Il dolore dell'indeterminato* – e prendendo maggiormente le distanze dalle interpretazioni di Theunissen e Siep¹³³ – Honneth mostra come l'intersoggettività non appartenga solamente alle istituzioni dell'eticità, ma permea anche le sfere del diritto e della moralità. La libertà negativa del diritto astratto è infatti possibile solo attraverso il riconoscimento reciproco dell'uguale *status* di persona giuridica. Lo stesso vale nella sfera morale in quanto la moralità dell'azione può esser adottata soltanto avendo come presupposto il consenso generale (l'imperativo categorico kantiano). Questa approvazione universale può accadere (seppur solo come esperimento mentale del singolo soggetto) a patto di riconoscere uguale dignità morale a tutti i soggetti inclusi nel consenso. Sicché il singolo è moralmente libero soltanto se conferisce all'altro uguale dignità morale, riconoscendolo dunque come persona morale. Tanto la possibilità di esser considerato persona giuridica, quanto quella di poter agire come persona morale risultano dipendere dalle relazioni in cui quei soggetti si trovano a essere immersi. Questo sfondo è l'eticità o, come lo definisce Honneth, la libertà sociale.

Questa lettura – che svela ancora una volta la radice fichtiana della concezione di Honneth (indipendenza e isolamento iniziale della soggettività, a cui si sovrappone la socializzazione) – si basa sulla corrispondenza, assegnata da Honneth, delle tre sezioni della filosofia del diritto ai tre differenti tipi di libertà (negativa, riflessiva, sociale). Ogni tipo di libertà incorpora un determinato riconoscimento che, nella libertà sociale, assume a sua volta una triplice articolazione (riconoscimento affettivo, sociale e politico).

Sebbene il discorso di Honneth sembri ricalcare quello hegeliano, c'è ancora una volta una differenza sostanziale. Le istituzioni dell'eticità in Honneth vengono interpretate come «istituzioni del riconoscimento reciproco»¹³⁴. Gli individui possono operare nelle istituzioni solo a patto di riconoscersi reciprocamente e poi, in seconda istanza, riconoscendo l'oggettività di quelle istituzioni.

cristianesimo, di riservare la domenica al riposo dal lavoro: «Der Sonntag ist so eine der größten Institutionen, die wir dem Christentum verdanken». PhdR, p. 220.

¹³³ Cfr. M. Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, cit.; L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit.

¹³⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 78

In Hegel la legittimità normativa delle istituzioni sta nell'idea della volontà libera, di cui quelle istituzioni sono *Manifestation*¹³⁵. Tale fondazione “ontologica” dell’eticità è però rifiutata da Honneth: «l’esposizione del suo [di Hegel] procedimento è così pesantemente segnata dal linguaggio della sua metafisica della ragione, da renderne impossibile una giustificazione o una presentazione indipendentemente da esso»¹³⁶. È in questo discorso che si inserisce il programma di Honneth di «sviluppare i principi della giustizia sociale direttamente nella forma di un’analisi della società»¹³⁷. Al posto della fondazione filosofica subentra la “ricostruzione normativa”, il cui antecedente è proprio la filosofia del diritto hegeliana e che tuttavia bisogna estrapolare «dallo sfondo della sua metafisica dello spirito»¹³⁸.

Honneth, dunque, con l’intento di liberarsi dalla “metafisica dello spirito”, capovolge l’argomentazione di Hegel. Le istituzioni sono legittime e dunque “etiche” in quanto rendono possibile la libertà dei soggetti. L’“eticità” delle istituzioni risiede non nelle loro obbligazioni, nemmeno nella promozione di determinate concezioni della vita buona. Essa risiede piuttosto nel fatto che le istituzioni ci educano ad esser liberi: «l’oggettività può essere immaginata come tale da volere o esigere dalla soggettività che essa si realizzi nella sua libertà»¹³⁹. I rapporti di riconoscimento orizzontale (descritti a partire da *Lotta per il riconoscimento*) vengono in tal modo integrati dal riconoscimento verticale garantito dalle istituzioni: «Gli individui sperimentano e realizzano davvero la libertà solo allorché partecipano a istituzioni sociali caratterizzate da pratiche di riconoscimento»¹⁴⁰. Honneth interpreta la libertà individuale – la libertà propriamente moderna – come risultato storico delle istituzioni etiche. Esse sono “legittime” poiché consentono la realizzazione della libertà dei soggetti.

¹³⁵ Il carattere di *Manifestation* conferisce alle istituzioni una forte connotazione oggettiva, derivante dalla volontà in sé e per sé che ha il diritto di imporsi anche contro la volontà dei soggetti – è l’esempio dell’obbligo scolastico: «I genitori reputano comunemente di avere piena libertà per quanto concerne l’educazione, e di poter fare tutto ciò che a loro soltanto aggrada. La principale opposizione ad ogni pubblicità dell’educazione proviene comunemente dai genitori, e sono loro quelli che gridano e parlano su insegnanti e istituti, perché il loro libito si pone di contro ai medesimi. Tuttavia la società ha quivi un diritto a procedere secondo le sue sperimentate vedute, a costringere i genitori a mandare i figli a scuola, a farli vaccinare, e così via» (W 7, p. 387; Lin, pp. 354-355). È rilevante che qui Hegel non parli dello Stato, ma della società. Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., pp. 480-509.

¹³⁶ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 65.

¹³⁷ Ivi, p. XXIX

¹³⁸ Ivi, p. 66

¹³⁹ Ivi, p. 53.

¹⁴⁰ Ivi, p. 55.

L'abbandono dell'impianto ontologico hegeliano, tuttavia, sembra lasciare priva di giustificazione la libertà. O meglio: il suo "diritto" è interamente consegnato alla storia delle istituzioni giunta fino a noi, in base alla quale Honneth afferma: «Fra tutti i valori etici divenuti predominanti nella società moderna e che da allora competono per l'egemonia, solo uno era adatto a caratterizzarne davvero a lungo l'ordinamento istituzionale: la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo»¹⁴¹. La ricostruzione normativa individua «istituzioni e pratiche esistenti» come portatrici di «valori socialmente legittimati»¹⁴². Essa, dunque, opera con una selezione ben precisa: le istituzioni che devono essere ricostruite devono essere portatrici di valori. Ma qual è il criterio di questa selezione? Si tratta dei «valori socialmente legittimati»: «finché i soggetti conservano e riproducono attivamente nel loro agire le istituzioni che garantiscono la libertà, ciò può essere considerato la dimostrazione teorica del loro valore storico»¹⁴³. L'argomento è paradossalmente circolare: le istituzioni producono i valori e dunque nelle istituzioni va rinvenuta la loro legittimità. E tuttavia, le istituzioni sono legittime in quanto sono promotrici di quei valori. Il valore degli ideali, promossi dalle istituzioni e che devono esser legittimati, si ritrova a essere il criterio attraverso cui legittimare le istituzioni. La legittimità dipende dal valore o dalle istituzioni che promuovono il valore? La stessa ricostruzione normativa antepone al proprio procedere ideali astratti che forniscono in ultima istanza la giustificazione della normatività in quanto tale. In questa circolarità deflagra la "ricostruzione normativa"¹⁴⁴.

3. Hegel e la teoria dell'intersoggettività: tra normatività, ontologia e critica

Il limite fondamentale, a nostro parere, in Habermas e in Honneth sta nella rimozione del pensiero oggettivo descritto da Hegel. Il riconoscimento non è solamente una prestazione dei soggetti coinvolti, quanto piuttosto l'oggettività della relazione che trasforma quei soggetti e, infine, assume essa stessa la forma di soggetto. Il

¹⁴¹ Ivi, p. 5. Per una ricostruzione del rapporto storia-diritto in Hegel si rinvia alle analisi in G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.

¹⁴² Ivi, p. XL.

¹⁴³ Ivi, p. 60.

¹⁴⁴ Ricapitolando, il motivo per cui Honneth non considera il riconoscimento nella *Fenomenologia* è che in essa il riconoscimento funge soltanto da condizione della formazione dell'autocoscienza. Ma questo, come abbiamo visto, è proprio il compito che Honneth affida al riconoscimento: esso è condizione della formazione e dell'autorealizzazione della soggettività.

riconoscimento, confinato semplicemente alla dimensione intersoggettiva, perde dunque la sua caratteristica effettuale-oggettiva e dunque la sua capacità trasformativa. L'oggettività del riconoscimento è ciò che permette di trasformare l'intersoggettività da relazione tra i soggetti al soggetto della relazione.

Misconoscendo questo movimento circolare, dalla intersoggettività alla intersoggettività, dalla dimensione orizzontale del riconoscimento a quella verticale¹⁴⁵, Honneth rimprovera alla filosofia del diritto hegeliana di rimuovere la concretezza viva delle pratiche del riconoscimento tra i soggetti, gerarchizzandole e dunque annullandole nel riconoscimento verticale. Ma – secondo Hegel – è proprio questa la specificità del riconoscimento nella sfera politica: gli individui non si riconoscono *immediatamente* tra di loro, non si tratta di un riconoscimento orizzontale poiché essi non si scambiano reciprocamente diritti e doveri, ma riconoscono la legittimità di quelle istituzioni che garantiscono e implementano quei diritti e doveri.

Con una certa ironia Cortella afferma che, in effetti, «è molto difficile essere hegeliani senza Hegel e senza la sua fondazione logico-ontologica della libertà»¹⁴⁶. Il passo dagli scritti jenesi alla filosofia del diritto compiuto da Honneth omette ancora una volta il luogo in cui Hegel espone la tesi del riconoscimento intersoggettivo nella sua radicalità. Si tratta del quarto capitolo in cui si avanza la tesi ontologica del riconoscimento: esso non è solamente la condizione della nostra autonomia ma è la possibilità trasformativa che costituisce il soggetto come struttura relazionale.

3.1. L'esserci dell'io esteso fino alla dualità: la tesi ontologica della Fenomenologia dello spirito.

A questo punto è interessante offrire, nella cornice del nostro studio, un parallelismo con la dimensione propriamente storico sociale, così come esse viene presentata nella *Fenomenologia*. Il parallelismo deriva dal fatto che, tanto nella *Logica* quanto nella *Fenomenologia*, la relazione-ad-altro è caratterizzata innanzitutto dall'immediata.

¹⁴⁵ Sulla duplicità del riconoscimento hegeliano ha insistito giustamente Siep: il riconoscersi orizzontale degli individui, del resto, non è la novità di Hegel, ma anzi è una caratteristica della teoria giuridico-morale di Fichte. Il *novum*, secondo Siep, sta invece nel secondo tipo di riconoscimento, il riconoscersi degli individui nell'universalità. Il riconoscimento in Hegel assume dunque una valenza critica in quanto permette di formulare la domanda sulle istituzioni e sulla loro legittimità.

¹⁴⁶ L. Cortella, *Il contenuto morale delle istituzioni*, «Iride», XXX (2017), 1, pp. 195-200, p. 200.

L'autocoscienza, in prima battuta, «distingue da sé solo se stessa come se stessa», «ad essa, la differenza, immediatamente come un esser-altro, è tolta»¹⁴⁷. Dalla «fluidità delle differenze»¹⁴⁸ che pervade il mondo naturale l'autocoscienza si eleva con un movimento totalmente negativo, la *Begierde*. L'appetito dell'autocoscienza, però, non fa che riprodurre quel mondo naturale dal quale emerge, scontrandosi costantemente con l'«indipendenza dell'oggetto»¹⁴⁹. La *Begierde* è dunque destinata a collassare nel movimento tautologico dell'autoposizione infinita come «universale dissoluzione [*allgemeine Auflösung*]]»¹⁵⁰ della vita naturale che però non fa altro che reiterarla indefinitamente. Sembra quindi ricalcare le mosse descritte successivamente nella Logica, allorquando l'essere si identifica nel movimento dissipativo dello *Übergehen*.

Solo apparentemente, quindi, la *Begierde* è la movenza dell'autocoscienza e della conferma di sé. La *Begierde* è l'impulso della coscienza a stabilizzare la certezza di sé, la quale si costituisce sulla certezza della nullità di ciò che è altro. Essa «è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente»; «certa della nullità di questo altro essa pone per sé questa nullità come verità propria». La certezza di sé, quindi, risulta condizionata da quest'altra certezza, da una «relazione negativa» con l'altro da sé: l'autocoscienza «non è in grado di toglier l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito»¹⁵¹. Ciò a cui assistiamo è un paradosso, o meglio un capovolgimento dialettico. L'autocoscienza che pretendeva di inserire immediatamente l'altro nel circuito del proprio autoriferimento, assumendolo soltanto come qualcosa da consumare e dunque come strumento per il proprio soddisfacimento, viene essa stessa travolta dal riferimento-ad-altro orizzontale che condanna l'autocoscienza alla ripetizione indefinita del suo gesto appropriativo e dunque alla persistente insoddisfazione – come il qualcosa è condannato alla persistente astrattezza. La presunta indipendenza dell'autocoscienza – proprio come l'indipendenza del qualcosa – si scopre dunque dipendente dall'altro da sé.

¹⁴⁷ GW IX, p. 104; Fen, I, p. 144.

¹⁴⁸ GW IX, p. 106; Fen, I, p. 148.

¹⁴⁹ GW IX, p. 105; Fen, I, p. 146.

¹⁵⁰ GW IX, p. 106; Fen, I, p. 148.

¹⁵¹ GW IX, p. 107; Fen, I, p. 150.

Anche qui, come nelle pagine della *Logica*, la valenza negativa e limitante dell'esser-condizionato viene superata attraverso la riflessività dell'«esser altro»¹⁵². Solo estendendo la relazione-ad-altro alla dimensione verticale-riflessiva, nella quale ciascun elemento – che sia la figura fenomenologica o la categoria logica – «compie in sé la sua negazione»¹⁵³, può realizzarsi quel «ripiegamento»¹⁵⁴ dell'etero-riferimento nell'autoriferimento e il loro procedere simmetrico e trasformativo in ciò che Hegel chiama “soggetto”.

Riprendiamo le pagine iniziali del IV capitolo della *Fenomenologia*: «L'autocoscienza è in e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto»¹⁵⁵. È senz'altro vero che il riconoscimento è la *condizione* per il costituirsi dell'autocoscienza. Ma questa determinazione non rinchiude affatto la dinamica del riconoscimento in una dinamica interna alla coscienza. A questa determinazione, come abbiamo visto, si attesta Honneth. La sua tesi del riconoscimento come condizione dell'autorealizzazione, paradossalmente, assume come essenza del riconoscimento proprio quello che Hegel definisce esclusivamente come primo “momento” del riconoscere: l'affermazione e la realizzazione di sé (coincidenti nell'immediatezza del loro presentarsi). La *Begierde*¹⁵⁶ è il primo motore del movimento di riconoscimento, la vitalità della coscienza nella propria autoaffermazione¹⁵⁷. Essa, in un certo senso, “impone” il superamento della unilateralità della coscienza e tuttavia questo superamento è voluto immediatamente: la coscienza riversa nella relazione-ad-altro l'unilateralità della propria affermazione. Ecco perché, quel che si compie nel capitolo IV, è solamente «un riconoscere unilaterale e ineguale», ove «manca il momento

¹⁵² GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

¹⁵³ GW IX, p. 108; Fen, I, p. 150. Modificata

¹⁵⁴ GW XXI, p. 109; SdL I, p. 118.

¹⁵⁵ GW IX, p. 109; Fen, I, p. 153.

¹⁵⁶ Cfr. A. Honneth, *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», XIV (2007), 3, pp. 573-584. R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton 2010; *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. Carnevale, Pensamultimedia, Lecce 2014.

¹⁵⁷ Butler ha argomentato ampiamente come la *Begierde*, nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, mostra la sua consustanzialità alla ragione: ciò perché essa è intenzionale (si rivolge a un'oggetto) ma anche riflessiva (il soggetto scorge nuove dimensioni di sé) proprio come la ragione. Cfr. J. Butler, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York 198.

pel quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e pel quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro»¹⁵⁸.

Diversa è la situazione nella conclusione del capitolo VI. Ed è qui che va indagata, nella sua profondità, la tesi hegeliana della *Anerkennung*. Il confronto tra le autocoscienze mostra infatti la valenza propriamente ontologica¹⁵⁹ del riconoscimento e solo in base a tale valenza – ontologico-dialettica e dunque critica – può realizzarsi la “trasformazione” della soggettività. Il soggetto viene a configurarsi come struttura relazionale, essenzialmente duplice. L'uguaglianza con l'altro si realizza nel momento in cui ciascuna autocoscienza diviene consapevole della contraddizione fra l'essere un particolare che contiene l'altro come sé e il ritenersi un'universalità pura ed escludente. Riprendendo le parole hegeliane si può dire che entrambe le autocoscienze si riconoscono nella *Verzeihung*, che consiste nella consapevole remissione [*Ablassen*] dell'autoriferimento escludente¹⁶⁰. Il perdono che la coscienza giudicante concede prima alla coscienza agente e, infine, a se stessa, esprime la conclusione e al contempo l'essenza del riconoscimento: quella di produrre un'unità che vive delle proprie differenze.

Il rapporto intersoggettivo, proprio in quanto reciproco, riflessivo e simmetrico, è il solo “luogo” dove può avvenire il perdono. Questo non è altro che il riconoscimento di un'alterità uguale che toglie l'esclusività autoaffermativa del sé.

«Il sì della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto esserci, è l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità [*Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs*], Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione [*Entäußerung*] e nel suo completo contrario [*Gegenteil*] ha la certezza di se stesso»¹⁶¹.

¹⁵⁸GW IX, p. 113, Fen I, pp. 160-161. Su questo primo momento dell'*Anerkennung* si veda in particolare P. Valenza, *Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito*, in «Archivio di Filosofia», LXXVII (2009), 2-3, pp. 59-74.

¹⁵⁹ Non possiamo dilungarci, in questa sede, sulla valenza ontologica del riconoscimento, che richiederebbe una trattazione specifica di alcuni “luoghi” della *Scienza della logica*. Basti qui richiamare, in sintesi, le parole di Cortella: «la logica del riconoscimento sta oltre la Logica dell'essere, ovvero quella logica dell'immediatezza in cui le categorie stanno l'una di contro all'altra e in cui l'implicazione logica è data solo dal passare dell'una nell'altra. Nel capitolo dell'autocoscienza le determinazioni stanno le une dentro le altre e, come nelle «Determinazioni della riflessione» della Logica dell'essenza, la loro sussistenza indipendente non è minacciata dall'implicazione reciproca, ma è resa possibile proprio da quel dipendere». L. Cortella, *Autocritica del moderno*, cit., p. 266. Sulla trasformazione hegeliana dell'ontologia in chiave intersoggettiva si veda L. Ruggiu, *Dall'ontologia alla socialità della ragione: interpretazione di Hegel*, in L. Ruggiu, J.M. Cordon (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, 2004, pp. 13-34.

¹⁶⁰ L'autoriferimento escludente è la forma immediata dell'autoriferimento della soggettività che invero è unità di autoriferimento ed eteroriferimento.

¹⁶¹ GW IX, p. 362; Fen, II, p. 196. Questa citazione ha un'importanza particolare per comprendere il nesso tra Io, riconoscimento e sapere. È difficile stabilire tra questi tre termini quale abbia la preminenza,

Il “si della conciliazione” [*versöhnendes Ja*], la coincidenza fra il riconoscimento delle autocoscienze, non significa totalizzazione dell’identità quanto piuttosto apertura della totalità alla differenza che la attraversa e vivifica¹⁶²: la *Zweiheit* non è la mera sommatoria di due unità, quanto la loro trasformazione nella quale la differenza non è rimossa ma *versöhnt*.

Questa etica del riconoscimento è dunque il modo in cui il genere uomo comprende e riconfigura il “fatto” della normatività, del nostro esser legati reciprocamente e dunque immersi in una ontologia relazionale. Solo recuperando la logica oggettiva del riconoscimento, il fatto cioè che esso sia irriducibile a disposizioni semplicemente (inter)soggettive, il dovere morale del riconoscere può esser giustificato. Quel dovere si radica nella nostra “natura” relazionale, nel fatto di essere continuamente soggetti al riconoscimento e trasformati da esso. Ha quindi ragione Honneth ad ascrivere al riconoscimento la condizione dell’autorealizzazione, ma a patto di riconoscere al riconoscimento questa dimensione oggettiva e trasformativa in grado di dislocare il soggetto nel movimento relazionale. Riconoscere l’altro soggetto significa liberarlo dalla possibile costrizione della nostra identificazione e, al contempo, destituire entrambi della impermeabile separatezza¹⁶³.

Si mostra qui come la teoria hegeliana del riconoscimento abbia portata tanto ontologica quanto normativa, o normativa in quanto ontologica e ontologica in quanto normativa. Il riconoscimento non è semplicemente la condizione della formazione dell’identità che, dunque, ha una genesi intersoggettiva. Non basta affermare che il soggetto può costituirsi in quanto riconosciuto, poiché questo è solo un lato del

tanto meno quale sia ad iniziare il movimento dialettico. Si può ammettere che Hegel intenda la loro reciprocità e compresenza. Il *Dio* che *appare* è sicuramente un retaggio del Cristianesimo, che il sapere assoluto è l’inveramento della religione disvelata. Si ricordi Matteo, 18: «Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».

¹⁶² Ci si distanzia dunque dalla interpretazione di Pöggeler, secondo cui la monologica «teleologia, nella quale un In-sé diviene per sé stesso» sarebbe in realtà la «struttura logica suprema [e invalicabile]» della *Fenomenologia*. O. Pöggeler, *Selbstbewusstsein als Leitfadens der Phänomenologie des Geistes*, in D. Köhler, O. Pöggeler (a cura di), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 131-143, p. 138. Si veda a questo proposito anche la postfazione alla seconda edizione di O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973, p. 414 sgg.

¹⁶³ «Autorealizzazione e autenticità significano esattamente questo ma proprio perché nascono non all’interno di un’idea solipsistica di individuo ma in forza di un *ethos* condiviso portano necessariamente con sé quel vincolo normativo. Non è la realizzazione di sé a dettare le regole del riconoscimento ma è quest’ultimo a indicare le norme fondamentali in cui quella può costituirsi». L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, «Quaderni di teoria sociale», VIII, 2008, pp. 15-32, p. 30

riconoscimento. I soggetti, infatti, «sono preceduti da una razionalità oggettiva di tipo relazionale»¹⁶⁴.

Le diverse caratterizzazioni ontologiche che Hegel introduce nella Fenomenologia – «il termine medio»¹⁶⁵, «Io che è Noi, e Noi che è Io»¹⁶⁶, l'«esserci dell'Io esteso fino alla dualità»¹⁶⁷ – consentono di delineare una vera e propria logica del riconoscimento¹⁶⁸. Essa non può essere semplicemente di tipo normativo, proprio perché emerge dalla costituzione oggettiva della soggettività. Il riconoscimento è tanto costitutivo per il soggetto, quanto un dovere nei confronti dell'altro soggetto. È l'oggettività del riconoscimento, il suo precedere costitutivamente i soggetti, che permette alla teoria hegeliana di offrire una via d'uscita dall'aporia tra etica e morale eternamente sospesa tra il particolarismo della prima e l'universalismo della seconda¹⁶⁹.

3.2. Scienza della logica e intersoggettività

Nel suo celebre studio sulla *Scienza della logica*, Fink-Eitel ha mostrato la corrispondenza tra dialettica speculativa e dimensione storico-sociale a partire dalla negatività che caratterizza tanto i nessi speculativi quanto quelli etico-politici. Sicché la logica dialettica, nella sua configurazione della realtà, non fa altro che “internalizzare” i contenuti oggettivi. A caratterizzare la logica dialettica è infatti l'autodeterminazione del

¹⁶⁴ L. Cortella, *Riconoscimento normativo*, cit., p. 27. In questa unità dialettica di ontologia e normatività va scorto il guadagno teorico del riconoscimento nella *Fenomenologia*, una tematica che sarà approfondita nella *Scienza della logica* (si pensi alla *Wechselwirkung*).

¹⁶⁵ GW IX, p. 110; Fen, I, p. 152.

¹⁶⁶ GW IX, p. 108; Fen, I, p. 152.

¹⁶⁷ GW IX, p. 362; Fen, II, p. 196.

¹⁶⁸ «La 'logica' del riconoscimento, proprio perché necessariamente 'pratica' ed 'etica', irriducibile al vedersi autoriflessivo, genera 'qualcosa d'altro' da essa. La libertà, di cui la Scienza della Logica fornisce l'intelaiatura concettuale e la chiave genetica sotterranea, alla fine 'sporge' rispetto al processo della sua stessa costituzione. L'intrinseca trasformazione della logica del riconoscimento nell'etica del riconoscimento, passaggio sostanzialmente ignorato da Hegel ma inevitabile per la soluzione di quel processo, converte le 'autocoscienze' hegeliane in 'esistenze' umane, in 'persone', che – pur disposte a 'perdere' se stesse – vogliono essere riconosciute anche nella loro corporeità». L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 155.

¹⁶⁹ Si ricordi infatti che secondo Habermas l'etica ha una radice culturale e quindi può essere giustificata solo con concezioni «sostantive» della vita (religione, metafisica); la morale è invece indipendente da tali concezioni e deve trovare un consenso universale che non venga intaccato dalle differenti concezioni del bene. Cfr. J. Habermas, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 100-118; *Usò pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in *Teoria della morale*, cit., pp. 103-122.

concetto nella sua unità teoretica-pratica e proprio per questo, conclude Fink-Eitel, la logica dialettica è logica delle relazioni intersoggettive:

«la determinatezza trascendentale del pensiero che si rapporta a sé, esplicitato dal punto di vista dello sviluppo logico, conduce infine ad una logica dei rapporti intersoggettivi, la quale rende possibile interpretare la logica speculativa come una logica del rapporto pratico dell'uomo a se stesso»¹⁷⁰.

Come è possibile, rispetto alla *Scienza della logica*, al regno delle pure ombre e del pensiero puro, parlare di strutture sociali e intersoggettive? Dal punto di vista testuale, non si può non convenire con l'affermazione di Vittorio Hösle secondo cui, nella *Scienza della logica*, non è presente alcun passaggio dalla relazione conoscitiva di soggetto-oggetto a quella sociale di soggetto-soggetto¹⁷¹.

La questione, però, non è tanto se nella *Scienza della logica* sia presente o meno la tematica dell'intersoggettività¹⁷², quanto piuttosto se in essa siano esaminati dei concetti che hanno una valenza critica, capaci, nella loro unità logico-ontologica, di riconfigurare il problema che essa pone – la relazione-ad-altro. Con questo non si vuole favorire alcuna trasposizione unilaterale: non si tratta cioè di scorgere una deduzione della dimensione sociale a partire dalla strutturazione della *Logica* di Hegel; né bisogna forzare a tal punto l'Opera hegeliana, affermando l'immediata dipendenza logico, e in generale dello spirito, dalla base materiale (che sia naturale o storico-sociale, in questo contesto, non fa molta differenza). Bisogna piuttosto interrogarsi in che senso si possa parlare di intersoggettività a partire dalla strutturazione categoriale, tenendo ben ferme le parole presenti nell'Introduzione della *Scienza della logica*, secondo cui «non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto

¹⁷⁰ H. Fink-Eitel, *Dialektik und Soziallehre. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1978, p. 21.

¹⁷¹ V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 344-357. «È necessario tuttavia ribadire che la logica hegeliana non è una teoria dell'intersoggettività o almeno non è una teoria esplicita dell'intersoggettività. sembra peraltro che un suo ulteriore sviluppo in direzione di una teoria del genere sia ovvio per diversi motivi, anzi che con questo sviluppo potrebbero forse trovare una soluzione i problemi sollevati dal sistema di Hegel». Ivi, p. 357.

¹⁷² Diversi interpreti hanno sottolineato che la dimensione intersoggettiva, sebbene non esplicitata in questi termini e con limiti della "metafisica" hegeliana, sia da rinvenire esclusivamente nella *Realphilosophie* (Cfr. L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit.; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.). Un'interpretazione opposta viene da quegli studiosi che, pur con impostazioni teoretiche differenti, ritengono la *Logica* come luogo più eminente – e forse l'unico – per la fondazione dell'intersoggettività. Cfr. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit.; M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. A. Masullo, *Il «fondamento» nella Logica jenes e nella Scienza della logica*, in *La potenza della scissione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 38-43; L. Lugarini, *Introduzione*, in *SdL I*, pp. XXVIII-XXIX.

l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come inseparate e inseparabili»¹⁷³.

La *Scienza della logica* non si occupa certamente della relazione tra soggettività e intersoggettività. Ciononostante possiamo parlare di tale relazione a partire dall'impianto logico-ontologico hegeliano e della correlazione tra riflessività e alterità, la quale – come abbiamo visto – scompagina le coordinate classiche della ontologia, configurando la totalità relazionale. La correlazione tra riflessività e alterità permette dunque di pensare l'ontologia dialettica hegeliana come irriducibile a un'ontologia della soggettività autoriflessiva, per problematizzare piuttosto quelle «condizioni logiche costitutive (...) universali, possibilitanti, liberanti, limitati e istitutive di senso, dunque metasoggettive»¹⁷⁴.

La struttura dell'intersoggettività è la relazione-ad-altro che abbiamo visto essere un plesso trasversale in tutta la *Scienza della logica*. Nella Dottrina dell'essere essa viene esposta come *transitività* tra le categorie; nella Dottrina dell'essenza la relazione-ad-altro viene esposta nella sua *riflessività*, come immanenza dell'altro nella determinazione; nella Dottrina del concetto, la relazione-ad-altro è lo *sviluppo* del concetto, come unità simmetrica dell'esser-sé e dell'esser-altro, di auto ed etero-riferimento. Transitività, riflessività e sviluppo sono dunque le caratteristiche del rapporto di riconoscimento intersoggettivo che al contempo consentono di criticare quelle pratiche – individuali o collettive – che le inficiano o le opprimono. Come sintetizza Bellan:

«L'*Annerkennung* è pertanto caratterizzata proprio nel senso transitivo-simmetrico messo strutturalmente in luce dalla *Scienza della logica* (...) in una dialettica di presa di distanza (logicamente, l'opposizione) e appropriazione (logicamente: identità) che mostra la natura propriamente relazionale, transazionale e quindi intersoggettiva di questa logica. Il pensiero dell'altro si realizza dialetticamente nella forma della relazionalità transitiva, della reciprocità riflessiva e della simmetria transazionale, in concatenazione euristica»¹⁷⁵.

Porre il problema dell'intersoggettività attraverso la *Scienza della logica* vuol dire compenetrare ambiti che, astrattamente, vengono ritenuti diversi e opposti, ossia l'ontologico e quello etico-normativo. Sembra che, oggi, l'interpretazione della *Logica*

¹⁷³ GW XXI, p. 54; SdL I, p. 52.

¹⁷⁴ T. Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 250.

¹⁷⁵ A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, cit. pp. 211-212.

hegeliana non possa eludere la questione dell'alterità, tanto che uno studioso attento come Bellan ha affermato che essa vada compresa come «xenologia (...) uno schiudere le possibilità intrinseche nella metacategoria dell'“altro”»¹⁷⁶. La *Scienza della logica*, come vedremo nel prossimo paragrafo, offre dunque delle coordinate per ripensare la diade soggettività-intersoggettività non solo sul piano normativo ma anche su quello ontologico.

3.2.1. Alterità, critica, intersoggettività riflessiva

Alterità e intersoggettività risultano co-implicate nella strutturazione logico-ontologica delle determinazioni e della soggettività. L'alterità è dunque la struttura logico-speculativa dell'intersoggettività ma anche la critica della sua posizione immediata come “relazione tra soggetti”. Sicché la domanda che ci poniamo è: quale significato assume l'intersoggettività, una volta compreso che ogni determinazione sia intrinsecamente costituita dal proprio altro, una volta cioè che le determinazioni (sia pure quella del soggetto) si scoprono come vivificate da una negatività riflessiva capace di trasformarle non solamente sul piano semantico ma, in prima istanza, su quello ontologico?

Alessandro Bellan suggerisce che il concetto di alterità «potrebbe essere proposto come figura di autodifferimento della soggettività»¹⁷⁷. Intendiamo seguire questa proposta, connettendola alla problematica dell'intersoggettività. Se la soggettività, come abbiamo visto, è in realtà un movimento costante di auto- ed etero-riferimento, ben configurabile nello spazio della significazione ma certamente non esaurentesi in esso, che significato ha questo autodifferimento per l'intersoggettività? e ancora: se l'autodifferimento della soggettività è connesso alla struttura negativa del concetto, quale significato assume l'intersoggettività una volta raggiunto lo statuto riflessivo (intersoggettività riflessiva)?

Intessere la connessione tra alterità, riflessività e intersoggettività significa comprendere l'auto-riferimento hegeliano non come *reductio ad unum*, ma vettore speculativo della totalità relazionale. Essa, come abbiamo visto in precedenza, raggiunge

¹⁷⁶ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 53.

¹⁷⁷ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 183.

la sua esposizione completa nell'idea assoluta, in quanto struttura compiutamente transitiva, relazionale e simmetrica. Riprendendo le parole dell'*Enciclopedia*, intersoggettività riflessiva non significa «unità astratta» di molteplici soggetti, ma «la peculiare determinazione di questa concreta unità»¹⁷⁸.

Nella più o meno recente *Hegelforschung* si può parlare a buon diritto di un vero e proprio *Subjektivismusstreit*¹⁷⁹. Significativamente le diverse interpretazioni della soggettività in Hegel, e del suo contesto genetico, concordano nell'interpretare la *Logica* come teoria autoriflessiva concludentesi con e conchiudentesi nell'assoluta trasparenza del pensiero a sé stesso e imperniata sul modello gnoseologico di soggetto-oggetto, la quale dunque sarebbe incapace e anzi refrattaria a pensare concretamente i rapporti intersoggettivi.

Come ha notato Heinrichs, il rapporto intersoggettivo ha «un significato eminente, perché solo in esso il riferimento all'altro espone in modo compiuto anche il riferirsi all'assoluta negatività dell'auto-riferimento». L'intersoggettività implica che l'altro sia «condizione necessaria dell'unità di auto- ed etero-riferimento»¹⁸⁰. La categoria centrale per le varie teorie dell'intersoggettività è quella di riconoscimento¹⁸¹. L'*Anerkennung* ha caratteristiche tanto transitive (struttura relazionale della logica del *Dasein*), quanto simmetrico-riflessive (struttura dell'auto-riferimento propria della *Wesenslogik*). Ma ciò significa che la *Scienza della logica* è in grado di esporre il movimento delle relazioni oggettive (reali) e, al contempo, di criticarlo attraverso la valenza riflessiva di ogni determinazione logico-ontologica. Pensare criticamente l'intersoggettività significa porla nella sua valenza riflessiva, mantenendone la struttura duplice di relazione tra soggetti e soggetto della relazione.

¹⁷⁸ GW XX, p. 568; Enc III, p. 435.

¹⁷⁹ La concezione hegeliana di soggettività viene ricondotta a Platone e Aristotele (K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit.) o al neoplatonismo (W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, cit.; G.M. Wölffle, *Die Wesenslogik in Hegels «Wissenschaft der Logik». Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994)

¹⁸⁰ J. Heinrichs, *Dialektik und Dialogik*, cit., pp. 434-435.

¹⁸¹ Sulla correlazione riconoscimento-azione reciproca Fink-Eitel scrive: «la relazione reciproca di riconoscimento è la libertà negativa, l'universale comprendente che, a dispetto della loro singolarità, si rivolge in egual misura a entrambi i *relata* e solamente attraverso il quale essi sono ciò che sono». H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialehtik*, cit., p. 192.

L'identità di qualsiasi cosa, è attraversata dalla negatività. Allorquando raggiunge lo statuto riflessivo l'intersoggettività mostra come la sua determinatezza immediata – l'esser cioè relazione tra i soggetti – è anch'essa un'astrazione, in quanto occulta il movimento di trasformazione che la determinatezza stessa già ha subito. Intersoggettività riflessiva significa che la relazione assume i caratteri della soggettività: trasformazione ricorsiva del sé, unità di auto-riferimento ed etero-riferimento. L'assoluto hegeliano non è altro che il porsi effettuale del soggetto in unità col proprio altro. Viceversa, la relazione-ad-altro costituisce la assolutezza del soggetto. La relazione costituisce altrettanto la normatività del logico: esso è la struttura immanente della soggettività, una struttura caratterizzata non dalla *Versöhnung* quanto piuttosto dallo *härtester Gegensatz*:

«Il pensiero, che libera la realtà dall'apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentare questa verità della realtà come la quiete morta, fiacca, senza impulso né moto, quale un genio o un numero o un pensiero astratto. A cagione della libertà che il concetto vi raggiunge l'idea ha anche in sé l'opposizione più dura [*härtester Gegensatz*]; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e la vince fondendosi con se stessa»¹⁸².

Dimensione speculativa e dimensione etica si scoprono così intimamente intrecciate. Il sapere è assoluto solo a patto di riconoscere il suo limite, di effettuare quel differimento attraverso cui esso può distanziarsi dai propri presupposti e dunque criticarli mantenendosi come unità di auto-riferimento ed etero-riferimento. Se è ancora possibile, nella nostra epoca cosiddetta “post-metafisica”, parlare di sapere assoluto della soggettività, ciò è possibile poiché Hegel ha mostrato la negatività immanente all'assoluto stesso. Il sapere assoluto del soggetto coincide col suo distanziamento critico da sé ma anche con l'affermazione di un altro-sé, una struttura relazionale consapevole che tanto il sé quanto l'altro operano una trasformazione verso una nuova soggettività: ciò che abbiamo “intersoggettività riflessiva”.

L'assoluto hegeliano, proprio perché unità di auto-riferimento ed etero-riferimento, permette di pensare l'ontologia (dunque la totalità relazionale) entro nuove coordinate informate dall'alterità. L'auto-trasparenza del soggetto nei confronti di sé non riguarda semplicemente contenuti fattuali, quanto il metodo, il processo della propria costituzione sia ontologica (chi è il soggetto) che epistemologica (quale sapere ha questo soggetto). La scoperta di un'alterità immanente è correlata a quella della negatività immanente,

¹⁸² GW XII, p. 177; SdL II, p. 862.

proprio perché – come afferma Heinrichs – «per Hegel l’alterità di fronte al soggetto presente ha lo stesso significato della negatività»¹⁸³.

Ma cosa significa, sul piano ontologico, che l’assoluto della soggettività è tale nella consapevolezza della propria alterità/negatività immanente? Significa che il soggetto stesso compie una riflessione su di sé, trasformandosi in quella struttura relazionale che Hegel presenta *prima facie* nella *Daseinslogik*: il soggetto è *das Andere seiner selbst*, struttura relazionale di auto-differimento. Abbandonata qualsiasi forma di sostrato immobile, centro gravitazionale dei molteplici attributi, il soggetto riconosce il proprio strutturarsi finito, limitato, «vive del proprio decentramento e non già della contemplazione soddisfatta di sé. Solo in questo decentramento esso trova la propria libertà»¹⁸⁴.

Come abbiamo visto, il cominciamento della *Scienza della logica* è l’essere, l’immediatezza pura refrattaria a qualsiasi differenza, determinazione e alterità. Se si vuole comprendere qualcosa bisogna uscire da questo orizzonte di indeterminatezza. Se di primo si può parlare rispetto all’assoluto e il *primum relationis* che critica qualsiasi tentativo di fissare un primo. Così sintetizza Chiereghin: «nel ricondurre ogni “in sé” all’essere per il soggetto, ciò che rimane immutato, e che forse per questo rischia di restare non visto e non pensato, è proprio il “per”, la struttura del ricondurre o del rinviare, in ogni caso dell’essere-in-relazione. Potrà sembrare una ben misera cosa quella che ci è rimasta tra le mani, tuttavia proprio qui che si manifesta per la prima volta qualcosa di “assoluto”. Infatti il “per”, l’essere-in-relazione, non è esso stesso in relazione a qualcosa d’altro, ma è in rapporto solo a se stesso, è la condizione sussistente “in sé” di ogni processo di dissoluzione di un “in sé” indipendente». L’unità relazionale permette dunque a Hegel di decentrare la soggettività, innestando nella sua struttura l’alterità: «la struttura semplice e “assoluta” del “per” non appartiene né al soggetto né all’oggetto, né alla

¹⁸³ J. Heinrichs, *Dialektik und Dialogik*, cit., pp. 436-437.

¹⁸⁴ A. Bellan, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 185. Ricapitolando sulla dialettica tra le autocoscienze nella *Fenomenologia*, Cortella scrive: «che cosa possono imparare le due soggettività sperimentando la loro opposizione reciproca? Apprendono l’esistenza di differenti prospettive sul mondo e che il loro proprio punto di vista non è l’unico possibile. Il riconoscimento reciproco ne viene rafforzato, perché esse riconoscono che la loro individuale prospettiva può convivere accanto all’altra, come una delle tante possibili prospettive sul mondo. La soggettività ha finalmente imparato a prendere le distanze da se stessa, acquisendo un punto di vista decentrato rispetto al proprio. E ciò è stato appreso grazie alla fondamentale esperienza di un altro soggetto, cioè di un’altra prospettiva». L. Cortella, *L’ethos del riconoscimento*, cit., p. 39.

coscienza né alla cosa, ma è il punto d'intersezione di entrambe, ciò in cui pensare ed essere sono in unità, perché la loro esistenza come separati è diventata semplicemente inconcepibile»¹⁸⁵.

Nella *Logica* hegeliana, scrive Jarczyk, «l'altro giunge a dirsi in totalità»¹⁸⁶. Ma ciò significa che essa è al contempo una critica di qualsiasi assolutizzazione unilaterale, destinata a ricadere nell'indifferenza e nella reificazione proprio come gli stessi rapporti intersoggettivi nell'epoca del "mondo amministrato". La logica speculativa, dunque, non è affatto una teoria della soggettività assoluta. Essa è piuttosto descrizione e critica delle determinazioni logico-ontologiche, ciò che la rende "scienza" della logica. Il logico è una dimensione critico-riflessiva e ciò significa che pensare l'intersoggettività come categoria riflessiva significa comprendere in che senso la relazione intersoggettiva comporti una trasformazione non solo semantica ma ontologica tanto dei termini che essa racchiude (le soggettività) quanto del suo movimento (inter).

Das Logische, che non è una parte della *Scienza della logica*, ma il movimento della sua strutturazione¹⁸⁷, coincide con la totalità relazionale. La logica dialettica registra il movimento di questa totalità, restituendolo in concetti determinati – e dunque intellegibili – ma non fissi – e dunque critico-trasformativi. L'indipendenza che emerge nello sviluppo delle determinazioni logico-ontologiche è la forma della stessa indipendenza [*Selbständigkeit*] del soggetto e «ha un solo nome: l'essere per altro dell'essere in sé»¹⁸⁸. Indipendenza è dunque riconoscimento della reciproca dipendenza nella trasformazione: ciò vale tanto per le determinatezze-determinazioni della logica, quanto per il soggetto pratico-politico dello spirito oggettivo. L'unità di negatività e alterità mostra dunque il concetto come struttura trasformativa e relazionale, in quanto esso «ha la determinatezza e la differenza in se stesso»¹⁸⁹.

¹⁸⁵ F. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, cit., p. 261.

¹⁸⁶ G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, cit., p. 608.

¹⁸⁷ Particolare importanza, nel corso dell'intera trattazione, hanno le occorrenze di "*das Logische*". Oltre alla prefazione alla seconda edizione (GW XXI, p. 10; SdL I, p. 10), si tenga presente il passo del Concetto generale della logica, dove Hegel sostiene che, attraverso la cooperazione tra scienza della logica e altre scienze, *das Logische* diventa «l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare». GW XXI, p. 42; SdL I, p. 41.

¹⁸⁸ P.J. Labarrière, *Die Hegelsche »Wissenschaft der Logik« in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 94-106, p. 106.

¹⁸⁹ GW XII, p. 23; SdL II, p. 665.

Il soggetto hegeliano, scrive Bodei, «rischia la perdita di sé e guadagna la propria identità a contratto con l'alterità e l'oggettività»¹⁹⁰. L'identità dialettica, delineata dalla *Scienza della logica*, ha come propria condizione vivificante l'alterità: ciò significa che essa non è semplicemente una condizione iniziale, ma piuttosto una matrice la cui attivazione è essenzialmente ricorsiva. Il soggetto è tale fintantoché riesce a trasformare se stesso e al contempo preservare l'istanza individuale (nei termini della *Fenomenologia*, «l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità»). Sicché la *Scienza della logica*, nel criticare l'ontologia classica che considera le cose nel loro in-sé, espone parallelamente l'ontologia dialettica della totalità razionale-relazionale, per la quale anche la mediazione “contiene tanto l'immediatezza quanto la mediazione”, e ciò significa che la trasformazione della determinazione in grazie della reciprocità al proprio altro è al contempo una trasformazione della relazione in quanto soggetto capace di espansione e autoriferimento.

La struttura dell'autoriflessione che caratterizza la soggettività e la ridefinisce in termini di relazione e continua trasformazione non può esser ridotta a quel «gigantesco giudizio analitico»¹⁹¹ (Adorno), al fatto cioè che l'intenzionalità verso l'altro, che la riflessione mostra, sia in realtà pura apparenza in quanto si tratta sempre e solo del ritrovarsi del concetto con se stesso, dell'identità fissa che domina le differenze. Il soggetto hegeliano, proprio come l'Idea nella *Scienza della logica*, non comincia da sé, né ritorna a sé. Piuttosto esso attraversa una serie di trasformazioni proprio perché abitato da un'alterità immanente, da quell'assoluta lacerazione [*absolute Zerrissenheit*] di cui parla la *Fenomenologia*.

La condizione normativa per il darsi del soggetto autoriflessivo, ossia l'autoriferimento, è possibile solo in quanto producentesi insieme all'etero-riferimento¹⁹². Solo in tale «processo reale» è possibile scorgere il senso di ciò che abbiamo definito “intersoggettività riflessiva”. In questa cornice assumono un significato radicale le parole del § 359 dell'*Enciclopedia*, allorquando Hegel assume la negatività – e dunque l'alterità riflessa – come vera determinazione della soggettività: «un essere siffatto, che è capace

¹⁹⁰ R. Bodei, *Scomposizioni*, cit., p. 219.

¹⁹¹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 140.

¹⁹² Il soggetto hegeliano comincia con l'altro, presso l'altro, nell'altro. J.L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, cit., p. 80 sgg.

di avere in sé la contraddizione di se stesso e di sopportarla, è il soggetto; e ciò costituisce la sua infinità»¹⁹³.

Come il soggetto non si appropria dell'altro unicamente per garantire la propria auto-trasparenza, così l'intersoggettività non è solamente quella dinamica relazionale che è al contempo condizione e inveroimento dell'autorealizzazione del soggetto: l'intersoggettività è riflessiva quando riconosce la contraddizione di sé come altro e dell'altro come sé, e in questa tensione scorge la possibilità di trasformazione. Il soggetto assume i significati, le aspettative, le emozioni stesse dell'altro soggetto non come proiezioni – come «*Modifikation meines Selbst*»¹⁹⁴, direbbe Husserl ripreso in modo significativo da Honneth – ma come concetti che ristrutturano i suoi stessi confini: esso si riconosce singolo e duale/plurale, manchevole e concreto. La comprensione dell'unità dialettica e della negatività-alterità immanente non comporta semplicemente l'istanza normativa del riconoscimento intersoggettivo, quanto piuttosto la riflessione dell'intersoggettività, il suo porsi come *soggetto della relazione* nella dimensione effettuale.

La riflessività, infatti, non consiste semplicemente nell'esser cosciente di sé (auto-riferimento), ma anche nella trasformazione di sé, attuazione dell'alterità immanente al sé¹⁹⁵. Proprio in quanto critica della totalità relazionale, la *Scienza della logica* può offrire una critica dell'intersoggettività, decostruendo dunque la sua assunzione immediata in favore della sua configurazione riflessiva.

Prima di procedere alla conclusione è necessario soffermarsi sulla dialettica di *Schein* ed *Erscheinung*, così come viene esposta nelle pagine dei *Lineamenti*. Come vedremo

¹⁹³ GW XX p. 358; Enc II, p. 480.

¹⁹⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 135.

¹⁹⁵ «La dialettica non è solamente negativa (ovvero essa non è solamente un processo di dissoluzione e di distruzione), ma è allo stesso tempo attiva, produttiva, costruttiva. D'altro canto, essa non è solo limitata a un ambito particolare della realtà, non essendo affatto riducibile a una formula passe-partout applicabile a qualsiasi essere, che permetterebbe di dedurre ciò che dovrebbe essere. Al contrario, essa non esiste che in processi sempre concreti, al tempo stesso complessi e particolari. Attraverso la sua suprema astrazione, essa ci ricorda il carattere sempre singolare delle contraddizioni e dell'essenza, e afferma, di conseguenza, l'esigenza di una dialettica concreta. La negazione della negazione non è dunque affatto una "legge" della dialettica nel senso che si dava fino a poco tempo fa a questa parola, ma essa fa tutt'uno con l'idea stessa della dialettica». J. Biard, *Dialectique et négation de la négation d'après hegel*, cit., p. 99. Seppur interpreti l'assoluto nella *Logica* come movimento del "Werden zu sich", Guzzoni intende questo automovimento come totale eliminazione dell'alterità proprio perché, a suo modo di vedere, «determinandosi esso [l'assoluto] toglie in sé qualsiasi estraneità» U. Guzzoni, *Werden Zu Sich: Eine Untersuchung Zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Alber, Freiburg-München 1963, p. 71.

l'impianto logico-ontologico con il quale abbiamo avuto modo di confrontarci durante il nostro percorso è pienamente operante nei *Lineamenti* e ciò mostra la rilevanza che la *Scienza della logica* può avere non solo per la “filosofia reale” hegeliana, ma anche per un'analisi concreta della società e delle sue dinamiche immanenti.

Excursus: *Società civile e Dottrina dell'essenza: tra Schein ed Erscheinung:*

Hegel dischiude la problematica inerente al legame fra particolarità della società civile e il rapporto riflessivo nella seconda metà del paragrafo di passaggio dalla famiglia alla società civile, il § 181 della Filosofia del diritto:

«Dapprima espresso astrattamente, ciò dà la determinazione della particolarità, la quale si riferisce per vero all'universalità, così che questa è la base, ma ancora soltanto inferiore, e quindi in modo formale, in un modo soltanto parvente nel particolare. Questo rapporto di riflessione pertanto presenta dapprima la perdita dell'eticità, ovvero, poiché l'eticità intesa come l'essenza è necessariamente parvente (...) costituisce il mondo dell'apparenza dell'ambito dell'ethos, la società civile»¹⁹⁶.

Con la distruzione del legame organico – ma immediato – di particolarità e universalità si giunge a uno stadio in cui – «dapprima» – la determinazione della particolarità scorge nell'universalità il suo fondamento, un fondamento però esteriore col quale non riesce a identificarsi. In realtà, l'universale resta impigliato nel particolare. La società civile viene corrosa proprio dal rapporto riflessivo di particolare e universale, che non trova risoluzione nel terzo momento, l'individualità. Parlando di “rapporto di riflessione” Hegel intende allacciarsi alla dottrina dell'essenza, anch'essa caratterizzata dal rapporto diadico di universalità e particolarità che non giunge al momento dell'individualità, caratterizzante il concetto e la Logica soggettiva¹⁹⁷. Questo però non deve far perdere di vista il risultato del movimento complessivo dell'essenza. L'essenza come riflessione in se stessa e le essenzialità o determinazioni della riflessione mettono in rilievo l'emergenza

¹⁹⁶ GW XIV/1, p. 159; Lin, p. 154.

¹⁹⁷ Sul rapporto tra dottrina dell'essenza e società civile cfr. M.B. Fosert, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Russell and Russell, New York 1965, p. 152; H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit., p. 172; T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 353-354; G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 44; O. Negt, *Hegel e Comte*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1975, pp. 47-48; A.S. Walton, *Economy, Utility and Community in Hegel's Theory of Civil Society*, in Z.A. Pelczynski (a cura di), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 244-261, p. 248; G. Marini, *La società civile tra apparenza e parvenza*, cit., pp. 229-252.

di una struttura che provvede a potenziare il profilo logico della determinatezza particolare¹⁹⁸.

Come abbiamo visto in precedenza¹⁹⁹, la parvenza, sorta dall'«inessenziale», viene a identificarsi col movimento di mediazione dell'essenza, un movimento negativo che fluidifica e trasforma la parvenza [*Schein*] in parere [*Scheinen*]. L'essenza con cui si identifica la parvenza ha un carattere duplice: da un lato l'essenza nella sua «assoluta unità», dall'altro l'essenza che assorbe in sé la determinatezza. Quest'ultima è «l'assoluta negatività» e, proprio per questo, il “ritorno” nel movimento di mediazione negativo dell'essenza. L'identità della parvenza, la sua eguaglianza con sé, è tale solo nel suo negarsi. Negando il suo esser negazione la parvenza diventa «determinatezza infinita»²⁰⁰. Ma se la parvenza coincide con il movimento dell'essenza, ciò non vuol dir altro che l'essenza stessa non rifugge più, in grazia della sua negatività dissipativa, dalla determinatezza, ma anzi coincide con essa. Il «passare» dell'essenza nella determinatezza è «il suo proprio parere in se stessa»²⁰¹. L'essenza si realizza nelle due determinatezze²⁰².

Nel § 181 dei *Lineamenti*, Hegel afferma che l'eticità è «*scheinend*» nella società civile²⁰³. Assistiamo a una riformulazione del rapporto di riflessione [*Reflexionsverhältnis*]. Dire che l'eticità è *scheinend* significa che il suo momento universale – il sistema di dipendenza onnilaterale – non fa altro che produrre un particolare – le individualità economiche – il quale si ribalta in immediata posizione dell'universale – a sua volta parvente.

L'universale, dunque, pare e non appare nella società civile. Nell'apparire, infatti, il movimento riflessivo ha una maggiore consistenza e ciò significa che l'universale si

¹⁹⁸ Particolarmente proficuo è il suggerimento di De Vos leggere nella società civile una logica che ricalca l'idea del conoscere. Suscita tuttavia qualche perplessità il parallelismo tra idea del bene e le istituzioni della polizia e della corporazione, poiché in quest'ultime manca quella presupposizione dei una oggettività esterna sulla quale esercitare l'azione pratica. L. De Vos, *Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Eine Vermutung*, «Hegel-Studien» XIX (1981), pp. 98-121.

¹⁹⁹ *Infra*, p. 75 sgg.

²⁰⁰ GW XI, p. 248; SdL II, p. 442.

²⁰¹ GW XI, p. 249; SdL II, p. 443.

²⁰² Il parere è accostabile allo “splendere”. Sullo *Scheinen* come matrice di luminosità cfr. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., p. 382 sg.

²⁰³ GW XIV/1, p. 159; Lin, p. 154.

realizza come particolare. Nel parere, invece, il passaggio è bloccato e la particolarità, priva di reale autonomia, non fa che reiterare se stessa²⁰⁴.

Il rapporto universale-particolare è espresso con una accentuata valorizzazione del momento della particolarità e del grado di differenza da essa raggiunto. L'universalità pare nella società civile, e tuttavia essa, strutturata dal rapporto di riflessione, si configura come «mondo dell'apparenza», per la considerazione della società civile come momento dello Stato. Questo perché l'universale opera in tutte le determinatezze particolari (le individualità economiche). Finché si resta al piano della società civile il movimento negativo dell'essenza resta imprigionato nello *Schein* e diventa una determinazione puramente formale della determinatezza particolare. Alla *Erscheinung* si accede con il passaggio dal sistema di bisogno alla polizia e alla corporazione. Questo passaggio è rilevante per un duplice motivo: da un lato mostra come la determinatezza particolare, per acquisire vera autonomia, abbisogna del passaggio da una relazione *seinslogisch* a una relazione *wesenslogisch*; in seconda istanza, mostra la critica hegeliana al dualismo – liberale – di società civile e Stato, e l'affermazione della loro coappartenenza dialettica.

La costituzione della concreta individualità economica ha bisogno di un certo grado di riflessione in se stessa, ha bisogno cioè della capacità di porsi come determinatezza autonoma, la quale in quanto particolare, riesce a separarsi dall'universale senza per questo dissolversi, cosa che accadrebbe se la particolarità fosse determinata *senslogisch*, ossia come determinatezza che, presentandosi immediatamente come positiva e autonoma, si rovescia continuamente nel proprio altro. Il carattere riflessivo dell'individuo della società civile gli consente di stabilire un rapporto di attivo distanziamento dall'universale: la particolarità non è un momento transeunte dell'universale, ma è la sua manifestazione²⁰⁵. Il rapporto è propriamente riflessivo in

²⁰⁴ È utile qui richiamare il passo della Dottrina dell'essenza in cui Hegel specifica la differenza tra parere e apparire: «L'essenza pare dapprima in lei stessa, nella sua semplice identità; così essa è la riflessione astratta, il puro movimento di ritorno di nulla attraverso nulla a se stesso. L'essenza appare; così essa è ormai parvenza reale, in quanto i momenti della parvenza hanno esistenza. (...) La parvenza è la medesima mediazione, ma i suoi inconsistenti momenti hanno nell'apparenza la forma di un immediato star per sé. all'incontro quell'immediato star per sé che compete all'esistenza, è dal canto suo rabbassato a momento. L'apparenza è quindi una unità della parvenza e dell'esistenza». GW XI, pp. 341-342; SdL II, pp. 559-560.

²⁰⁵ Di diverso avviso, ma non per questo non meritevole di attenzione, l'interpretazione di Bourdin, secondo il quale il rapporto particolare-universale nella società civile ha le movenze tipiche del rapporto *seinslogisch*. Cfr. J.C. Bourdin, *Hegel et la „question sociale“: société civile, vie et détresse*, «Reveu Germanique Internationale», XV (2001), pp. 158-159.

quanto la particolarità si autonomizza e, contemporaneamente, struttura e rafforza il rapporto con l'universalità.

Sarebbe un errore individuare la dialettica *Schein-Erscheinung* esclusivamente nella società civile. Essa in realtà, corre lungo tutti i *Lineamenti* e fa la sua comparsa già nella terza sezione della prima parte, dedicata all'illecito (§§ 82 e 83). Hegel riprende qui il movimento concettuale della Dottrina dell'essere, là dove le determinatezze particolari rivelano il comune sostrato, il quale da parte sua non riesce a porle come immanenti a sé. Il comune sostrato, in questa parte dello spirito oggettivo, è il contratto, alla cui stipula convergono le volontà particolari. Ciò costituisce l'«apparenza del diritto». Nonostante il contratto, le volontà particolari restano estranee e opposte l'una all'altra. Lo scarto privo di riflessività tra la volontà comune del contratto e le volontà particolari – lo scarto irriflesso di universale e particolarità – è la radice dell'illecito. La volontà particolare «nell'illecito procede mutandosi in parvenza» e il diritto in sé diventa «un *diritto particolare*».

Priva di reale mediazione con l'universale, la volontà particolare rivendica a sé tanto il momento della determinatezza quanto quello della *Gemeinsamkeit*. Le volontà risultano tra loro estranee e ognuna intende porre immediatamente se stessa. Il diritto astrattamente inteso, ossia il diritto come «semplicità e universalità essente in sé» viene volto dalla volontà particolare nella forma di una parvenza»: esso dunque si ribalta in un «che di *particolare* e perciò di molteplice»²⁰⁶. La volontà particolare presume di poter realizzare immediatamente l'universalità del diritto nella sua particolare determinatezza, proprio come nella Logica la parvenza pretende di esaurire in sé l'essenza e di attribuire immediatamente a sé la negatività dell'essenza²⁰⁷.

L'autoriflessività della determinazione riflessiva, come abbiamo visto, non coincide semplicemente col porre un altro al di fuori di sé. Questo porre, del resto, appartiene già all'essere per sé e al suo respingersi interno [*Abstoßen*]. Con la determinazione della

²⁰⁶ GW XIV/1, p. 85; Lin, p. 82.

²⁰⁷ L'apparenza coincide con il riconoscimento delle parti, mentre la parvenza è il tentativo di concentrare in se stessa l'intero movimento di produzione dell'essenza. Seguendo la metafora di Marini, potremmo dire che l'«ombrosa disgregatezza della parvenza» non è un difetto di luminosità, ma il suo eccesso esasperato. La maggiore consistenza ontologica dell'apparenza consiste invece nell'autolimitazione e nel riconoscimento di sé come parte. Cfr. G. Marini, *La "Filosofia del diritto" come sistema dello spirito oggettivo*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 87-119, p. 96.

riflessione si assiste alla coincidenza tra il porre autoriflessivo della determinazione della riflessione e la produzione di una totalità che retroagisce su quella determinazione trasformandola da assoluta a relativa²⁰⁸: la determinazione dimette quella pretesa di esaurire in sé la totalità del movimento riflessivo per scoprirsi condizionata, parte della serie di determinazioni. Per la singola individualità ciò significa che, nel momento in cui pone se stessa, riflessivamente, nella relazione ad altro, essa scorge in sé l'alterità che inizialmente le appariva esterna e in tal modo diventa parte della relazione, la quale assume pienamente la forma del soggetto.

3.2.2. Prospettive: critica dell'intersoggettività

Come abbiamo visto in precedenza, a partire dagli anni '60, Michael Theunissen metteva in guardia dallo sganciare il discorso sull'intersoggettività dalla logica speculativa. Se nel 1965, con *Der Andere*, Theunissen aveva criticato le filosofie del dialogo e la fenomenologia husserliana, nel 1969 come *Gesellschaft und Geschichte* la critica investiva la Scuola di Francoforte, colpevole – secondo Theunissen – di aver ridotto completamente il rapporto intersoggettivo alla mediazione sociale. Lo spunto prezioso di Theunissen, che intendo proseguire in questa seconda parte, è quello di articolare un concetto di alterità attraverso cui esporre una critica dell'intersoggettività. Qualsiasi discorso sull'intersoggettività non può prescindere da una critica delle proprie categorie, compiendo dunque una circolarità dialettica: l'intersoggettività, come punto di partenza per descrivere le dinamiche ontologico-normative (i processi di soggettivazione e i processi di giustificazione razionale) diventa il risultato della critica delle *Denkbestimmungen*²⁰⁹.

²⁰⁸ A questo proposito è interessante richiamare le parole con cui si apre il paragrafo conclusivo del capitolo riguardante il fondamento: «Questo immediato è la determinazione di contenuto, il semplice fondamento; ma come questo, cioè come fondamento, è parimenti respinto da sé, e si riferisce anch'esso a sé come ad un altro. – Così la total relazione di fondamento [*totale Grundbeziehung*] si è determinata qual mediazione condizionante [*bedingende Vermittlung*]». GW XI, p. 314; SdL II, p. 525.

²⁰⁹ Di particolare rilevanza, negli studi di Theunissen, è il concetto filosofico di comunicazione. A differenza del concetto sociologico di comunicazione, ossia la prassi linguistica quotidiana (l'agire comunicativo habermasiano), il concetto filosofico di comunicazione assume i tratti di una metafisica negativa. Nonostante questa differenza, non si può non riconoscere la vicinanza con Habermas: la ricerca di un modello dialogico in cui i soggetti siano realmente liberi e sottratti al dominio dell'uno sull'altro. Se Habermas, individua questo modello nello Hegel jenesse, Theunissen ne fa la cifra stessa della filosofia hegeliana. La funzione critica della *Scienza della logica* consisterebbe nel suo esporre le relazioni di indifferenza e di dominio, le quali in realtà sono l'apparenza della relazione in quanto impediscono ed ostacolano la comunicazione. Il modello di un riconoscimento reciproco sarebbe – solamente – nella

Logica oggettiva e Logica soggettiva sono pervase da un assunto pratico costitutivo della logica dialettica, quello cioè di ricondurre ogni determinazione (nella sua unità logico-ontologica) al proprio altro, alla realtà effettuale che ne è la condizione di manifestazione. Rinvenire all'interno della *Scienza della logica* una teoria critica è un passo preliminare per far convergere logica dialettica e scienze sociali²¹⁰, in modo che la prima integri e ridefinisca in modo problematico i concetti operati dalle seconde²¹¹. Del resto, in Hegel è rinvenibile un modo diverso, né metafisico né naturalistico, di articolare il rapporto tra filosofia e teoria sociale, proprio a partire dalla valenza critica contenuta nella struttura della riflessione²¹² e nell'alterità che emerge da essa. La riflessione (esclusa quella forma particolare ed espressamente soggettiva di riflessione esterna) è una struttura di reciprocità relazionale delle categorie logico-ontologiche. La valenza critica della riflessione sta nella sua capacità di strutturare l'apparenza (passare dallo *Schein* all'*Ercheinung*) attraverso una negatività immanente²¹³ capace di mostrare l'alterità intrinseca a ogni determinazione. In questo senso si può intendere che il singolo termine del binomio soggettività-intersoggettività è *Schein* poiché è inteso come particolarità di contro a una totalità, sia essa attribuita al primo o al secondo termine.

Ripensare la categoria di intersoggettività significa innanzitutto criticare la sua assunzione immediata come relazione tra soggetti per comprenderla pienamente come "totalità relazionale". Le varie strutture del movimento categoriale – transitività, riflessività, sviluppo – non fanno altro che riconfigurare ed ampliare le categorie, le quali

Dottrina del concetto, in cui si mostra come le determinazioni che costituiscono la totalità sono esse stesse totalità determinate, «sottratte ad un dominio alienante di *Übergreifende*». C. Amadio, *Intersoggettività e libertà comunicativa in M. Theunissen*, cit., p. 38.

²¹⁰ Ciò è del resto una delle tematiche portanti della Teoria critica (non solo nella declinazione francofortese), che ha assunto come scopo principale della ricerca quello di analizzare la società nelle sue molteplici codificazioni. Particolare attenzione sarà rivolta alla filosofia della mente, alle scienze cognitive come pure alla nascente neurofilosofia, tutte accomunate dal rischio di destrutturazione e naturalizzazione della soggettività, *ergo* la sua neutralizzazione nel contesto sociale. Per un confronto con il fisicalismo nella filosofia della mente si veda J. McDowell, *Mind and World*, President and Fellow of Harvard College, Harvard 1994; *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

²¹¹ In una simile direzione si muovono J. Ritsert, *Kleines Lehrbuch der Dialektik*, Primus Verlag, Darmstadt 1997; T. Kesserling, *Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels*, cit.

²¹² Bisogna notare che lo stesso Hegel esplicita questo parallelismo, intendendo la struttura della riflessione come il perno teorico per la descrizione-critica della società civile: «poiché l'eticità intesa come l'essenza è necessariamente parvente (*Encicl. delle sc. fil.*, §§ 64 sgg., §§ 81 sgg.), costituisce il mondo dell'apparenza nell'ambito dell'ethos, la società civile» (GW XIV/1, p. 159; Lin, p. 154). Cfr. G. Cesarale, *Riflessione, astrazione, potere: La teoria della società in Hegel*, «Filosofia politica», XXVI (2017), 1, pp. 75-90.

²¹³ La riflessione in Hegel ha a che fare con un *certo* modo in cui si relazionano le determinazioni logico-concettuali senza necessariamente supporre un soggetto ad essa esterno.

appunto possono esser comprese pienamente soltanto nella loro reciprocità e nella loro reciproca trasformazione. È quindi condivisibile l'affermazione di Bellan secondo cui la *Scienza della logica* è capace di configurare una «logica simmetrica del riconoscimento che esplicita la valenza normativa implicita del nesso hegeliano di eticità e logicità»²¹⁴. Ma a patto di vedere in questa valenza normativa un richiamo all'oggettività, a quella totalità relazionale che abbiamo visto essere caratterizzata dalla trasformazione.

La critica dell'intersoggettività non si limita ad esporla come risultato dei processi di giustificazione reciproca delle pretese di validità, né come presupposto per l'autorealizzazione dell'individuo. Essa piuttosto pone il problema della sua effettiva realizzazione come trasformazione della soggettività, sua torsione riflessiva come struttura relazionale. Nella *Logica* tale struttura relazionale prende il nome di concetto: «il processo di riconoscimento è quella forma infinita che è il concetto»²¹⁵, poiché nel concetto convergono in unità pensiero e oggettività, soggettività e alterità.

In quanto critica che sia al contempo prassi²¹⁶ riflessiva nei confronti dell'indifferenza delle determinatezze, come pure nella considerazione della loro relatezza all'interno di strutture di dominio, la *Scienza della logica* offre una critica dell'intersoggettività che riconfiguri lo statuto stesso del binomio soggettività-intersoggettività²¹⁷: lungi dall'essere una semplice relazione tra soggetti, l'intersoggettività assume la piena valenza riflessiva, configurandosi così come soggetto capace di espansione e auto-riferimento: «questa loro semplice identità è la particolarità, la quale contiene in una immediata unità, del singolo il momento della determinatezza, dell'universale il momento della riflessione in sé. (...) Questo è il concetto, il regno della soggettività o della libertà»²¹⁸.

²¹⁴ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 191.

²¹⁵ P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, cit., p. 164.

²¹⁶ Concordiamo con l'affermazione di Geuss riguardo al ruolo prassico-trasformativo della *Scienza della logica*. Cfr. R. Geuss, *Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«*, in R. Jaeggi, T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt 2009, pp. 165-190. Sulla convergenza teoria-prassi nell'idea assoluta insiste particolarmente Cesarale: «L'idea assoluta è piuttosto il circolo stesso fra conoscenza e prassi, il risultato della constatazione che il tendere di ciascuna verso l'altra è il medesimo tendere: la conoscenza se non è prassi non è conoscenza e la prassi se non è conoscenza non è prassi» G. Cesarale, *Hegel*, cit., p. 4.

²¹⁷ Diversamente da Jaeschke, secondo cui il contesto genetico delle strutture intersoggettive è esclusivamente giuridico. Cfr. W. Jaeschke, *Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca*, cit. Il ruolo della *Logica* nella genesi dell'intersoggettività è affermato anche da P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, cit.

²¹⁸ GW XI, p. 409; SdL II p. 646.

L'unità processuale del concetto non è una semplice forma, ma si realizza come operare concreto. Tale operare è caratterizzato dalla inscindibile connessione di dialettica e alterità. L'una implica ed è al contempo implicata dall'altra. Se da un lato l'alterità è immanente alla dialettica, dall'altro essa stessa ha una sua dialettica. Movimento dialettico e alterità sono reciprocamente condizionanti. Senza l'uno non si dà l'altra, e viceversa. Abbiamo visto che nella *Scienza della logica* l'alterità assume diverse configurazioni: nella *Daseinslogik* è presa di per sé (*das Andere seiner selbst*), come condizione e termine dello strutturarsi del pensiero oggettivo. Nella *Wesenslogik* l'alterità si pone attraverso la riflessione in quanto struttura del differire. Il livello riflessivo dell'alterità coincide col suo essere negatività oggettiva immanente a ogni determinazione logico-ontologica. Nella *Begriffslogik* alterità è la stessa realizzazione del concetto, la quale avviene «*durch das Anderssein*»²¹⁹: Concetto è, dunque, l'unità di auto- ed etero-riferimento, la completa compenetrazione di sé e altro, di universalità e particolarità: solo in questo senso si può comprendere il concetto come individualità.

L'attraversamento della *Scienza della logica* ci consente di assestarci in un'altra piattaforma teorica, ciò che Hegel chiama “speculativo”²²⁰. L'intersoggettività riflessiva come movimento relazionale conserva le caratteristiche fondamentali della soggettività (*Ausdehnung* e *Selbstbezug*). Il movimento relazionale diventa esso stesso soggetto. La *Scienza della logica* presenta alcune “figure” nelle quali questa dialettica si scopre in modo alquanto chiaro e rilevante. Soffermiamoci, per concludere, su alcune di queste figure.

a) *Das Andere seiner selbst*. «l'altro è da prendersi come isolato (...) Soltanto così l'altro è inteso come tale, cioè non come l'altro di qualcosa, ma come l'altro in lui stesso, ossia come l'altro di se stesso»²²¹. È questa una indicazione molto importante. La critica di ogni determinatezza – e dunque anche quella di “altro” – non può attenersi solamente alla sua relazione con l'altra. La critica investe la determinatezza come essa è per sé. Che significa «altro di se stesso»? Significa che l'altro non è un accidente, o un'occasione, per

²¹⁹ GW XII, p. 248; SdL II, p. 950.

²²⁰ Un piano che difficilmente può esser intercettato con la distinzione – sociologica – tra teoria positive e negative dell'intersoggettività. Per questa distinzione si veda. R. Jaeggi, *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. Berlin 2006: https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehr-bereiche/jaeggi/mit-arbeiter/jaeggi_rahel/erkennungunterwerfung/.

²²¹ GW XXI, p. 106; SdL I, p. 114.

il raggiungimento della concretezza da parte della determinatezza. Piuttosto lo stesso rapporto ad altro è la pienezza di essa: «il qualcosa adempie alla sua destinazione, in quanto l'ulterior determinatezza, che dapprima cresce in vario modo per il contegno del qualcosa verso altro, conforme al suo essere in sé, diventa la sua pienezza»²²². Il semplice esserci di qualcosa e altro non fa che contrassegnare la relazione in termini di reciproca estraneità [*Fremdheit*]. Ma ciò significa che la dialettica di qualcosa e altro è tanto una esposizione della loro concreta relazione, quanto una critica al modo ordinario di intendere la relazione. Ecco perché, «per quanto si prendano anche come esistenti isolatamente, non hanno però alcun senso uno senza l'altro; il loro apparire uno nell'altro, l'apparire, in ciascuno, del suo proprio altro, è in loro stessi»²²³. La negatività dell'esser determinato è la condizione della sua pienezza, non intesa come assimilazione unilaterale, ma come scaturigine della alterità irriducibile che ne sprigiona la dialettica concreta. «La determinatezza comprendente così in sé l'altro, unità coll'essere in sé, porta l'esser altro nell'essere in sé o nella destinazione, la quale si trova con ciò riabbassata a costituzione»²²⁴.

b) *Die bestimmte Bestimmtheit*. L'universalità del concetto non deriva affatto da un'autoposizione assoluta, ma dalla sua genesi negativa. Questa, come si è visto del capitolo precedente, ha permesso di curvare la mera transitività della relazione-ad-altro nella dimensione riflessiva: il divenir altro della determinatezza è ora il movimento infinito del riferirsi a sé: «il concetto è pertanto dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinità unità della negatività con se stessa». L'universalità del concetto, così poco determinabile sul piano semantico, diviene piuttosto un "luogo del differimento" capace di contenere «la più alta differenza e determinatezza»²²⁵. La negazione assume, nella Dottrina del concetto, una nuova configurazione attraverso ciò che, con una formula incisiva, è stata definita «congiunzione disgiuntiva»²²⁶, ossia l'autoscissione del concetto: il giudizio. Non potendo dilungarci sul ruolo del giudizio nella Dottrina del concetto, nonché sulla radicale trasformazione adoperata da Hegel rispetto a tutta la tradizione logico-metafisica

²²² GW XXI, p. 111; SdL I p. 120.

²²³ GW XXI, p. 110; SdL I, p. 119.

²²⁴ GW XXI, p. 112; SdL I, p. 123.

²²⁵ GW XII, p. 33; SdL II, p. 680.

²²⁶ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 169.

europea, qui basti notare che le varie forme di giudizio esaminate da Hegel (qualitativo, della riflessione, della necessità e del concetto) tematizzano il rapporto soggetto e predicato non in base a una semantica proposizionale, ma in corrispondenza della concretezza logico-ontologica raggiunta e della riflessività della negazione²²⁷. Proprio questa riflessività infatti è ciò che si scorge nella tematizzazione del giudizio come «determinatezza del concetto posta nel concetto stesso»²²⁸. Ora le determinatezze non sono considerate ognuna per sé stessa, ma la diversità dei giudizi è la «progressiva determinazione del concetto». Nel giudizio le determinazioni sono sia totalità determinate, sia considerate nella loro sussistenza indifferente. Ma il movimento riflessivo della negazione comporta che la totalità non sia riferita ai membri della relazione, ma alla relazione stessa. Ecco allora che il giudizio si scopre come duplice movimento: «mentre l'una [determinazione] conviene al soggetto e l'altra al predicato, questo rapporto ha del pari luogo anche inversamente»²²⁹. A questo punto, Hegel parla della determinata determinatezza, come primo apparire del soggetto nel giudizio: «ci si parte pertanto dall'individuo come dal primo, dall'immediato, e quello stesso viene elevato, mediante il giudizio, nell'universalità come viceversa l'universale, che è soltanto in sé, scende nell'individuo nell'esserci, ossia diventa un esser per sé»²³⁰. Il sorgere dell'«identità concreta», risultante dal movimento negativo che investe la *bestimmte Bestimmtheit* è il tramonto della forma del giudizio. Il giudizio, infatti, non esprime l'unità positiva del concetto, ma solo la sua intrinseca relazione ad altro. Da ciò deriva la necessità del “superamento” del giudizio nel sillogismo [*Schluss*]²³¹. Solo in esso si libera l'«unità concreta» o «unità ripiena [*erfüllte Einheit*]»²³², la quale riesce a stabilire le

²²⁷ Il giudizio qualitativo manifesta l'inerenza semplice e immediata di una determinazione a un'altra (ad esempio, la rosa è rossa); il giudizio della riflessione provvede alla sussunzione del predicato nel soggetto (ad esempio, questo è un universale essenziale); il giudizio della necessità è la prima forma di universalità oggettiva (ad esempio Se A è, è B). Il giudizio del concetto, l'ultimo della serie dei giudizi, è quello che consente di pensare criticamente la relazione come universalità compiuta che Hegel, parlando del giudizio apodittico, definisce «identità concreta». GW XII, pp. 88-89; SdL II p. 752.

²²⁸ GW XII, p. 53; SdL II, p. 705.

²²⁹ GW XII, p. 56; SdL II, p. 710.

²³⁰ GW XII, p. 57; SdL II, p. 710.

²³¹ Sul sillogismo in Hegel si vedano K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit.; W. Krohn, *Die formale Logik In Hegels «Wissenschaft der Logik»*, cit.; S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, cit.

²³² GW XII, p. 55; SdL II, p. 708.

relazioni al di là della rigida opposizione tra estrinseco ed intrinseco ma anzi conservando entrambi i momenti²³³.

Il momento finale del sillogismo della necessità – il sillogismo disgiuntivo – offre un’ulteriore esplicitazione della categoria della singolarità: essa è concretizzazione dell’universale, quale totalità al cui interno universale e particolare sono mediati e presenti, «e ciascun momento è come la totalità dei mediati»²³⁴. L’intera esposizione del sillogismo della necessità è diretta all’esplicitazione del momento della singolarità e per questa ragione è segnata da una profonda rielaborazione della dimensione modale della *Zufälligkeit*. Il tema della modalità si rivela dunque fondamentale per la comprensione dialettica del soggetto come movimento trasformativo e relazionale. L’idea è «universale che determina se stesso ed è per sé l’universale, vale a dire anche individuo [*Einzelnes*] e soggetto»²³⁵.

Il soggetto, come si è visto fin dall’analisi dalle pagine della *Daseinslogik*, non è qualcosa di fisso o il ricettacolo costante a fronte del divenire reale; soggetto è piuttosto la trasformazione ricorsiva della propria configurazione, concretezza viva e, proprio per questo, sempre determinata. Questa tensione pratica è al contempo l’istanza conoscitiva del *reines Wissen*, che permette al soggetto di comprendere in sé la negatività immanente non solo come fonte di inquietudine e, in alcuni casi, di follia, ma come possibilità dell’altrimenti, di conoscere sé come l’altro, alterità irriducibile che lo spinge alla trasformazione concreta. Proprio qui si scorge la necessità di completare (o esplicitare) la famosa formula hegeliana indicante la libertà e l’autonomia del soggetto. Tale formula si trova molte volte nel *corpus* hegeliano. Si pensi alla *Fenomenologia* quando Hegel afferma che «l’Io nel suo esser-altro è presso di sé»²³⁶, o all’aggiunta al §7 dei *Lineamenti* ove libertà significa essere «presso di sé in quest’altro [*bei sich selbst in diesem Anderen*]]»²³⁷. Sul piano speculativo, i singoli termini di queste proposizioni assumono una valenza riflessiva, sicché libertà è esser presso di sé nell’altro nella misura in cui essa

²³³ *Das Andere seiner selbst e die bestimmte Bestimmtheit* (ma si potrebbe pensare anche ad altre figure, come ad esempio *das Scheinen seiner in sich selbst*) sono solo alcune delle figure presenti nella *Scienza della logica* che serbano una valenza critica in quanto capaci, nella loro circolarità, di realizzare il differimento della soggettività da sé stessa, attraverso il quale quest’ultima si apre all’altro non in modo assolutizzante quanto piuttosto “riflessivo”.

²³⁴ GW XII, p. 125; SdL II, p. 799.

²³⁵ GW XII, p. 241; SdL II, p. 941.

²³⁶ GW IX, p. 428; Fen II, p. 296.

²³⁷ W 7, p. 57; Lin, p. 287. Modificata.

è contemporaneamente l'”esser-altro in sé”. L'opposizione più dura è immanente alla soggettività e solo in questa continua trasformazione di sé come l'altro e dell'altro come sé può darsi il soggetto. Comprendere l'opposizione più dura significa innanzitutto esperire «il negativo di se stesso o il proprio limite [*Grenze*]. Sapere il proprio limite significa sapersi sacrificare»²³⁸.

²³⁸ GW IX p. 433; Fen II, p. 304.

CONCLUSIONI

Alla conclusione di questo lavoro ci sembra utile richiamare il percorso svolto e i risultati raggiunti. Nel primo capitolo abbiamo ripercorso la *Scienza della logica* alla luce della problematica dell'alterità. Il motivo di ciò era volto, da un lato, a mostrare come la logica hegeliana non sia una teoria precostituita concludentesi con l'autotrasparenza pacificata dell'idea; dall'altro, a ripensare la relazione-ad-altro in termini speculativi capaci di superare l'inconcludente indeterminatezza in cui si arena la filosofia del dialogo che, tra tutte, ha inteso l'alterità come problema propriamente filosofico in netta opposizione al pensiero dialettico e, dunque, alla *Logica* di Hegel. Il risultato raggiunto è duplice: 1) da un lato, l'alterità mostra come *das Logische* sia interamente attraversato dalla negatività e dunque strutturalmente aperto. Il nesso alterità-negatività è stato indagato attraverso la ricostruzione della relazione-ad-altro. A ogni momento della *Logica* corrisponde una precisa modalità del relazione-ad-altro: la transitività caratterizzante la Dottrina dell'essere ha mostrato la relazione-ad-altro come mera successione; la riflessività dell'Essenza la ha rivelata come struttura mediata in cui convergono le determinazioni; lo sviluppo del Concetto ha mostrato la relazione-ad-altro come processo di realizzazione e di liberazione della totalità. Nel suo movimento di "comprensione dell'altro", la *Logica* mostra il pensiero stesso come struttura di auto-differimento contraddistinto dal movimento triplice di transitività, riflessività e sviluppo. In tale movimento l'alterità viene progressivamente strutturandosi, abbandonando quindi l'ineffabilità ed esteriorità con la quale si presenta nell'Essere e nell'Essenza e concretandosi come l'altro del concetto nell'ultima sfera della *Logica*.

Nel secondo capitolo abbiamo mostrato il contributo della *Logica* per la teoria critica della società estraendo dall'opera hegeliana il significato propriamente speculativo di "critica". Siamo partiti dalla ricostruzione delle varie strategie della critica che, pur nelle diverse modalità, si sono collocate in continuità con il paradigma propriamente hegeliano della critica: la negazione determinata. I problemi irrisolti della negazione determinata, tesa irrimediabilmente tra l'immanenza dell'oggetto e la trascendenza della

giustificazione di esso, ci hanno ricondotto alle pagine della *Logica* e all'elaborazione in essa contenuta della negatività autoriferita, in cui vettore immanente e vettore trascendente si reciprocano dialetticamente. La negatività autoriferita prospetta un modello di critica propriamente *dialettica* in cui l'istanza immanente e quella trascendente sono mantenuti in una tensione reciproca. La tensione tra negazione determinata e negatività autoriferita ci ha consentito di riattraversare nuovamente la *Logica*, attestandoci nuovamente alla sua conclusione– l'idea assoluta. Abbiamo evidenziato come l'accesso alla comprensione dell'idea e della sua valenza critica è possibile perché anche nell'idea è mantenuta l'unità di esposizione e critica. A dimostrazione di ciò abbiamo esaminato la dinamica modale che ci ha consentito di comprendere il meccanismo dialettico-speculativo della *Manifestation* come esposizione nella e alla massima alterità. Il secondo capitolo apre alla questione della realizzazione finita dell'idea – alla natura dunque – problematica sulla quale, per i limiti del lavoro, abbiamo potuto svolgere solo alcune considerazioni. L'analisi ha dimostrato come la tensione immanente all'idea sia una tensione negativa e critica che “risolve” se stessa solamente attraverso realizzando quella tensione, una realizzazione concreta e altrettanto finita.

Attraverso la disamina dell'alterità nella *Logica* e il suo rapporto immanente al concetto abbiamo enucleato le sfere della logica come momenti differenti dello strutturarsi della totalità relazionale. L'analisi sull'alterità e la sua connessione con la valenza critica sono state necessarie per comprendere la totalità come struttura dinamica e immanentemente attraversata dalla relazione-ad-altro. Ciò significa che nella totalità tanto la determinatezza quanto la trasformabilità vengono conservate. Seguire la configurazione della totalità all'interno della *Logica* ci ha permesso di scorgere il significato propriamente speculativo secondo cui la totalità si scopre attraversata dalla relazione, la relazione si scopre effettuale solo all'interno della totalità. Abbiamo per questo introdotto il lemma di *totalità relazionale*.

Traslando i termini nel registro della filosofia sociale, la totalità relazionale si rivela dirimente per comprendere il nesso soggettività-intersoggettività. Nel terzo capitolo abbiamo mostrato come, nonostante la rilevanza attribuita dai due epigoni della Scuola di Francoforte all'intersoggettività, essa venga intesa in modo *tradizionale*, come semplice relazione-tra-soggetti. La critica dell'intersoggettività che abbiamo proposto sulla base

delle acquisizioni dei capitoli precedenti ci ha consentito di raggiungere due risultati: da un lato, la critica della teoria tradizionale dell'intersoggettività (nelle formulazioni di Habermas e Honneth); dall'altro, l'esposizione dialettica del rapporto intersoggettività-soggettività. La distinzione di due risultati è puramente analitica. Essi infatti sono un unico processo: pensare separatamente intersoggettività e soggettività non fa che riproporre la teoria tradizionale. Se quindi è vero che il soggetto è sempre *risultato* della relazione intersoggettiva, è altrettanto vero che quest'ultima non è soltanto lo sfondo genetico – o la condizione trascendentale – della soggettività ma diventa essa stessa soggetto, conservandone le caratteristiche fondamentali che Hegel individua nell'espansione [*Ausdehnung*] e nell'autoriferimento [*Selbstbezug*].

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI E SIGLE DELLE OPERE DI HEGEL

Edizioni tedesche

GW: *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg.

II: *Frühe Schriften II*, a cura di W. Jaeschke, 2014.

IV: *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. Buchner, O Pöggeler, 1968.

V: *Schriften und Entwürfe* (1799-1808), a cura di M. Baum, K.R. Meist, 1998.

VI: *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. Düsing, H. Kimmerle, 1975.

IX: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980.

X, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden* (1808-1816), a cura di K. Grottsch, 2006.

XI: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812/1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, 1978.

XII: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, 1981.

XIV: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grottsch e E. Weisser-Lohmenn, 2009.

XV: *Schriften und Entwürfe I* (1817-1825), a cura di F. Hogemann, Ch. Jamme, 1990: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, pp. 7-29.

XVI, *Schriften und Entwürfe II* (1826-1831), a cura di F. Hogemann, Ch. Jamme, 2001: Ohlert-Rezension, pp. 275-289.

XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), a cura di W. Bonsiepen, H.Ch Lucas, 1992.

XXI: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, 1984.

XXIII/1: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801-1802, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, a cura di A. Sell, 2013.

XXIII/3: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Zusätze und Anhang*, a cura di A. Sell, 2017.

W: *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

VII: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1970.

XIX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1971.

XX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 1971.

PhdR: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Ästh: *Ästhetik*, 2 Voll., a cura di F. Bassange, Aufbau-Verlag, Berlin 1985.

Edizioni italiane

- Arist: *Aristotele*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999.
- Diff: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, pp 1-120.
- Enc I: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2010.
- Sg: *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli 2015.
- Est: *Estetica*, a cura di N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1997.
- Enc II: *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2006.
- Enc III: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005.
- FeS: *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 123-253.
- Fen: *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- Fsj: *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.
- SdL: *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004.
- LeM: *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Quaderni di Verifiche, Trento 1982.
- Lin: *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Lsf: *Lezioni di storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola, G. Sanna, PGRECO, Milano 2015.
- Pro: *Propedeutica filosofica*, a cura di N. Cantore, G. Guerra, Antonio Tombolini Editore, Ancona 2017.
- Scett: *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1977.
- Sp: *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1972.
- DJ: *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 1984.
- RO: *La recensione a Ohlert*, in *Scritti berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 53-65.
- SdF: *Lezioni di storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola, G. Sanna, PGRECO, Milano 2015.

ALTRE FONTI

- Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. VII; *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri, G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009.
- *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. IV; *Minima Moralia*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994.
- *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 9-245; *Metacritica della teoria della conoscenza*, a cura di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004.
- *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 249-380; *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, il Mulino, Bologna 2014, pp. 32-33.
- *Kritik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. X/2, pp. 785-793, p. 793.
- *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. VI, pp. 7-412; *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.
- .
- Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1999.
- *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

- R. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2000; *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002.
- *Making it explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
 - *Non-inferential Knowledge, Perpetual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's Empiricism*, in N.H. Smith (a cura di), *Reading McDowell: Mind and World*, Routledge, London and New York 2002, pp. 93-94.
 - *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 247-289.
 - *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «European Journal of Philosophy», VII (1999), 2, pp. 164-189.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997.
- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, a cura di M. Zahn, Meiner, Hamburg 1991; *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.
- J. Fodor, *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, MIT Press, Cambridge 2000; *La mente non funziona così. La portata e i limiti della psicologia computazionale*, trad. it. di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari 2001.
- *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge 1983; *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, trad. it. di R. Luccio, il Mulino, Bologna 1988.
- M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris 1994, pp. 75-99; *Theatrum Philosophicum*, introduzione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971 pp. VII-XXIV.
- H.G. Gadamer, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971; *L'idea della logica hegeliana*, in *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Torino 1973, pp. 95-126.
- *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Meiner, Hamburg 1983.
- J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, pp. 9-47; *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975.
- *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 34-126; *I rischi di una genetica liberale*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-75.
 - *Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem "richtigen Leben"?*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, pp. 17-26; *Astensione giustificata. Esistono risposte post-metafisiche alla domanda sulla «vita giusta»?*, in *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 9-14.

- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1985; *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, a cura di E. Agazzi e E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.
- *Dialektik der Rationalisierung*, «Ästhetik und Kommunikation», XLV-XLVI (1981), pp. 126-155; *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Milano, Unicopli, 1983, pp. 221-264.
- *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996; *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1988.
- *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1990; *La rivoluzione in corso*, trad. it. di M. Protti, Feltrinelli, Milano 1990.
- *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 53-125; *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 49-121.
- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; *Conoscenza e interesse*, a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1990.
- *Erkenntnis und Interesse*, in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 146-168; *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, a cura di C. Donolo, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 43-58.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1991; *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in *Teoria della morale*, trad. it. di V.E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-235.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1992; *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 117-122.
- *Freiheit und Determinismus*, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, pp. 155-186; *Libertà e determinismo*, in *Tra scienza e fede*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 53-82
- *Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, pp. 171-175.
- *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, pp. 27-83; *Agire comunicativo e ragione detranscendentalizzata*, in *La condizione intersoggettiva*, cit., pp. 21-99.
- *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, pp. 9-30; *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in *Teoria della morale*, a cura di V.E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 5-27.
- *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1988; *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.
- *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln zweier Gedankenmotive*, in J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, pp. 15-26; *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 3-19.
- *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002)*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., pp. 127-163; *Poscritto*, in *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 77-98,
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll. Suhrkamp, Frankfurt 1981; *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986.
- *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 127-156; *Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*,

- in *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 133-162.
- *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 16-37; *Si addicono anche all'etica del discorso obiezioni di Hegel contro Kant?*, in *Teoria della morale*, a cura di V. Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 5-27.
 - *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 100-118; *Uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*, in *Teoria della morale*, cit., pp. 103-122.
 - *Was heißt Universalpragmatik?*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, pp. 353-440.
 - *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1999; *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001.
 - *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976; *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. di F. Cerutti, Etas, Milano 1979.
 - *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandom Sprachpragmatik*, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 138-185; *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in *Verità e giustificazione*, cit., pp. 133-179.
- M. Heidegger, *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel*, in *Gesamtausgabe*, 102 voll., a cura di I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, vol. LXVIII, pp. 3-61.
- A. Honneth, *Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno*, «Telos», XXXIX (1979), pp. 45-61; *Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pp. 355-386.
- *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011; *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Codice, Torino 2015.
 - *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.
 - *La necessità trascendentale dell'intersoggettività: sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, «Rivista di filosofia», 1998, 2, pp. 213-238 poi apparso in tedesco A. Honneth, *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung*, in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 28-48.
 - *La normatività della vita etica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 257-272.
 - *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003.
 - *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, «Merkur», XLIV (1990), pp. 1043-1054; *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, a cura di A. Ferrara, Rubbettino, Catanzaro-Messina 1993, pp. 34-35.
 - *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», III (2007), pp. 573-584.
- M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 20 voll., a cura di R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. III; *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.
- M. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, pp. 70-105; *Materialismo e metafisica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, cit., vol. I, pp. 31-66.

- *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, 19 voll., a cura di A. Schmidt, G. Schmid Noerr, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, vol. IV, pp. 162-216; *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, 2 voll., a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 135-186.

- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 187-188; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Walter Biemel, il Saggiatore, Milano 1961.

- R. Jaeggi, *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. Berlin 2006: https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/jaeggi/mit-arbeiter/jaeggi_rahel/anererkennungunterwerfung/.
- *Individual Can Resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life*, «Constellations», XII (2005), 1, 65-82; *I "Minima Moralia" come critica delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 33-60.
- *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2013; *Critica delle forme di vita*, a cura di G. Fazio e W. Privitera, Castelvecchi, Roma 2021.
- *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, «Raison politiques», LVII (2015), 1, pp. 13-29; *Per una critica immanente delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 121-140.
- *Was ist Ideologiekritik?*, in R. Jaeggi, T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 266-295; *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 61-89.
- *What (if Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism*, «Southern Journal of Philosophy», LIV (2016), 1, pp. 44-65; *Che cosa c'è (se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo? Tre strategie della critica*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 91-118.

- F.H. Jacobi, *David Humer über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in *Werke. Gesamtausgabe II, Schriften zum transzendentalen Idealismus*, a cura di K. Hammacher, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1998, pp. 9-112; *David Hume e la fede o idealismo e realismo. Un dialogo*, a cura di N. Bobbio, De Silba, Torino 1948.
- *Über die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Lowe, Breslau 1785; *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma 1969, pp. 67-77

- I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, 29 voll. a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reimer (poi De Gruyter), Berlin 1911, vol. V, pp. 3-163; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III; *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005.
- *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, cit., 1908, vol. V, pp. 167-485; *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1970.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Gesammelte Schriften*, cit., 1904, vol. IV, pp. 253-384; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Mondadori, Milano 1997.
- *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Gesammelte Schriften*, cit., 1922, vol. XII, pp. 165-204; *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 249-290.

- E. Lévinas *Totalité et infini*. M. Nijhoff, La Haye 1961; *Totalità e infinito*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.
- G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Berlin 1923, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973.
 - *Theorie des Romans*, Luchterhand, Darmstadt 1971; *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, SE, Milano 1999.
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1932; *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969.
 - *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press 1941; *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966.
- J. McDowell, *Mind and World*, President and Fellow of Harvard College, Harvard 1994; *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.
- F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, a cura di H. Herzfeld, Oldenburg, München 1962; *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, a cura di A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Platone, *Il sofista*, a cura di M. Vitali, Bompiani, Milano 1992.
- H. Putnam, *Time and Physical Geometry*, «The Journal of Philosophy», LXIV (1967), 8, pp. 240-247.
- W. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U.P., New York 1969; *La relatività ontologica ed altri saggi*, trad. it. di M. Leonelli, Armando, Roma 1986, pp. 84-85.
- F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a cura di Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
 - *Philosophische Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Werke*, 19 voll., a cura di Ch. Binkelman, Th. Buchheim, Th. Frisch, V. Müller-Lüneschloß, fromann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, vol. XVII; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007.
 - *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*, a cura di W.E. Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1990; *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1997
 - *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, a cura di M. Buhr, Reclam, Leipzig 1966; *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna. Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-158.
- F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. XXIV: *Die Periode des Athenäums*, a cura di R. Immerwahr, Ferdinand Schöningh Verlag, München-Paderborn-Wien 1985.
- B. Spinoza, *Ethica*, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1972, vol. II; *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Milano 1988.
- A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hansebooks, Norderstedt 2017.

Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, 3 voll., a cura di C.A. Corr, Olms, Hildesheim 1983, vol. III.

LETTERATURA SECONDARIA

- S. Achella, *Pensare la vita*, il Mulino, Bologna 2020.
- H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1992; *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1993.
- C. Amadio, *Intersoggettività e libertà «comunicativa» in M. Theunissen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986.
- G. Andreozzi, *Alcune riflessioni sul concetto di Alterità nella filosofia hegeliana*, «Logos. Rivista di filosofia», XIII (2018), pp. 35-47.
- *Anima, follia, intersoggettività: alcune riflessioni sull'antropologia hegeliana*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXII (2019), pp. 123-149.
- G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992.
- K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism, Kant, Rawls and Habermas*, Albany, New York 1991.
- G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- Y. Belaval, *La logique de l'essence chez Hegel et chez Leibniz*, «Kant-Studien», LXIII (1973), pp. 436-462.
- A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006.
- J. M. Bernstein, *Recovering ethical life: J. Habermas and the future of critical theory*, Routledge, London-New York 1995.
- F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, Il Poligrafo, Padova 2005.
- E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987.
- A. Bianchi, *Libertà pubblica come riconciliazione di libertà oggettiva e soggettiva*, «Politica&Società», 2022, 1, pp. 139-159.
- J. Biard, *Dialectique et négation de la négation d'après hegel*, «La Pensée», 1984, pp. 91-99.

- L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990.
- W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, «Hegel-Studien» Beiheft 16, 1977.
- R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.
- G. Bonacina, *La concezione hegeliana del Cristianesimo. Sviluppi e attualità*, «Verifiche», XXIII (1994), 3-4, pp. 387-407.
- *La scuola hegeliana e gli «Annali per la critica scientifica» (1827-1831)*, Guerini e Associati, Milano 1997.
 - *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- J.C. Bourdin, *Hegel et la „question sociale”: société civile, vie et détresse*, «Reveu Germanique Internationale», XV (2001), pp. 158-159.
- P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.
- J. Brody, *Quantum Entanglement*, The MIT Press, Cambridge 2020.
- R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- J. Burbidge, *Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Humanities Press International, Atlantic Highlands 1995.
- *Transition or Reflection*, «Revue Internationale de Philosophie», 139-140 (1982), pp. 111-123.
- C. Butler, *Hegel's Logic. Between Dialectic and History*, Northwestern University Press, Evanston 1996.
- J. Butler, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York 1987.
- G. Calogero, *Lezioni di filosofia*, 3 voll., Einaudi, Torino 1960.
- *Logica antica e dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Verhandlungen des II. Hegelkongresses*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932, pp. 67-76.
- A. Carlini, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in S. Gentile, S. Toussaint (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 25-64.
- G. Cesarale, *Axel Honneth e la filosofia del diritto hegeliana*, «Pólemos», I (2006), pp. 272-287.
- *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, Manifestolibri, Roma 2012.
 - *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum» VII (2014), pp. 1-9.
 - *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009.
 - *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, «L'ospite ingrato», X (2021), pp. 115-126
 - *Riflessione, astrazione, potere: La teoria della società in Hegel* in «FILOSOFIA POLITICA», 7 (2018), 75-90.
 - *Riflessione, mediazione, critica nella Logica di Hegel*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 13-23.

- Sulla via del «regno della soggettività o della libertà»: la Wechselwirkung in Hegel, «Quaderni materialisti», XVII (2017), pp. 99-127.
 - Una nuova stagione per la teoria critica e per la sinistra?, «Etica & Politica», XXII (2020), pp. 639-648.
- F. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, «Verifiche» XXIV (1995), 3-4, pp. 243-271.
- *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 27-63.
- G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
- T. Collmer, *Aktuelle Perspektiven einer immanenten Hegel-Kritik. Negative Totalisierung als Prinzip offener Dialektik*, Focus Verlag, Giessen 1992.
- M. Cooke, *Language and Reason, A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, Cambridge 1994.
- L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.
 - *Dialettica negativa e dialettica speculativa*, «Il pensiero», LIX (2020), 2, pp. 39-55.
 - *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995.
 - *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (a cura di), *La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 189-207.
 - *Il contenuto morale delle istituzioni*, «Iride», I (2017), pp. 195-200.
 - *Il soggetto del riconoscimento. Intersoggettività in Hegel*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, V&P Universitaria, Milano 2002, pp. 373-396.
 - *I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*, «Consecutio Rerum», II (2017), 3, pp. 329-337.
 - *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023.
 - *La libertà dell'altro. Tra Hegel e Adorno*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, cit., pp. 77-97.
 - *Oltre la Diskursethik. L'incompiuto progetto habermasiano di un'etica della specie*, in C. Rosciglione (a cura di), *Conoscenza, linguaggio e azione*, Palermo, Palermo University Press, pp. 99-113.
 - *Originarietà del riconoscere*, «Giornale di Metafisica» XXVII (2005), pp. 145-156.
 - *Paradigmi di teoria critica*, «Politica&Società», IV (2015), 3, pp. 333-353.
 - *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, «Quaderni di teoria sociale», VIII, 2008, pp. 15-32.
 - *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, «Fenomenologia e società», XXVIII (2005), 2, pp. 3-19.
- E. Cugini, *La critica immanente delle forme di vita: una teleologia emancipatoria anti-essenzialista*, «Consecutio Rerum», II (2017), 3, pp. 353-362.
- K. de Boer, *On Hegel: The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.

- L. De Vos, *Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Eine Vermutung*, «Hegel-Studien» XIX (1981), pp. 98-121.
- F. Deluermoz, *La logique de Hegel et la métaphysique traditionnelle*, «Philosoph'île», 2000, pp. 1-14.
- Ch. Demmerling, *Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie*, in C. Demmerling, F. Kambartel (a cura di), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 67-99, p. 81.
- G. Di Giovanni, *Reflection and contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's "Science of Logic"*, «Hegel-Studien», 8 (1973), pp. 131-161.
- D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'etra à celle de l'essence*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1978.
- *Sur la réflexion dans la Science de la logique*, in *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, a cura di W R. Beyer, Hein, Meseinheim am Glan 1970, pp. 346-354.
- G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- K. Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Fink, München-Paderborn 2012.
- *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, 1976.
- *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in R.P. Horstmann, M.J. Petry (a cura di) *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 276-289.
- *Die Teleologie in Kantsweltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968; S. Marcussi, *La teleologia in Kant*, «Fondamenti», 1990, 13-14, pp. 45-85.
- *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 15-38, p. 20.
- G.M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995.
- C. Elder, *Appropriating Hegel*, Aberdeen University Press, Aberdeen 1980.
- L. Ellrich, *Schein und Depotenzierung. Zur interpretation des Anfangs der "Wesenslogik"*, «Hegel-Studien», XXV (1990), pp. 65-84.
- D. Emundts, *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.
- E.M. Fabrizio, *Habermas e il riconoscimento*, «DialecticaeFilosofia», 2010, pp. 1-35.
- H.P. Falk, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Alber, Freiburg-München 1983.
- G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2020.
- N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli Milano 2015.

- A. Ferrara, *Habermas' Diskursethik*, «Telos», LXIV (1985), pp. 45-74.
- H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1978.
- E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Plon, Paris 1968; *La logica di Hegel*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975.
- M.B. Fosert, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Russell and Russell, Russell & Russell, New York 1965.
- H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965.
- *Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein*, in K. Cramer, (a cura di), *Theorie der Subjektivität. Festschrift für Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 444-479.
- *Spekulative Logik als die „eigentliche Metaphysik“*. *Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverhältnisses*, in D. Pätzold, A. Vanderjagt (a cura di), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln 1991, pp. 9-27.
- *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R.P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 33-69.
- S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2000.
- R. Geuss, *Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«*, in R. Jaeggi, T. Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt 2009, pp. 165-190.
- V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del Finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990.
- P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- *Verso la «Scienza della logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2000.
- U. Guzzoni, *Werden Zu Sich: Eine Untersuchung Zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Alber, Freiburg-München 1963.
- B. Güngören, *Hegels Auffassung von Spinoza und der Orientalischen Philosophie: Eine Parallele*, «Hegel Jahrbuch», 2009, pp. 114-124.
- C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987.
- *Rezension zu Hegels Logik Hartmanns*, «Hegel-Studien», XXXVIII, 2003, pp. 184-187.
- W. Hartkopf, *Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1972.
- R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Rudolph Gaertner, Berlin 1857.
- J. Heinrichs, *Dialektik und Dialogik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXV (1981), 3-4, pp. 425-444.

- *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bouvier, Bonn 1974.
- D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, «Hegel-Studien», Beiheft 20, 1980, pp. 103-119; *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica in Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 137-150.
- *Formen der Negation in Hegels Logik*, in W.R. Beyer (a cura di), *Hegel-Jahrbuch*, Pahl-Rugenstein, Köln 1975, pp. 245-256.
- *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die »Wissenschaft der Logik«*, in U. Guzzoni, B. Rang, J. Siep (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230.
- *Hegels Logik der Reflexion (Neue Fassung)*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1980, pp. 204-324; *La logica hegeliana della riflessione*, in *Scritti sulla logica hegeliana*, trad. it. di I. Castiglia, G. Stefanelli, Stamen, Roma 2016, pp. 5-143.
- J.G. Hibben, *Hegel's Logic. An Essay in Interpretation*, Scribner's Sons, New York 1902; *La logica di Hegel. Saggio d'interpretazione*, a cura di G. Rensi, Bocca, Torino 1910.
- Th.S. Hoffmann, *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1991.
- H. Holzhey, V. Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantism*, Scarecrow Press, Lanham-London 2005.
- V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1988; *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- *Inferenzialismo in Brandom e Olismo in Hegel*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 290-317, p. 315.
- B. Hyde, *The Entanglement of Knowing and Being: Hegel, Ontology and Education in the 21st Century*, «Educational Practice and Theory», XLIII (2021), 1, pp. 23-39.
- Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.
- *Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (2017), 1, pp. 15-31.
- *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, «Il pensiero», LV (2016), 2, pp. 59-95.
- K.H. Ilting, *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit*, in D. Henrich, R.P. Hortsman (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 225-254.
- .
- W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», XIII (1978), pp. 85-117.

- *L'«oggettività» nella logica di Hegel*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni Della Normale, Pisa 2018, pp. 97-113, p. 97.
 - *Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca*, «La Società degli Individui», X (2001), pp. 33-47.
- F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso, London-New York 2010.
- G. Jarczyk, *Système ed Liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1980.
 - *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, Ellipses, Paris 1999.
- G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *Le statut logique de l'altérité chez Hegel*, «Philosophie», XIII (1986), pp. 68-81.
 - *Hegelianism*, Puf, Paris 1986.
 - *Présentation a G.W.F. Hegel, Science de la logique. La Doctrine de l'essence*, a cura di P.J. Labarrière, G. Jarczyk, Aubier, Paris 1976, p. XIX.
- H. Kimmerle, *Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das „spekulative Denken“ das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt*, in A. Arndt, Ch. Iber (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000, pp. 158-172.
 - *Der logische Status der Reflexionsbestimmungen als Elemente der Struktur des Widerspruchs*, in W.R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch*, Pahl-Rugenstein, Köln 1979.
 - *Dialektik der Grenze und Grenze der Dialektik*, in H. Kimmerle (a cura di), *Dialektik heute. Rotterdamer Arbeitspapiere*, Germinal, Bochum 1983, pp. 127-141.
 - *Verschiedenheit und Gegensatz. Von der Dialektik zum Denken der Differenz*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 265-282.
- T. Kesserling, *Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels*, in E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (a cura di), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 273-303.
- Th. Khurana (a cura di), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, August Verlag, Berlin 2013.
- T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- A.F. Koch, *Metaphysik und spekulative Logik*, in M. Lutz-Bachmann, Th.M. Schmidt (a cura di), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Freiburg-München 2007, pp. 40-56.
- W. Krohn, *Die formale Logik In Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Carl Hanser, München, 1972.
- R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1961.
- F. Kümmel, *Platon und Hegel. Zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen 1968.
- P.J. Labarrière, *Die Hegelsche »Wissenschaft der Logik« in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett und Cotta, Stuttgart 1986, pp. 94-106.
- B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. I Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden 1968.

- S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Th. Leinkauf, *Licht als unendlicher Selbstbezug und als Prinzip von Differenz. Zur Wirkungsgeschichte der spekulativen Licht-Metaphorik und zur Bedeutung des Begriff Licht in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XXXVIII (1995), pp. 150-170.
- A. Leonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris-Louvain 1974.
- P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, Trento 2012.
- B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris 1981.
- D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987.
- *Storia e tradizione. L'ideologia tedesca dalla Rivoluzione francese agli "Annali Prussiani"*, «Studi Urbinati», II (1981), pp. 61-92.
- L. Lugarini, *Introduzione*, in SdL I, pp. XXVIII-XXIX.
- *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Éditions la Découverte, Paris 1988.
- E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017.
- W. Maker, *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994.
- G. Marini, *La "Filosofia del diritto" come sistema dello spirito oggettivo*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 87-119.
- *La società civile tra apparenza e parvenza. Su alcuni aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" hegeliana*, in *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano, Napoli 1990, pp. 229-252.
- A. Masullo, *Il «fondamento» nella Logica jenesa e nella Scienza della logica*, in *La potenza della scissione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 38-43.
- *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997.
- M.J. Matustik, *Habermas's Reading of Kierkegaard: Notes From a Conversation*, «Philosophy and Social Criticism», XVII (1991), 4, pp. 313-323.
- Th. McCarthy, *Rationality and Relativism: Habermas' "Overcoming" of Hermeneutics*, in J. B. Thompson, D. Held (a cura di), *Jürgen Habermas, Critical Debates*, MacMillan, Cambridge-London 1982.
- J.M.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1910.
- Ch. Menke, *Autonomie und Befreiung*, Suhrkamp, Berlin 2018.

- *Der "Wendungspunkt" des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik*, in Ch. Demmerling, F. Kambartel (a cura di), *Vernunftkritik nach Hegel*, cit., pp. 9-66.
- *Dialektik der Befreiung: Die Erfahrung des Exodus*, «Hegel-Studien», LII (2018), pp. 9-30.
- *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Berlin 2015.

- F. Michellini, *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Dehoniane, Bologna 2003.

- G. Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984.

- G. Movia, *Sulla logica hegeliana dell'essere determinato*, in Id. (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 253-278.

- G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950.

- M. Müller, *Person und Funktion*, «Philosophisches Jahrbuch», LXIX (1962), pp. 371-404.

- J.L. Nancy, *Hegel: l'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997; *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998.

- A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1982

- O. Negt, *Hegel e Comte*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1975.

- K. Ng, *Hegel's Logic of Actuality*, «The Review of Metaphysics», LXIII (2009), 1, pp. 139-172.
- K. Ng, *Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis*, in Th. Khurana (a cura di), *The Freedom of Life*, cit., pp. 33-68.

- H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945.

- A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Marville, Molière, Beckett*, State University of New York, New York 2018.
- *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992.

- M.F. Orsatti, G. Andreozzi (a cura di), *Ontologia relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

- P. Owen Johnson, *The Critique of Thought. A Re-examination of Hegel's Science of Logic*, Gower, Brookfield 1988.

- T. Pinkard, *Agency, Finitude, and Idealism: What does it Mean to be a Hegelian Today?*, in W. Welsch, K. Vieweg (a cura di), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Fink, München 2003, pp. 205-216.

- G. Pinna, *L'estetica*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 201-236.

- S. Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002; *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, trad. it. di M. Parizzi, Mondadori, Milano 2010.

- R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton 2010; *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. Carnevale, Pensamultimedia, Lecce 2014.
- *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973.
- *Hegels philosophische Anfänge*, in Ch. Jamme, H. Schneider (a cura di), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 68-111, in part. 103-109.
- *Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes*, in D. Köhler, O. Pöggeler (hrsg. von), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 131-143.
- M. Preglau, *Symbolischer Interaktionismus: George Herbert Mead*, in J. Morel (a cura di), *Soziologische Theorie. Abriß ihrer Hauptvertreter*, München, Wien 2001, pp. 52-66.
- H. Rademaker, *Zum Begriff der Reflexion*, in D. Henrich (a cura di), *Kant oder Hegel, Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Klett und Cotta, Stuttgart 1983, pp. 162-175.
- P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996.
- T. Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- M. Riedel (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- J. Ritsert, *Das Bellen des toten Hundes. Über Hegelsche Argumentationsfigur im sozialwissenschaftlichen Kontext*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1988.
- *Kleines Lehrbuch der Dialektik*, Primus Verlag, Darmstadt 1997.
- P. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien» Beiheft 6, 1969.
- J. Rollwage, *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, Anton Pustet, München-Salzburg 1969.
- F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 voll., Oldenburg, München-Berlin 1920; *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976.
- K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterung des Hegel'schen System* (1840), Nachdruck, Hidesheim 1963.
- M. Rothhaar, *Die Negativität im Absoluten*, Text & Dialog, Dresden 2016.
- W.V. Rowe, *Essence, Ground and First Philosophy in Hegel's Science of Logic*, «The Owl of Minerva», XVIII (1986), 1, pp. 43-56.
- L. Ruggiu, *Dall'ontologia alla socialità della ragione: interpretazione di Hegel*, in L. Ruggiu, J.M. Cordon (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, 2004, pp. 13-34.
- R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Il Mulino, Bologna 1991.

- A. Särkelä, *Immanente Kritik und soziales Leben*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2018.
- L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M.Corsi, Cadmo, Roma 1976.
- K.J. Schmidt, *Georg W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen: Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn 1997.
- H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hain, Königstein 1985.
- A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber, Freiburg-München 2013.
- L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, Alber 1979; *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, trad. it. di V. Santoro, Pensa, Lecce 2007.
- *Moral und Gattungsethik*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), 1, pp. 111-120.
- D. Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990.
- P. Soual, *Intériorité et réflexion chez Hegel. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, L'Harmattan, Paris 2000.
- T. Stahl, *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2013.
- M. Städtler, *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Akademie, Berlin 2003.
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992.
- A. Stella, *Il concetto di "relazione" nella Scienza della logica di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo*, Guerini e Associati, Milano 1994.
- D. Stern, *The Immanence of Thought. Hegel's Critique of Foundationalism*, «The Owl of Minerva», XXII (1990), pp. 19-33.
- J.P. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, «Hegel-Studien», X (1975), pp. 211-230.
- J. Swindal, *The Role of the Will in Post-conventional Personal Identity Formation*, in D.M. Rasmussen, J. Swindal (a cura di), *Jürgen Habermas*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Dehli 2002, vol. IV, pp. 48-63.
- M. Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in R.P. Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 324-359; *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del*

- concetto metafisico di verità, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica in Hegel*, cit., pp. 109-136.
- *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin-New York 1977.
 - *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich, R.P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381.
 - *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, de Gruyter, Berlin 1970.
 - *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
 - *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, de Gruyter, Berlin 1982.
- E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam, Leipzig 1984; *Problemi di etica*, a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987.
- P. Valenza, *Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito*, in «Archivio di Filosofia», LXXVII (2009), 2-3, pp. 59-74.
- J. Van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Meiner, Hamburg 1958; *Hegel. Il medio infranto*, a cura di R. Bonito Oliva, Morano Editore, Napoli 1987, pp. 119-148.
- G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida, Napoli 1990.
- V. Verra, *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, il Mulino, Bologna 1992.
- A.S. Walton, *Economy, Utility and Community in Hegel's Theory of Civil Society*, in Z.A. Pelczynski (ed), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 244-261.
- M.E. Warren, *The self in discursive democracy* in S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, University Press, Cambridge 1995.
- A. Wellmer, *The Linguistic Turn of Critical Theory*, in H. P. Birne (a cura di), *Critical Theory, Philosophy, and Social Theory: A Symposium*, Chelmsford 1974; *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della teoria critica verso l'analisi del linguaggio*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pp. 297-324.
- M. Wetzel, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Fundament Verlag, Hamburg 1971.
- W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e suoi fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993.
- R. Williams, *Towards a Non-Foundational Absolute Knowing*, «The Owl of Minerva», XXX (1998), pp. 83-101.
- G. Wohlfart, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1981.
- U. Wolf, *Morale e vita buona*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni, (a cura di), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, pp. 144-161.

- M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain, Königstein 1981.
- G.M. Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels «Wissenschaft der Logik». Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- T. Yamene, *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1983.
- R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago University Press, Chicago 2015.
- S. Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London-New York 2012.
- *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993.

ANHANG

SELBSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich Giovanni Andreozzi, Matrikel-Nr: 7842458,
dass die Arbeit selbstständig verfasst wurde und nur die in der Dissertation angegebenen
Hilfsmittel in Anspruch genommen worden sind.

Frankfurt am Main, den 26.1.2023

Giovanni Andreozzi

LEBENS LAUF

PERSÖNLICHEN DATEN

Giovanni Andreozzi

- ✉ g.andreozzi@campus.uniurb.it
- ✉ g.andreozzi@stud.uni-frankfurt.de

Geburtsdatum: 03.07.1993

AKTUELLE POSITION

-
- 4.11.2020 Doktorand
Goethe-Universität – Frankfurt am Main
 - 1.11.2019 Doktorand
Università di Urbino Carlo Bo
Promotion in Studi Umanistici, XXXV Zyklus, curriculum “Scienze umane”

ALLGEMEINE UND BERUFLICHE BILDUNG

-
- 2022 Forschungsstipendiat
Accademia Nazionale dei Lincei
 - 18.10.2021 Forschungsstipendiat
Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD)
 - 1.1.2020 – 1.1.2021 Forschungsstipendiat
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
 - 2018-2019 Promotionszulassung
Università degli Studi di Genova (Consorzio FINO)
Promotion in Philosophie, XXXIV Zyklus, curriculum “Theoretische Philosophie”
 - 2018-2019 Fortbildungskurs in Teoria critica della società
Università degli Studi di Milano – Bicocca
- Abschlussarbeit: *Per un contributo alla Teoria critica: Aufforderung o
Anerkennung?*
(*Um einen Beitrag für die Kritische Theorie: Aufforderung oder
Anerkennung?*)
 - 2016-2017 Master in Scienze filosofiche
Università degli Studi di Napoli Federico II
- Masterabschluss: *La Dimensione etica nei Lineamenti di filosofia del
diritto*
- (*Die sittliche Dimension in den Grundlinien der Philosophie des Rechts*)
Note: 110/110 *cum laude*
 - 2012-2016 Bachelor in Filosofia
Università degli Studi di Napoli Federico II
Bachelorabschluss: *La Dimensione etica nella Fenomenologia dello spirito*
(*Die sittliche Dimension in der Phänomenologie des Geistes*)
Note: 110/110 *cum laude*
 - 2012 Wissenschaftliches Abitur
Liceo scientifico G. Siani, Aversa
Note: 100/100

**MITGLIEDSCHAFT IN
WISSENSCHAFTLICHEN
GESELLSCHAFT**

Società italiana di Teoria Critica
Società Italiana Karl Jaspers

STIPENDIEN

2020 Forschungsstipendien
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Stipendien
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

2019 - Europa e costituzione
2019 - L'Idealismo tedesco nei suoi critici
2019 - Idea d'Europa e pacificazione internazionale nella cultura politica europea
della prima metà del Seicento
2018 - Ontologia relazionale e identità plurale
2018 - Le antropologie filosofiche del Novecento

**BETEILIGUNG AN
KONGRESSE
UND SEMINARE**

12 Juli 2022 Vortragender
Forschungskolloquium geleitet von Christoph Menke an der Goethe-
Universität
Verteidigung der These: *Kritik der Intersubjektivität*

10-12 Dezember 2020 Vortragender
Kongress "Die Ästhetiken des deutschen Idealismus und die
gesellschaftliche
Rolle von Kunst – Aktualisierungen eines deutsch-italienischen Dialogs",
Pavia-Berlin
Beitragstitel: Sulla dimensione sociale dell'arte: da Hegel ad Adorno e
ritorno
(Zur sozialen Dimension der Kunst: von Hegel zu Adorno und zurück)

26-29 September 2019 Vortragender
Festival "La Filosofia, il Castello e la Torre – Ischia and Naples
International Festival of Philosophy", Ischia
Beitragstitel: *Immanenza di Dio e Umkehrung der Subjektivität*
(*Gottesimmanenz und Umkehrung der Subjektivität*)

30-31 Mai 2019 Vortragender
Kongress "Filosofia e follia: da Kant a Hegel e oltre", Roma
Beitragstitel: *L' "innesto" hegeliano nella psichiatria fenomenologica.*
(*Die hegelsche »Propfung« in die phänomenologische Psychiatrie*)

26-28 September 2018 Vortragender
Kongress "Il volo della nottola. L'eredità di Hegel con voce differente",
World WoMen Hegelian Congress, Roma
Beitragstitel: *Anima, follia, intersoggettività alcune riflessioni
sull'Antropologia hegeliana.*
(*Seele, Verrücktheit, Intersubjektivität: einige Überlegungen zur Hegels
Anthropologie*)

ANDERE FÄHIGKEITEN

Italienisch	Muttersprache
Deutsch	gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Englisch	gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Französisch	einfache Kenntnisse
Alte Griechisch	Kenntnisse im Lesen und Verstehen
Lateinisch	Kenntnisse im Lesen und Verstehen

PUBLIKATIONEN

HERAUSGEBENSCHAFTEN

1. *L'Idealismo tedesco nei suoi critici. Riflessioni, Fratture, Permanenze*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2022.
2. Ch. Menke, *Diritto e violenza*, a cura di F. Mancuso, G. Andreozzi, Castelvecchi, Roma 2022.
3. *Ontologia relazionale. Saggi sull' Idealismo tedesco: Figure, Attraversamenti, Incursioni*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.
4. J. Habermas, *Universalismo morale e regressione politica*, a cura di G. Andreozzi, Nuova Trauben, Torino 2020.

AUFSÄTZE UND BEITRÄGE IN SAMMELBÄNDEN

1. *Immanenza di Dio e Umkehrung der Subjektivität*, in A. Le moli, R. Mirelli, *Dio/God*, Palermo University Press, Palermo 2022, 9-23.
2. *Sul progetto di un'ontologia dell'essere sociale: da Lukács a Hegel*, in G. Sicolo, S. Gristina, G. Andreozzi, *L' Idealismo tedesco come problema critico*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2022, 189-207.
3. *Entsetzung del diritto: sulla prospettiva critica di Christoph Menke*, in Ch. Menke, *Diritto e violenza*, a cura di F. Mancuso, G. Andreozzi, Castelvecchi, Roma 2022, 111-128.
4. *Interpersonalità e intersoggettività. La costituzione relazionale della soggettività in Fichte e in Hegel*, in M.F. Orsatti, G. Andreozzi, *Ontologia relazionale. Saggi sull'idealismo tedesco*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2022, 119-150.
5. *Hegel dopo Losurdo: Libertà e ontologia dell'essere sociale*, «Materialismo storico», X (2021), 1, 83-117.
6. *Seele, Verrücktheit, Intersubjektivität. Einige Überlegungen zu Hegels Anthropologie*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, S. Feloj, F. Li Vigni, C. Melica (Hrsg.), *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. De Gruyter, Berlin-Boston 2021: 79-90
7. *Umkehrung der Subjektivität: Sul concetto di conversione in Hegel*, «Filosofia e Teologia», XXXIV (2020), 3: 451-468.
8. *L' "innesto" hegeliano nella psichiatria fenomenologica*, «The Lab's Quarterly», XXII (2020), 1: 123-133.
9. *Immaginazione e soggettività: per un confronto tra Novalis e Hegel*, in «Aisthema», VI (2019), 1: 73-112.
10. *Anima, follia, intersoggettività: alcune riflessioni sull' Antropologia hegeliana*, in «Archivio di storia della cultura», XXXII (2019): 123-149.
11. *L' intersoggettività nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel: tra etica e storia*, in «L'era di Antigone», X (2018): 135-146.

12. *Alcune riflessioni sul concetto di Alterità nella filosofia hegeliana*, in «Logos. Rivista di filosofia», XIII (2018): 35-47.

ÜBERSETZUNGEN

1. Ch. Menke, *Diritto e violenza*, a cura di F. Mancuso, G. Andreozzi, Castelvecchi, Roma 2022.

2. M. Theunissen, *La negatività in Adorno*, in *La libertà nella giustizia, la giustizia per le libertà*, a cura di G. Limone, FrancoAngeli, Milano 2020: 237-258.

3. Th. W. Adorno, *Husserl e il problema dell'idealismo*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXIV (2021): 441-454.

4. H.-D. Mutschler, *Problemi etici della produzione virtuale della realtà e del costruttivismo radicale*, «Hermeneutica» 2020: 289-301.

5. R. D. Kupfer, *La relazione tra signore e servo nella Fenomenologia dello spirito secondo la prospettiva intersoggettiva e la prospettiva intrasoggettiva*, XV (2020): 209-224.

REZENSIONEN

1. Stefano G. Azzarà, *Il virus dell'Occidente. Universalismo astratto e particolarismo sovranista di fronte allo stato d'eccezione*, (Mimesis, Milano 2020) in «Materialismo storico», XI (2021): 385-390.

2. Stefano G. Azzarà, *La comune umanità* (La Scuola di Pitagora, Napoli 2019) in «Materialismo storico», IX (2020), 2: 530-532.

3. Giorgio Cesarale, *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989* (Laterza, Roma-Bari 2019), in «Critica marxista», 2020, 4: 63-65.

4. Antonio Damasio, *Lo strano ordine delle cose* (Adelphi, Milano 2018), in «Persona. Periodico di studi e dibattito», (2019), 1-2: 259-267.

Frankfurt am Main, den 26.1.2023

Giovanni Andreozzi

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG DER DISSERTATION

Abstract in English.....	I
Abstract auf Deutsch.....	III
EINLEITUNG. DIALEKTIK UND ALTERITÄT	1
1. Der Gedanke der Differenz innerhalb der Dialektik	3
2. Dialektische Negativität und Alterität	9
3. Ein Vorbild: <i>Der Andere</i> Michael Theunissens.....	15
4. Kurze Darstellung der Studie.....	20
I. DIE ALTERITÄT IN DER <i>WISSENSCHAFT DER LOGIK</i>	23
1. Alterität als (Meta-)Kategorie der dialektischen Logik	23
1.1. Beziehung auf Anderes als Übergehen: Die Alterität in der Seinslehre.....	29
1.2. Alterität der Schranke und Alterität in der Grenze.....	36
2. Alterität und Reflexivität	46
2.1. Vom Sein zum Wesen	46
2.2. Immanenz der Alterität und Dreifachheit der Reflexion	59
2.3. Reflexive Alterität: Die Reflexionsbestimmungen.....	77
3. Der Begriff als relationale Einheit: Alterität und Einzelheit	90
3.1. <i>Begriffliche Entwicklung</i>	90
3.2. Formen der Beziehung-auf-Anderes: Subjektivität und Objektivität.....	92
3.3. Idee und Alterität.....	107
3.4. Schlußbemerkungen zur Alterität in Hegels <i>Logik</i> : Der Fortschritt der Vermittlung	118
II. WAS HEIßT „KRITIK“ IN DER <i>WISSENSCHAFT DER LOGIK</i> ?	124
1. Immanente Kritik und selbstbezügliche Negativität.....	124
1.1. Genealogie der immanenten Kritik: Die bestimmte Negation	125
1.1.1. Horkheimer und Adorno: Die bestimmte Negation als Maßstab der kritischen Theorie	126
1.1.2. Habermas und Honneth: Bestimmte Negation als Rekonstruktion.....	128
1.1.3. Rahel Jaeggi: Immanente Kritik und Ontologie der Lebensformen	132
1.2. Von bestimmter Negation zur selbstbezüglichen Negativität	138
1.3. Selbstbezügliche Negativität und (dialektische) Ontologie.....	144
2. Objektives Denken, Kritik, relationale Totalität.....	151
2.1. Die Wirklichkeit zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit.....	164
2.1.1. Die Modalität in der Auseinandersetzung mit Spinoza und Kant.....	167
2.1.2. Modale Dialektik und relationale Dialektik.....	178
2.2. Die <i>Logik</i> als Kritik der relationalen Totalität.....	190

2.2.1. Kritik der Unmittelbarkeit: Die Lehre vom Sein	191
2.2.2. Kritik der Reflexion und Reflexion als Kritik.....	193
2.2.3. Immanente Kritik und relationale Totalität.....	207
2.2.4. Absolute Idee, Entlassen, relationale Totalität.....	217
III. KRITIK DER INTERSUBJEKTIVITÄT: NORMATIVITÄT, DIALEKTIK, ONTOLOGIE	
.....	227
1. Habermas: Intersubjektivität ohne Dialektik	228
1.1. Intersubjektives Logos und Detranszendentalisierung	229
1.2. Zwischen Ethik und Moral: Das Habermasianische Argument gegen die Genmanipulation und der (fehlende) Übergang von der Gattungs- zur Anerkennungsethik ..	238
.....	
<i>Exkurs:</i> (Neo-)Pragmatismus und Entwertung der Dialektik	250
2. Honneths Theorie der Anerkennung: Intersubjektivität ohne Ontologie.....	256
2.1. Zwischen <i>Kampf um Anerkennung</i> und <i>Leiden an Unbestimmtheit</i>	256
2.2. Die Grenzen der normativen Anerkennung	259
3. Hegel und die Theorie der Intersubjektivität: Zwischen Normativität, Ontologie und Kritik..	
.....	272
3.1. Das „Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs“: Die ontologische These der Phänomenologie des Geistes	273
3.2. <i>Wissenschaft der Logik</i> und Intersubjektivität.....	278
3.2.1. Alterität, Kritik und reflexive Intersubjektivität	281
<i>Exkurs:</i> Bürgerliche Gesellschaft und Wesenslehre: Schein und Erscheinung.....	288
3.2.2. Perspektiven: Kritik der Intersubjektivität	292
ABSCHLUSS.....	300
BIBLIOGRAPHIE	303
ANHANG	323
Selbständigkeitserklärung	324
Lebenslauf	325
Deutsche Zusammenfassung der Dissertation	329

ALTERITÄT, KRITIK, INTERSUBJEKTIVITÄT

DER BEITRAG DER WISSENSCHAFT DER LOGIK HEGELS ZUR KRITISCHEN THEORIE

Gegen Ende der achtziger Jahre diagnostizierte Remo Bodei die „systematische“ Ablehnung der Dialektik als Pathologie unserer Zeit. Diese Ablehnung sei keine bloße, subjektive Opposition einzelner Philosophen, sondern sie sei – so argumentierte Bodei – der zeitgenössischen Welt in ihrer Totalität zuzuschreiben. Darin sind Begriffe wie „Weltgeschichte“, „objektiver Widerspruch“, „qualitativer Sprung“ in großen Verruf gekommen aufgrund der vielfältigen Wandlungen, die nicht nur die philosophisch-wissenschaftliche, sondern auch die soziale, wirtschaftliche und geopolitische Ebene betreffen. Anstelle der Angelpunkte der Dialektik treten diejenigen „Dekompositionen“, die die Ebene der Produktion sowie der Hegemonie beherrschen und die sowohl wissenschaftliche Systeme als auch einzelne Identitäten ausmachen.

Gleichzeitig mit dem Verzicht auf die Dialektik wurden die Philosophie und die Sozialwissenschaften von dem Interesse an der „Differenz“ betroffen. Man denke nur an Foucault, der in einem Artikel aus den 1960er Jahren schrieb: «um die Differenz freizugeben, brauchen wir ein Denken ohne Widerspruch, ohne Dialektik, ohne Negation (...) ein Denken des Vielfachen, der verbreiteten und nomadischen Vielheit». Die Sprachphilosophie, der Strukturalismus und der Poststrukturalismus, die Postmodern bis hin zu den aktuellen Theorien der Post-Wahrheit und des neuen Realismus: In den verschiedenen Richtungen ergibt sich die wertvolle Absicht, die Differenz und dasjenige „Recht“ anzuerkennen, das die westliche Philosophie (Hegel in primis) immer dem Identitätsdenken untergeordnet habe.

Hinsichtlich der Alterität hat sich das französische Denken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit großer Vehemenz gegen das dialektische Denken Hegels positioniert, indem es einen hierzu verschiedenen Ansatz zur Frage der Differenz und überhaupt der Alterität entwickelte. Dieser Ansatz will sich gegen die „Hypertrophien“ der Dialektik absichern, deren Bewegung die Alterität in den Schlingen des Begriffs

unablässig zurückbringen würde. Trotz ihrer Eigentümlichkeiten können sowohl die phänomenologisch-hermeneutische (Lévinas, Ricoeur), als auch die strukturalistische Philosophie (Foucault, Deleuze) als „antidialektische“ bezeichnet werden. In Lévinas, zum Beispiel, ist die Alterität das „unerreichbare Gesicht“, das die Sinnquelle ist und vom Vorrang der Ethik über die Logik, des Du über das Ich zeugt: «Indem ich an den Anderen herantrete, stelle ich meine Freiheit in Frage, meine Spontaneität als die Spontaneität eines Lebendigen, meinen Zugriff auf die Dinge». Als Kern des Problems benennt dies die ethische Begrenzung der Subjektivität, die sich gegenüber dem Anderen als wesentlich „passiv“ erweist (vielmehr: erweisen soll). Das Andere ist zwar das Band meiner Freiheit, aber ein rätselhaftes, das sich nicht auf den Begriff zurückführen läßt und zwar den dialektischen Zwang des Begriffes und dessen unaufhörliches Übergreifen über das Andere von innen auf durchbricht.

Es ist nun eine bloße Feststellung, dass in unterschiedlichen Wissensgebieten das Thema des „Anderen“ zu einem Hauptthematik geworden ist. Dies zeigt sich sowohl in zeitgenössischen Philosophien als auch in den Sozialwissenschaften. Schwieriger ist es, die Alterität zu begreifen. Das ist natürlich kein echtes Problem für die philosophischen Perspektiven, die wir gerade erwähnt haben. Alterität zu begreifen, würde in der Tat bedeuten, sie im und durch den Begriff zu identifizieren. Auf die eine oder andere Weise liegt diesen Perspektiven eine gemeinsame „Anschauung“ zugrunde: das Andere ist hier etwas Fremdes, ja ein Unheimliches, das unsere Lebensform belebt, aber sich nicht begreifen lässt, wenn man ihre Verelendung nicht in Kauf nimmt.

Diesen Perspektiven liegt – zusammen mit der gemeinsamen Intuition – eine gemeinsame Problematik zugrunde. Unseres Erachtens handelt es um die wesentliche Unbestimmtheit, in die diese Perspektiven (sogar ausdrücklich) sich verorten wollen. Die Alterität zu bestimmen, würde nämlich bedeuten, sie in den dialektischen Mechanismus einer „totalitären“ Vernunft zurückzubringen und zu verdinglichen. Andererseits scheint die Unbestimmtheit sowohl auf einer rein theoretischen als auch auf einer praktisch-sozialen Ebene wenig mehr zu bieten als verschwommene Bilder eines „ganz Anderen“, dem man „zuhören“ muss. Wie ist es möglich, eine Beziehung zum Anderen herzustellen, ohne ihn zu erkennen und anzuerkennen, ohne dem Anderen seine moralischen, persönlichen usw. „Ansprüche“ zuzuschreiben, welche trotz ihrer Verschiedenheit das gleiche Recht haben, eingefordert und akzeptiert zu werden? Oder: Wenn die Beziehungs-

auf-Anderes als ein plötzliches, unvorhersehbares und letztlich unverständliches Ereignis erlebt werden soll, was können wir dann lernen, um jene Probleme unserer Gesellschaften – die Anerkennung anderer Lebensformen, das Zusammenleben von Kulturen, die geopolitische Multipolarität usw. – anzugehen, deren theoretischen Rahmen gerade in der Beziehung-auf-Anderes liegt?

Eine eigentlich dialektische Perspektive – die, wenn auch mit verschiedenen Vorbehalten, von der Frankfurter Schule als Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen der traditionellen und der kritischen Theorie der Gesellschaft aufgegriffen wurde – muss das „Denken der Differenz“ mit seiner Kritik an der Dialektik übernehmen, aber zugleich die Notwendigkeit der „Bestimmung“ der Differenz aufzeigen. Das Problem der Bestimmung der Differenz und des Denkens der Alterität durch die und innerhalb der Dialektik heißt zweierlei: die Alterität dialektisch zu denken und zugleich die Dialektik anders zu denken. Dies zu tun bedeutet jenes Bild in Frage zu stellen, welches sich im zeitgenössischen Denken etabliert hat, wobei die Dialektik eine vorkonstituierte Bewegung sei, die sich der Mechanismen, derer sie sich bediene, nicht bewusst sei: Die Negation der Negation, der dialektische Mechanismus schlechthin, wäre nichts anderes als ein Mittel, um ein bereits vorausgesetztes Ergebnis zu erzielen. Den Kritikern der Dialektik zufolge bedeutet all das, dass die Alterität – jede Alterität – nur eine scheinbare sei, weil sie immer schon in der notwendigen und vernetzten Bewegung des Begriffs sei.

Wie wir im weiteren Verlauf unserer Studie sehen werden, ist die Wissenschaft der Logik eine Strukturierung und ein Verständnis des Anderen, des notwendigen Verhältnisses zwischen dem Gedanken und der Alterität, und gleichzeitig ist sie eine Darstellung der Unumgehbarkeit des Anderen für jede logisch-begriffliche Bestimmung.

Im ersten Kapitel (I) werden wir uns mit der Problematik der Alterität in der Wissenschaft der Logik befassen. Bei der Vorlage des Inhalts der Logik bezieht sich Hegel auf die Selbstdarstellung und Selbstbegründung des Wissens, das nur auf diese Weise absolut sein kann. Das objektive Denken, dessen Darstellung die Wissenschaft der Logik ist, weist auf die Zusammengehörigkeit des Denkens und der konkreten (sogar geschichtlich-sozialen) Objektivität hin, so dass die erste ihrer „abstrakten“ Unabhängigkeit von der zweiten entledigt und die zweite nicht als eine gestaltlose

Dimension ohne Reflexivität verstanden wird. Objektives Denken erlaubt es nicht, irgendeinen Punkt als primär und unmittelbar zu betrachten. Die Logik selbst ist durch diese Logik geprägt: Ihre Unabhängigkeit als Wissenschaft geht von der Voraussetzung – die gleichzeitig eine Entscheidung ist – aus, und zwar von der «Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins», d. h. des reinen «Selbsterkennen[s] im Absoluten Anderssein» .

Die Objektivität des Denkens bildet sich in der irreduziblen Spannung zum Anderen, zu dem, was zwar kein bloß Gedachtes, aber mit ihm verbunden ist, einem konkreten Verhältnis, die die Struktur des Denkens belebt. Die Unruhe, die das Dasein durchzieht, zeigt an, wie es in nichts anderem besteht als in dem unaufhörlichen Übergehen einer Bestimmtheit in eine andere. Die Alterität ist die Bedingung der Bewegung der Bestimmtheiten, ohne dass diese Bedingung völlig entmachtet wird. In der Sphäre des Seins nimmt die Alterität, so weit konstitutiv, keinen reflexiven Wert an, und dies wirkt sich darauf aus, dass die Beziehung zwischen dem Etwas und dem Anderen keine echte Beziehung hervorbringt. Die Bestimmtheit hat ihre eigene Bedingung in einer ausschließenden Beziehung zur Alterität aber, indem die Bestimmtheit das Andere verneint, verneint die Bedingung auch sich selbst. Jedes Daseiende ist unmittelbar genauso Realität wie Negation. Jede Realität «enthält (...) das Moment des Negativen und ist allein dadurch das Bestimmte» . Das liegt daran, dass die Realität nicht die bloße Negation des Nichts, sondern eine bestimmte Negation ist. Das negierte Bestimmte ist eine Form der Alterität, die seit der Daseinslogik nichts Unaussprechliches und Zufälliges hat, sondern immer irgendwie „bestimmt“ ist. Die Bestimmtheit ist «dem Verhältnis zu anderem» geöffnet, und doch stellt sich die Unmittelbarkeit dar, mit der sie angenommen wird – also präreflexiv –, äußerlich als ein Sollen. Das Andere ist «für sich gesetzt», ein Ziel der Bestimmung, und dies treibt sowohl die Bestimmtheit als auch die Alterität wieder in der radikalen Unbestimmtheit. Die Alterität in der Sphäre des Seins zeigt ein entscheidendes Merkmal, das durch alle Bestimmungen der Wissenschaft der Logik vertieft wird: Die Veränderung. In der Sphäre des Wesens werden die Bestimmungen in der selbstbezüglichen Struktur der Reflexion betrachtet. Das Wesen wird daher von Hegel als «Sphäre der Vermittlung» definiert: Das eigentliche Thema ist das der „Beziehung“ und „Vermittlung“. Das Sein erweist sich als scheinend, ebenso wie seine Unmittelbarkeit. Das Wesen ist die Vermittlung des Scheins mit sich und damit die

Aufgabe der Absolutheit der einzelnen Bestimmtheiten. Infolgedessen versinkt die Linearität der Seinslogik, die durch das Übergehen von einer Bestimmtheit zur anderen kenngezeichnet ist, in die reflexive Zirkularität, durch die die Alterität in den Selbstbezug immanentisiert wird. Auf diese Weise spiegelt sich die bloße Folge, die in der Lehre vom Sein ist – und in der der Bezug auf das Andere (Etwas-Anderes, Endliches-Unendliches, Eins-Viele) ausschließend-transitiv ist – in sich selbst als selbstbezügliche Zirkularität: Die Transitivität wird zur Reflexion. Die Beziehung auf Andere in der Begriffslogik wird als Bestimmung der Subjektivität, oder vielmehr als wesentlich-reflexive Struktur thematisiert. Der Begriff, gerade weil er „sich durch das Anderssein realisiert“ ist eine dynamische, elastische und transformative Struktur, eine „Erweiterung“, die jede Annahme der Realität als reflexionslose und unmittelbare versagt. Begriff ist also die Einheit von Selbst- und Fremdbezug, die vollständige Durchdringung von Selbst und Anderem, von Universalität und Besonderheit: Nur in diesem Sinne kann der Begriff als Individualität erfasst werden.

Das Auftreten der Alterität und deren „Begreifen“ in der Wissenschaft der Logik ist der Testfall für die kritische Valenz Hegels Logik: Dass die Selbstbezüglichkeit des Logischen zugleich ein Sichunterscheiden in und von sich selbst ist. Wird das Auftreten der Alterität durch die Darstellung der gesamten logischen Bewegung – und damit der Methode, die am Ende der Logik dargestellt ist – „registriert“, so behält sie (die logische Bewegung) eine kritische Valenz, die sich nicht in der absoluten Selbsttransparenz der Idee verliert (oder versöhnt). Andererseits, wenn sich die kritische Valenz der Logik in all ihren Momenten – also nicht nur in der objektiven Logik, nach Theunissens Interpretation – darstellt, dann erweist sich die Alterität als dem Logischen immanent und als eigentliches Prinzip seiner Bewegung.

Wie wir sehen werden, ist diese Problematik entscheidend. Das Auftreten der Alterität kann einerseits die strukturelle, auf jede vorgebildete Teleologie refraktäre „Offenheit“ der Hegelschen Logik vorweisen, andererseits ein keineswegs lineares Verhältnis zwischen dialektischer Logik und realer Philosophie bündeln, indem sie auf die Rolle hinweist, die die erstere bei der Problematisierung von zur Zweiten gehörenden Fragen spielen kann. Das Auftreten und die Bedeutung der Alterität in der Wissenschaft der Logik festzulegen, wird es uns ermöglichen, eines der zentralen Komplexe der

Hegelschen Philosophie zu ergründen: Die Negativität und die kritische Valenz der dialektischen Logik, die sich aus der ersten ergibt (II).

Gerade in der Negativität hat unsere Auseinandersetzung mit der Frankfurter Kritischen Theorie, die wir ab Kapitel 2 skizzieren werden, seine Begründung. Wir werden von der Rekonstruktion des erkenntnistheoretischen Kerns und des Unterscheidungskriteriums der Frankfurter Kritischen Theorie ausgehen: Von der immanenten Kritik. In ihren verschiedenen «Variationen» ist sie der Name, den die Vertreter der Frankfurter Schule der bestimmten Negation Hegels gegeben haben, deren berühmte Darstellung in der Einleitung der Phänomenologie des Geistes liegt. Genauso wie Hegels bestimmte Negation zielt die immanente Kritik nicht darauf ab, axiologisch-rechtfertigende Kriterien außerhalb des Objekts aufzustellen, sondern die Entsprechung des Objekts mit sich selbst festzustellen oder nicht. Die «Variationen» der immanenten Kritik wiederholen jedoch die grundlegende Zweideutigkeit, die bereits der bestimmte Negation Hegels innewohnte, schwebend zwischen dem immanenten Kontext eines bestimmten Objekts und dem «Wahrheitsanspruch», nach dem das Bewusstsein die Entsprechung oder Nichtentsprechung dieses Objekts mit seinem eigenen Begriff beurteilt. Es wird also darum gehen, erstens die Unzulänglichkeit des Paradigmas der bestimmten Negation/immanenten Kritik aufzuzeigen und zweitens eine Integration vorzuschlagen, indem wir von der epistemologisch-normativen Ebene auf die eigentlich ontologische zurück gehen. Diesen Schritt wird die Vertiefung der bestimmten Negation durch die „selbstbezügliche Negativität“ ermöglichen, deren spekulative Gestaltung in der gesamten Hegelschen Logik gesucht werden muss.

Worauf sich die bestimmte Negation bezieht, sobald das Objekt ihrer abstrakten Bestimmtheit verätzt ist, ist die Negative Bewegung, die solche Bestimmtheit in eine neue Bestimmung setzt. Die Darstellung dieser komplexen begrifflichen Wende liegt in der Wesenslehre, in der Abschnitt über die Reflexion. Das Ausbrechen der Negativität fällt mit der ersten Stufe der Reflexion zusammen, mit der „setzenden Reflexion“. Das „Setzen“ ist ebenfalls ein „Rückkehren“. Die Reflexion kehrt aus der Bestimmtheit als „Schein“ zurück, eine ebenso negative Qualität. Wenn der Charakter des Scheins dessen Sein-für-Anderes ist, fällt das Schein doch mit der vermittelnden Bewegung der Reflexion zusammen und ist somit eine «reflektierte Unmittelbarkeit», eine Bestimmtheit, die der Negation des Andersseins des Scheins immanent entsprungen ist.

Die konvergente Strukturierung von Negativität und unmittelbarer Bestimmtheit, von Reflexion und neuer „Unmittelbarkeit“, wird durch die Reflexion gefestigt.

Nachdem der Schein in der negativen Bewegung assimiliert ist, ist nichts ihm mehr „fremd“. Dies stellt die Reflexion her: Die Negativität wendet sich gegen sich selbst in einem iterativen Wirbel der Selbstnegation. Das Setzen der Bestimmtheit ist daher das Ergebnis dieser Selbstreflexion-Selbstnegation der Negativität. Diese neue Unmittelbarkeit ist ganz anders als die seinslogische. Dort zwingt die iterative Bewegung der bestimmten Negation zum Übergehen von der Bestimmtheit zur Bestimmtheit; hier hingegen kommt die Bestimmtheit aus der Negativität selbst, sie ist ihr positives Präzipitat (nicht im axiologischen Sinne, sondern im Sinne des positum, diskreter Konkretion). Hierin liegt die Diskontinuität des Wesens: Die Bestimmtheit ist unmittelbar aufgrund der selbstbezüglichen Negativität, was Hegel «Gesetztsein» nennt.

Die Vermittlung der Negativität ist nur dann wirklich, wenn die Bestimmtheit, auf die sie einwirkt – und damit sie selbst – wirklich „anders“ ist. Die bestimmte Negation verändert durch die selbstbezügliche Negativität ihre eigenen Koordinaten. Der immanente Kreislauf der Negation des Objekts ist etwas Zweites, etwas, das durch den Kreislauf der Negativität ermöglicht wird, der die wechselseitige Beziehung zwischen Reflexion und Bestimmtheit erzeugt. Die Negation ist in der Negativität begründet, und gerade deshalb bringt sie positive Inhalte hervor. Im Unterschied zur bestimmten Negation gibt die selbstbezügliche Negativität eine radikale Alterität wieder, d. h. das Primat des positiv Diskreten, das die reflexive Zirkularität überschreitet, ohne dabei aus ihr in ein unbestimmtes „ganz Anderes“ zu entweichen. Die selbstbezügliche Negativität ist die Reflexion der bestimmten Negation.

Das Verhältnis zwischen Negativität, Begriff und Subjektivität, das eine echte Schwelle zur subjektiven Logik ist, wird es uns ermöglichen, über die Grenzen der Logik selbst hinauszugehen und die soziale Kategorie der Intersubjektivität zu analysieren (III). Die Relevanz dieser Kategorie für die kritische Theorie der Gesellschaft wurde nach und nach durch die theoretischen Perspektiven von Jürgen Habermas und Axel Honneth bekräftigt und dann von den nachfolgenden Generationen von Theoretikern, die sich in den Kreis der Frankfurter Schule einordnen wollten, in einer deutlich multidisziplinären Perspektive aufgegriffen. Beginnend mit einer Rekonstruktion der von Habermas und

Honneth ausgearbeiteten Intersubjektivitätstheorie werden wir zeigen, wie es möglich ist, mit der Hegelschen Logik eine Kritik der Intersubjektivität aufzuzeigen.

Die Kritik der Intersubjektivität beschränkt sich darauf, sie weder als Resultat von gegenseitigen Rechtfertigungsprozessen der Geltungsansprüche, noch als Bedingung der Selbstverwirklichung des Individuums zu betrachten. Sie setzt vielmehr das Problem der Verwirklichung der Intersubjektivität als Veränderung der Subjektivität, ihre reflexive Drehung als relationale Struktur. In Hegels Logik trägt solche Struktur den Namen „Begriff“. Die prozessuale Einheit des Begriffs ist daher keine einfache Form, sondern verwirklicht sich als konkretes Tun. Im Begriff fällt Denken und Objektivität, Subjektivität und Alterität in eins.

Die verschiedenen Strukturen der kategorialen Bewegung – Transitivität, Zirkularität, Entwicklung – rekonfigurieren und erweitern lediglich die reflexive Valenz der Kategorien, die nur in ihrer Wechselseitigkeit und wechselseitigen Veränderung verstanden werden können. Die kritische Valenz der Reflexion vermag, den Schein durch eine immanente Negativität zu gestalten, die die Alterität in jeder Bestimmung zeigt. In dieser Hinsicht kann man den einzelnen Begriff der Dyade Subjektivität-Intersubjektivität als Schein verstehen, weil er als Besonderheit gegen eine Totalität (entweder Subjektivität oder Intersubjektivität) gesehen wird, die jedoch falsch ist.

Bei weitem keine bloße Beziehung zwischen den Subjekten erwirbt die Intersubjektivität die reflexive Valenz und damit gestaltet sie sich als zur Ausdehnung und zum Selbstbezug fähiges Subjekt. Die Kritik der Intersubjektivität bedeutet die Aufhebung der Äußerlichkeit der Beziehung, wodurch sie den Subjekten überlagert würde, und die Aufbewahrung des Verhältnisses, wodurch sich das Verhältnis selbst als Subjekt verfasst. So wie das Subjekt sich das Andere nicht allein aneignet, um seine Selbst-Transparenz gewähzuleisten, so ist die Intersubjektivität nicht nur die relationale Dynamik, die Bedingung und Vollziehung des Subjekts: die Intersubjektivität ist reflexiv, indem sie den Widerspruch des Selbst als Anderes und des Anderen als Selbst begreift und in dieser Spannung die Möglichkeit der Veränderung erblickt. Das Subjekt übernimmt die Bedeutungen, Erwartungen und Gefühle des anderen Subjekts nicht als Projektionen – als «Modifikation meines Selbst», wie Husserl sagen würde –, sondern als Begriffe, die ihre eigenen Grenzen rekonfigurieren: es anerkennt sich als einzeln und

zweihaft, als konkret und mangelhaft. Das Verständnis der dialektischen Einheit und der immanenten Negativität-Alterität birgt nicht bloß die normative Instanz intersubjektiver Anerkennung, sondern die Reflexion der Intersubjektivität, ihr Sichsetzen als Subjekt des Verhältnisses.

Frankfurt am Main, den 26.1.2023

Giovanni Andreozzi

