



philosophica
[336]

philosophica

serie rossa

diretta da Adriano Fabris

comitato scientifico

Bernhard Casper, Claudio Ciancio,
Francesco Paolo Ciglia, Enrica Lisciani-Petrini, Félix Duque,
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Piergiorgio Grassi,
Ken Seeskin, Guglielmo Tamburini

Contraddizioni hegeliane

a cura di

Saša Hrnjez e Roberto Morani



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume fa parte del progetto di ricerca LANGEST
finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU,
Missione 4 Componente 1, CUP: B83C22006370007
(il responsabile scientifico: Saša Hrnjež)*



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italidomani



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

Dipartimento
di Lettere
e Filosofia

© Copyright 2025

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677400-2

Il presente PDF con ISBN 978-884677470-5 è in licenza CC BY-NC



LA REALTÀ SOPPORTA CONTRADDIZIONI. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Saša Hrnjez, Roberto Morani

“*Contradiccio est regula veri, non contradictio, falsi*”: quando Hegel consegna questa asserzione alla prima delle dodici tesi allegate alla propria dissertazione per ottenere la libera docenza¹, non intende utilizzare una formula retorica, paradossale, suggestiva, per sconciare la commissione e dimostrare al meglio le proprie capacità argomentative.

Come mostreranno gli sviluppi successivi del pensiero hegeliano, da Jena a Berlino, attraverso questa teoria della contraddizione Hegel riconsidererà l’assetto complessivo della filosofia occidentale, ne metterà in discussione i concetti fondamentali, ne smaschererà le opzioni sotterranee, ne denuncerà l’andamento consolidato e i risultati ultimi, a partire dalle questioni decisive dell’essere e dell’identità. La sfida della ragione dialettica alla tradizione, alla sua ossessione per la positività e l’autosussistenza del principio originario, ritrova così nella contraddizione il luogo privilegiato per scatenare un conflitto di vaste proporzioni: il rifiuto del canone del pensiero intellettualistico, impossibilitato a legittimare la necessaria compenetrazione degli opposti, è il passaggio necessario per rendere giustizia alle dimensioni del reale precedentemente svalutate e rimosse, come il molteplice, il determinato, il finito, la negatività, la storia, l’individuo.

La strategia hegeliana di accogliere la contraddizione all’interno del pensiero è stata fin da subito aspramente contestata da una schiera di autori che, a partire da Trendelenburg², per combattere il panlogismo hegeliano si richiamano alla differenza tra opposizione reale e

¹ G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, in Id., *Schriften und Entwürfen* (1799-1808), hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, unter Mitarbeit von T. Ebert, Meiner, Hamburg 1998, p. 227 (trad. it. di A. Negri, *Le orbite dei pianeti*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 88).

² F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., dritte vermehrte Auflage, Hirzel, Leipzig 1870, Bd. I, spec. pp. 43-44 (trad. it. [parziale] di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, il Mulino, Bologna 1990, spec. pp. 13-14).

contraddizione logica, formulata da Kant nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle grandezze negative*³. Nella contraddizione logica, i termini sono inseparabili, si risolvono nel loro legame indissolubile e si riducono alla negazione dell'altro, ossia entrambi, per essere sé stessi e assumere il significato che possiedono, sono costretti a riferirsi al termine che negano, non potendo essere fissati per sé, prima e oltre la relazione. Nell'opposizione reale, pienamente compatibile con il principio di identità e con la logica formale, entrambi gli opposti sono determinati, reali, positivi, rivelano una sussistenza autonoma, per essere sé stessi non hanno bisogno dell'altro, manifestano un'avversione reciproca, una vera e propria repulsione a entrare in rapporto al fine di definire il proprio profilo concettuale. È seguendo questa diretrice teorica che il giovane Marx ha polemizzato con la tendenza conciliativa della dialettica hegeliana: «Estremi reali non possono essere mediati l'uno con l'altro, precisamente perché sono estremi reali. Ma essi neanche hanno bisogno di una mediazione, poiché sono di opposta essenza. Non hanno niente in comune l'uno con l'altro, non si vogliono l'un l'altro, non si completano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno la nostalgia, il bisogno, l'anticipazione dell'altro»⁴. Nel Novecento, Lucio Colletti è uno degli interpreti più coerenti e rigorosi di questa linea interpretativa antihegeliana. In un saggio degli anni Settanta ha dichiarato:

La realtà non sopporta contraddizioni dialettiche ma solo opposizioni reali, conflitti di forze, rapporti di contrarietà. E, questi, sono opposizioni *ohne Widerspruch*, cioè *non-contraddizioni*, anziché contraddizioni dialettiche. Non posso rinunciare a queste affermazioni perché esse sono il principio della scienza. E la scienza è il solo modo di apprendere la realtà, il solo modo di conoscere il mondo. [...] Una filosofia, che pretenda di darsi uno statuto a sé diverso da quello della scienza, è filosofia edificante, cioè religione (appena mascherata)?.

³ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* [1763], in Id., *Werkausgabe*, 12 Bde., hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, 2018¹², Bd. II, pp. 779-819, a p. 783 (trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser [1953], nuova edizione ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, 1990², pp. 249-290, a p. 255).

⁴ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz, Berlin 1959 ss., pp. 203-333, a p. 292 (trad. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 15-142, a p. 102).

⁵ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 112-113.

Qualche anno dopo, Colletti è giunto a scrivere: «La logica dialettica di Hegel implica effettivamente violazione e/o “superamento” del principio di non-contraddizione, assume, in contrasto con tale principio, l’esistenza di “contraddizioni reali”. In quanto tale, la logica della contraddizione dialettica è assolutamente incompatibile non solo con le procedure della scienza [...], ma risulta incompatibile con qualsiasi ragionamento che sia provvisto di senso»⁶. L’argomentazione è plausibile: in base all’assunto fondamentale che il principio di non-contraddizione è alla base di ogni ragionamento rigoroso e di ogni sapere scientifico, la pretesa hegeliana che esistano contraddizioni reali viola il principio di non contraddizione ponendosi al di fuori del ragionamento rigoroso e scientifico. Ma se fosse proprio il *Grundsatz* di partenza *il problema?* È realmente incontrovertibile l’innalzamento del principio di non-contraddizione a criterio valutativo del sapere e a misura della verità, a istanza ultima del pensiero, oppure proprio quell’apparente evidenza nasconde oscurità abissali, tensioni insostenibili, postulati metafisici indimostrabili?

Nel saggio *Tramonto del marxismo*, uscito nel 1978 nel volume *Gli abitatori del tempo*, Emanuele Severino ha discusso e criticato la tesi di Colletti, contestando anzitutto la formula utilizzata dal pensatore romano (A non-A) per definire l’opposizione *durch Widerspruch*, perché essa non coincide con quella stabilita da Kant nell’opera del 1763 per descrivere l’opposizione logica, ossia l’affermare e negare nello stesso tempo qualcosa di una medesima cosa. La formula “A non-A” si limita a rilevare la valenza necessaria della relazione tra gli opposti, senza compiere il passo necessario per conformarsi alla dottrina kantiana dell’opposizione logica, non spingendosi mai a sostenere che, all’interno dell’unità, gli opposti si confondono o si dissolvano a vicenda, perché semmai è solo grazie alla relazione con l’altro che ciascuno riesce a essere sé stesso e può rivendicare il proprio statuto concettuale *determinato*. L’unità degli opposti non solo non comporta la loro identificazione e dunque la trasgressione del principio di non-contraddizione, ma si rivela addirittura «la condizione trascendentale del costituirsi di tale principio – se tale principio è, primariamente, l’affermazione dell’esser sé da parte del determinato, e cioè del suo essere negazione dell’altro. [...] L’opposizione non è una violazione del p.d.n.c, ma è la

⁶ L. Colletti, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in Id., *Tramonto dell’ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 89-161, a p. 123.

stessa non-contraddizione»⁷. Facendo leva sulla differenza tra *Verstand* e *Vernunft*, Severino ritiene che, nel pensiero hegeliano, «il contraddirsi (l’“opposizione logica”, la negazione del p.d.n.c.) non è l’essenza della realtà, ma è l’essenza dell’intelletto [...], ossia è l’essenza dell’atto che isola ciò che è unito e che pertanto altera l’essenza della realtà. L’“opposizione logica” è il prodotto dell’intelletto “che persiste nelle sue separazioni” [...], non della ragione»⁸. Ne consegue che Hegel non ha davvero negato il principio di non-contraddizione e la logica formale come tali, ma il loro concetto astratto, la loro elaborazione da parte dell’intelletto.

Anche per Enrico Berti la teoria hegeliana della contraddizione si avvolge in aporie insostenibili, perché, in quanto verità, pretende di essere esente da quella medesima contraddizione che enuncia come necessaria. Le due ragioni rimangono inconciliabili:

Questa assunzione, infatti, è ben diversa da quella, perfettamente legittima, di chi assume la contraddizione come oggetto di analisi, senza tuttavia attribuirle realtà o verità: quest’ultima assunzione, che è poi quella compiuta da Aristotele, è veramente incontraddittoria, mentre quella hegeliana, nell’atto in cui proclama la contraddizione *regula veri*, diventa, se vuol essere vera, contraddittoria essa stessa. La causa di questa incongruenza è, evidentemente, il rimanere legato, da parte di Hegel, alla logica univocistica e statica di origine eleatica e insieme il suo tentativo di superarla, al fine di guadagnare la multivocità e la mobilità del reale, senza abbandonarne il presupposto della contraddittorietà della molteplicità e del movimento⁹.

Insomma, *suo malgrado*, Hegel dipenderebbe dal modello ontologico eleatico, che, in nome dell’immutabilità dell’essere, riconosce la presenza della contraddizione nel divenire, nel molteplice, nelle differenze al fine di screditare e di negarne l’esistenza. Ma basta capovolgere la condanna in adesione per sfuggire al dominio di Parmenide e dei suoi eredi? Ma anche ammesso che ciò fosse possibile, aggiunge Berti, la tesi *contradiccio est regula veri* non può che comportare un esito nichilistico, o quantomeno paralizzante, in quanto non si capisce «che cosa autorizzi ad affermare che le cose stanno in un modo piuttosto che in un altro, cioè a concludere in un modo piuttosto che nel mo-

⁷ E. Severino, *Tramonto del marxismo*, in Id., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell’Occidente e il nichilismo* [1978], Rizzoli, Milano 2009, pp. 45-150, a p. 49.

⁸ *Ivi*, p. 52.

⁹ E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo 1987, p. 207.

do opposto, come sarebbe proprio della scienza»¹⁰. Il grande merito di Hegel è di avere mostrato la conflittualità del reale all'interno di un'ermeneutica del mondo storico, ma questa elaborazione teorica si rivela, in ultima analisi, priva di valore filosofico e di sviluppi futuri, perché, con riferimento al divenire e al finito, non conduce il pensiero di un solo passo al di là delle posizioni di Aristotele¹¹.

Apparentemente discordanti, le posizioni interpretative di tre grandi interpreti come Colletti, Severino e Berti convergono nell'assunzione dell'assoluta validità del principio di non contraddizione: da questo preventivo riconoscimento, mai messo in discussione, essi si confrontano con la teoria hegeliana enfatizzandone o minimizzandone la rottura con la tradizione filosofica, senza però mai accoglierla nella sua pretesa di verità. Alla luce di questo fondamentale terreno comune, diventa secondario se Hegel si riduca a un folle trasgressore (Colletti) o a un originale prosecutore (Severino) del principio di non contraddizione, se si profili come un pensatore i cui meriti (riconoscimento del finito e delle differenze, denuncia dell'impossibilità di assolutizzare il divenire) o permangono nel perimetro aristotelico o sfociano nel nichilismo. È evidente che, in una simile situazione ermeneutica, la teoria hegeliana della contraddizione, quantomeno in Italia, malgrado la presenza di studi importanti, *in primis* il volume di Sergio Landucci¹², sia rimasta perlopiù circoscritta al dibattito con la dialettica di Marx, senza riuscire a suscitare un interesse filosofico autonomo. In seguito il quadro teorico in cui si è svolto il dibattito fino alla fine degli an-

¹⁰ *Ivi*, p. 221.

¹¹ «Forse [Hegel] dimostra le differenze? Certamente no, perché sono proprio queste, già date ed innegabili, che costringono la dialettica a ricorrere alla contraddizione. Dimostra che il finito è contraddittorio, nel senso che finisce (questo, infatti, è il senso della contraddizione: il passare, lo svanire)? Probabilmente sì; ma, se per finito si intende, come effettivamente intende Hegel, ciò che finisce, non c'è bisogno di dimostrare questo suo finire, perché esso è ovvio, è tautologico. Forse il contributo propriamente dimostrativo di Hegel è un altro, cioè consiste nella dimostrazione che il divenire, se assolutizzato, è contraddittorio, e che dunque l'Assoluto non può divenire (che era poi la conclusione di Aristotele). Ma, per apprezzare questo contributo, bisogna rovesciare completamente il sistema hegeliano, cioè bisogna tornare all'inammissibilità della contraddizione e bisogna pertanto rifiutare l'identificazione, tipicamente hegeliana, tra Assoluto e divenire. Oppure [...] , si può dire che chiunque ammetta, con Hegel, l'identità dell'Assoluto e del divenire, ossia la riduzione dell'Assoluto al divenire, deve ammettere anche la concezione hegeliana della dialettica e della contraddizione, cioè deve rifiutare il p.d.n.c., assumendosi tutte le responsabilità che ciò comporta dal punto di vista della determinatezza del discorso, cioè della sua significanza e della sua comunicabilità» (*ivi*, pp. 221-222).

¹² S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

ni Settanta è mutato: il lento declino del movimento operaio internazionale ha comportato la crisi del marxismo teorico e la conseguente messa in disparte del classico problema del rapporto tra le dialettiche di Hegel e di Marx. In questo nuovo orizzonte culturale la teoria hegeliana della contraddizione è stata relegata ai margini del dibattito culturale contemporaneo e dichiarata priva di attualità filosofica. L'ultima grande occasione di discussione pubblica è costituita dal convegno padovano del 26-27 maggio 1980, i cui atti sono usciti l'anno dopo nel numero monografico della rivista «Verifiche», a cui hanno partecipato Berti, Chiereghin, Colletti, Geymonat, Landucci, Natali, Severino, Volpi. In particolare, è stato Chiereghin a proporre un importante intervento, dichiarando che «vi è in Hegel, e non può non esserci, un'assunzione originaria e incontraddittoria dell'incontraddittorietà come principio di significanza dei discorsi e di determinatezza per tutto ciò che è. E questa è la condizione essenziale per il prodursi della teoria specificamente hegeliana della contraddizione»¹³.

Dopo questo celebre dibattito, a parte il volume del 1987 di Enrico Berti, già richiamato, inizia una fase storica in cui il tema perde la centralità posseduta negli anni Settanta e, almeno nel dibattito filosofico italiano, cade nell'oblio.

Un'inversione di tendenza si è manifestata nel secondo decennio degli anni Duemila a partire dalla pubblicazione delle monografie di Paolo Bettineschi¹⁴, Michela Bordignon¹⁵ e di Adalberto Coltelluccio¹⁶, anche se, forse, finora era mancata un'occasione collettiva per riflettere sulle implicazioni speculative e sull'attualità della teoria hegeliana.

È questo il contesto storico-filosofico che sta sullo sfondo del convegno internazionale “Contraddizioni hegeliane”, da noi organizzato e svoltosi a Firenze il 2-3 ottobre 2024 negli spazi del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, a cui hanno partecipato studiosi di diversa provenienza culturale e nazionalità per indagare la presenza delle molteplici forme della contraddizione nell'arco com-

¹³ F. Chiereghin, *Incontradditorietà e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X, 1981, 1-3, pp. 257-270, a p. 257.

¹⁴ P. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

¹⁵ M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

¹⁶ A. Coltelluccio, *“Nel dolore del vivente”. Il superamento del principio di non-contraddizione nella dialettica di Hegel*, Aracne, Roma 2015.

plessivo del pensiero hegeliano, dagli scritti giovanili, ai testi jenesi, alla *Fenomenologia dello spirito* e al sistema della maturità. Fin da subito, la pluralità delle posizioni filosofiche e delle prospettive interpretative, emersa nel corso delle due intense giornate di studio, è apparsa una ricchezza del lavoro ermeneutico in corso di svolgimento: la vivacità delle serrate discussioni al termine degli interventi, la presenza gremita, attenta e appassionata di studentesse e studenti, di dottorande e dottorandi, di colleghi e colleghi, e di amiche e amici convenute/i dalle sedi più diverse, il clima di fervido scambio di idee tra relatori, il protrarsi del dibattito ben oltre i limiti dell'orario ufficiale stabilito dal programma, hanno trasformato l'incontro in una rara occasione di pensiero.

L'uso del plurale nel titolo *Contraddizioni hegeliane* non possiede un intento retorico o una finalità ideologica, in ossequio alle mode linguistiche contemporanee che guardano con sospetto ogni adozione del singolare, ma è stato scelto per il suo statuto ambiguo: da un lato, infatti, il titolo esprime la presenza molteplice della contraddizione a più livelli del pensiero hegeliano, nelle diverse fasi del suo svolgimento e nel sistema enciclopedico; dall'altro, esso esprime le contraddizioni hegeliane denunciate dai suoi critici, vecchi e nuovi. Insomma, il titolo è sembrato il più adatto per rappresentare le varie voci e posizioni in gioco.

Il nostro auspicio è che anche chi non ha partecipato in prima persona a queste giornate memorabili possa sentirsi coinvolto nella riflessione su un problema della nostra tradizione filosofica degno di essere ripensato perché ancora gravido di conseguenze teoriche e di istanze politiche. Spetterà naturalmente al lettore stabilire se la contraddizione appartenga ai vecchi strumenti di lavoro da riporre nella soffitta del pensiero oppure se possegga un'insospettabile vitalità: i risultati del convegno paiono suggerirci di procedere senza indugi nella seconda direzione.

LOVE AND COURAGE. ETHICAL FIGURES OF CONTRADICTION IN THE EARLY HEGEL

Guido Frilli

1. *Introduction*

My goal in this paper is to understand contradiction in relation to love and courage. Love and courage are two crucial, recurring themes in Hegel's early writings, spanning from the Bern period to his last years in Frankfurt. I want to scrutinize some of Hegel's unpublished texts from this phase in order to show that these two key figures of ethical life cannot be understood independently of the idea of contradiction¹.

Contradiction is never directly focused on by Hegel as a logical concept in his early years². Yet I purport to argue that, in his attempt to grasp the essence of some distinctive ethical phenomena, Hegel discovered that a certain notion of contradiction is required. If this is the case, then, Hegel's understanding of these phenomena involves at least an operative idea of what contradiction is, as well as a conception of its relation to truth and knowledge. My contention is that by considering Hegel's concepts of love and courage, and looking at them both in their similarities and differences, we might discern better the philosophical meaning of contradiction for Hegel; and conversely, that this meaning sheds light on the essence of love and courage as concrete figures of ethical life.

I choose to treat love and courage together in this context because, in spite of their essential differences, these two passions share

¹ I will quote Hegel's texts from G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften I*, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989 [GW 1]; *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Frühe Schriften II*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2014 [GW 2]. All translations from German are mine.

² See in this connection K. Düsing, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in «Giornale di metafisica», 6, 1984, pp. 315-358; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986; S.-J. Kang, *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, in «Hegel-Studien», Beiheft 41, Bouvier, Bonn 1999.

common defining features. Firstly, they are indeed passions. Both the lover and the courageous person experience an inner impulse permeating their emotions, intentions, and evaluations. Love and courage prove their reality by instinct and through impulsive actions. While a conscious, reflective judgment may strengthen or weaken them, love and courage cannot be either created or undone out of a mere rational decision or an act of will. Similarly, both the lover and the courageous person can but live their passion in the first person, directly involving their sense of themselves and their perceived identities. One cannot be in love while being at the same time detached or indifferent to the object of this love; one cannot be courageous while not being attached to the goals or values that inspire exposure to danger. This direct sense of involvement is very important for Hegel's early reflections, because in his perspective, it provides a higher and wider basis for explaining human life with respect to abstract reason or will. Hegel's critique of Kant's and Fichte's practical reason aptly illustrates this point: in separating the autonomy of the will from the alleged heteronomy of passions, transcendental philosophy obscures the most important human phenomena. In passions such as love and courage, by contrast, human beings show themselves in their entirety: they are concrete unities of reason and affects, will and impulses³.

Secondly, love and courage have a special significance among passions, because they both bring about, in different ways, a certain overcoming of finitude: an experience of immortality. The lover wants to be one with the object of her love: she strives towards someone existing outside of herself. This striving involves something like a process of self-forgetting: in aiming towards her beloved, the lover transcends her own being, she loses any perception of her own particularity. This self-transcendence is not equivalent to self-annihilation, though. In the object of her love, the lover finds herself again; she feels her subjectivity recognized and empowered. In Hegel's later terminology, she finds herself in otherness. While crossing the boundaries of her finite individuality, the lover experiences herself in a higher form, namely, as part of a superior unity, of a totality. This accounts for a genuine feeling of eternity, or immortality within time.

³ In relation to the early Hegel, this point is especially brought into focus by A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye 1960, and more recently by M. Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel*, Meiner, Hamburg 2016.

Courage discloses a perception of immortality, too. While being (also) a passion⁴, courage is not a specimen of desire, as love is: it does not aim at external objects. Courage is not relative to outer beings to be possessed, but to deeds to be performed; it is a quality showing itself through actions. To be courageous means to be disposed to sacrifice oneself, partly or entirely, for the sake of something higher than oneself. As Aristotle maintains in the third book of *Nichomachean Ethics*, courage [*andreia*] must be distinguished from audacity or temerity. The latter is the disposition to overcome fear in the face of dangerous things, however defined. Courage is the disposition to overcome fear only in specific circumstances, namely, when something perceived as great or noble is at stake: the courageous person faces danger only “in relation to the greatest things”, that is, when possible death or wounds are seen as “beautiful”⁵. Courage, in other words, involves a sense of higher, transcendent validity; it relates the individual’s particularity to universality, and subordinates the former to the latter. In this sense, to have courage means to overcome one’s mortality in relation to something immortal. The courageous person accepts the possibility of her own death, but mortality here possesses – to employ again Hegel’s later lexicon – a spiritual, not a natural meaning. Death does not lead to sheer annihilation; in being courageous, the individual dies in her particularity, but lives on in a higher, more universal form. In the extreme case, such universal life takes place in the memories of others⁶.

It is a common experience that being truly in love makes one courageous. This convergence between love and courage might be plausibly linked to the fact that both passions disclose a sense of immortality and timelessness, and both are – for the very same fact – ambiguously connected to death. Yet it is also apparent that the overcoming of finitude and the experience of timelessness are not quite

⁴ Courage is both a passion in the strict sense and a virtue, that is, a cultivated disposition of good character. In the vocabulary of Plato and Aristotle, these two aspects of courage are often distinguished terminologically: as a passion or impulse, courage is *thumos*; as a virtue, it is *andreia*. The corresponding distinction in Latin is between *animus* (or *animositas*) and *fortitudo*; and in Hegel’s German, between *Mut* and *Tapferkeit*.

⁵ Aristotle, *Nichomachean Ethics*, III, 9, 1115 a 25, 33. References to Aristotle are given by Bekker number.

⁶ On the idea of courage in the early Hegel, see G. Frilli, *Coraggio e politica negli scritti giovanili di Hegel*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» (Online First, 09-2025, pp. 1-16).

the same in the two cases⁷. It can be said, in more abstract terms, that both love and courage are wholes, that is, unities including differences and even oppositions within themselves: particularity and totality, finitude and infinity, individuality and universality. And that both are processes, namely, experiences unfolding themselves through distinct moments and aiming at their completion or full realization. Both as wholes and as processes, love and courage aim at transcending finitude. Still, they exhibit two diverging modes of this transcendence, and hence two diverging ways of being wholes and processes. I am interested in connecting the similarities and differences between love and courage to the theme of contradiction. As it will become clear, a certain notion of contradiction is employed by Hegel in order to account for the overcoming of the finite. The differences between love and courage instruct us on the different ways in which contradiction is connected to finitude, wholeness, and processuality.

My argument, in its intention as well as in its development, is theoretical rather than historical. By examining some of Hegel's early texts, I want to show why and how contradiction is a necessary element of love and courage understood as concrete figures of ethical life. Yet it is my conviction that a historical perspective on Hegel's intellectual formation could complement my approach. While it cannot be denied that an original concept of contradiction lies at the core of Hegel's later speculative conception of thinking and reality, it is well known that before his early Jena period, Hegel does not undertake the construction of a system of philosophy. The investigation of the "most subordinate needs of men"⁸ – of concrete ethical, political, and religious forms of life – bears precedence over abstract thinking and philosophical systematicity. Likewise, an explicit philosophi-

⁷ An important aspect of this difference concerns the distinction between the two evaluative attitudes at stake. The one implied in courage is an assessment, a valuing of ideals or principles. The one involved in love, by contrast, is a form of care in an essentially interpersonal sense: the object of love is not only evaluated, but perceived as a subject. On this point, see the insightful remarks of H. Ikäheimo, *Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition*, in «Res Publica», 18, 2012, pp. 11-24. Ikäheimo criticizes H. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, Stanford University Press, Stanford 2006, in particular for failing to draw this distinction clearly, and refers to Axel Honneth's discussion of love as a form of interpersonal recognition in A. Honneth, *Love and Morality*, in Id. (ed.), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2007, pp. 163-181.

⁸ G.W.F. Hegel, *An Schelling, den 2. November 1800*, in J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, vol. I, Felix Meiner, Hamburg 1952, pp. 59-60.

cal consideration of contradiction as a key component of speculative knowledge is nowhere to be found in Hegel before his intensive engagements with Plato's *Parmenides*, with ancient skepticism, as well as with Kant's antinomies in the dialectics of pure reason – all these engagements taking place not in Bern and Frankfurt, but later, in his early Jena phase⁹.

It is equally well known, however, that an identifiable idea of speculative knowledge grows out of Hegel's extensive inquiry into the "most subordinate needs of men": it emerges from his interest in the concrete figures of ethical life¹⁰. A good illustration of this point is the notion of life as a unity of opposition and relation, or as a unity of unity and difference¹¹. As investigated by Hegel in his late Frankfurt period, this presentation of speculative knowledge is not yet supported by a solid conceptual articulation, nor does it involve a reflective usage of the notion of contradiction: it is rather nourished by practical and existential themes such as faith, love, destiny, tragic action, beauty, moral good and evil, law and punishment, political freedom and submission. Still, this idea of life clearly resonates with the structures of Hegel's later dialectical logic. This idea prefigures the speculative role of contradiction in his theory of absolute knowledge: a theory where contradiction does not primarily figure as a tool of formal logic – as an element pertaining to judgments and syllogisms – but as an intrinsic constituent of reason's self-realizing and self-knowing activity. These considerations suggest that Hegel's distinctive idea of contradiction finds its intellectual roots in his earlier apprehension of ethical and existential phenomena. Specifically, I believe that Hegel's early understanding of love and courage is a central factor in the development of his dialectical-speculative notion of contradiction¹².

⁹ See especially W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bouvier, Bonn 1977, but also L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, IISF Press, Napoli 2023, and S. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel da Francoforte a Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁰ An insightful illustration of this point is made by F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980.

¹¹ GW 2, Text 63, pp. 341-344.

¹² In relation to the idea of love, this point is the subject of investigation by M. Bordignon, *Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia begeliana, in Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito e B. Santini, Padova University Press, Padova 2020, pp. 380-402.

As previously said, however, I will not elaborate further on this historical point. I will proceed in the following way. Firstly (§2), I will take into account Hegel's idea of love, as emerging from an important text of the early Frankfurt period. Here, Hegel does not directly employ the notion of contradiction, but a key discernment of the contradictory nature of the finite emerges from his presentation of love as wholeness and as a unity of oppositions. Secondly, I will turn to Hegel's model of courage. I will focus on courage in connection with Hegel's inquiry into the notions of law and struggle (§3). Here, Hegel explicitly associates courage with contradiction; contradiction turns out to be constitutive for grasping the overcoming of finitude and the process of reconciliation: it illuminates the nature of courage as a whole. In conclusion (§4), I will point out the resulting differences between love and courage as regards the relation between the idea of contradiction and its role in speculative knowledge.

2. Love, Individuality, and Wholeness

Hegel's first presentation of the theme of love occurs in Text 49, at the beginning of his Frankfurt period¹³. This presentation has a special significance within Hegel's intellectual development, since through the consideration of love, he introduces key ideas such as those of totality, unification, and opposition. Love is the living feeling of a totality, namely, of a whole that is superior to and comprehensive of its parts. In Hegel's words, love is "true unification" [*wahre Vereinigung*]. Its power dissolves all rigid oppositions, merging them into an all-embracing unity. Love's unity is not the result of an addition, the mere coming together of two independent individuals; it bears precedence over them, as it is both their higher purpose and their ground. Love provides the feeling of a relation that is prior to its own members: to the lovers considered as separate individuals.

Put in different terms, love is a transformative experience. As a lover, the individual becomes other than she was before entering into a love relationship. She can no longer feel or conceive of herself inde-

¹³ GW 2, Text 49, pp. 83-95. On the idea of *Liebe* in Hegel, see especially L. Werner, *The Restless Love of Thinking: The Concept of Liebe in G.W.F. Hegel's Philosophy*, Helsinki University Press, Helsinki 2007, and L. Disley, *Hegel, Love and Forgiveness. Positive Recognition in German Idealism*, Pickering and Chatto, London 2015.

pendently of love; her individuality does not subsist separately, since it becomes the expression or immanent articulation of love's wholeness. This idea is captured by Hegel's definition of love as "a living whole" [*ein lebendiges Ganzes*]. Love as a unified whole is living because it is not a still, motionless identity, one where the determinate individuality of the lovers would simply disappear. Love articulates itself into oppositions, while at the same time maintaining these oppositions within its higher unity. As a living whole, love is thus self-grounding or self-subsistent: it does not depend on its members taken as independent individuals, but only on itself. This is because love's living dynamism expresses differences and oppositions within itself, and does not presuppose them as given. Its life coincides with this very expression. Only when love ceases to exist – and insofar as it is a living being, love eventually dies – do its members acquire an independent, indifferent existence with respect to one another.

Hegel's considerations focus especially on how to seize the individuality of the lover, as distinguished from the indifferent subsistence of the non-lover. This is where problems of mortality and finitude come into the picture, and with them a significant anticipation of the theme of contradiction. Lovers, Hegel claims, do not have autonomy or independence [*Selbstständigkeit*] within the love relation. They are opposed to one another insofar as they are particular individuals, but this opposition is at once produced by love and brought back into love's unity. Still, the lovers do maintain some autonomy – an independent existence also within love – insofar as they "can die"¹⁴. The individual's mortality is an impediment to love's self-subsisting reality. As mortal, the individuals are still *separable* from their love connection. Their individuality is thus not a product of love, but a presupposition external to it. This is why love "strives [*strebt*] to sublate [*aufzuheben*] this difference, [the] possibility [of death] as a mere possibility, and to unify what is mortal, to make it immortal". Within love, "what is mortal has abandoned the character of separability"¹⁵. Yet the very fact that love *strives* to sublate the mortality of the lovers indicates that this process cannot be fully accomplished. Whereas love proves its enduring vitality by overcoming the lovers' mortality and separability, eventually their mortality condemns love itself to mortality.

¹⁴ GW 2, Text 49, p. 86.

¹⁵ *Ivi*, p. 87.

This tension is formulated by Hegel in the following terms: “it is a certain contrast [*eine Art von Widerstreit*] between total self-surrender [*Hingebung*] – the only possible annihilation, the annihilation of the opposite in union – and the still-existing independence [*Selbstständigkeit*]”¹⁶. Thus, two simultaneous dynamics emerge. On the one hand, the opposites – the lovers as individuals – are sublated within love’s higher unity. This means that “in love, the separate still remains, yet not anymore as separate, but rather as united; and the living feels the living”¹⁷. The lover is a separate individual, yet not *as* separate: her individuality is such only as a moment of a unified whole; her finitude is such only insofar as it is transcended into love’s infinity. As a consequence, the lover feels herself in her beloved; she experiences her own life in the life of another. This is the core feeling of immortality that love generates: overcoming one’s finite individuality, while still finding oneself in another finite individual. I am separate from my lover, but I find another version of myself in her¹⁸.

On the other hand, though, the separate continues to subsist *as* separate also within love. For no matter how much love strives to abolish this separability, the latter is rooted in each individuals’ mortality. As a matter of fact, this very separability is necessary

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ “In der Liebe ist das getrennte noch aber nicht mehr als getrenntes, als einiges, und das Lebendige fuhlt das Lebendige” (*ibidem*).

¹⁸ Hegel exemplifies this point with Juliet’s words to Romeo: “And yet I wish but for the thing I have./ My bounty is as boundless as the sea,/ My love as deep: the more I give to thee/ The more I have, for both are infinite.” (*ivi*, p. 90) An effective illustration of the intertwining of otherness and unity in love is provided by the following passage, taken from Paul Auster’s novel *Winter Journal*: “From the very start, everything was different with her. Not a figment this time, not some projection of your inner fancy, but a real person, and she imposed her reality on you the moment the two of you began to talk [...] and because she was neither coy nor elusive, because she looked you in the eye and asserted herself as a wholly grounded presence, there was no way for you to turn her into something she was not – no way to invent her, as you have done with other women in the past, since she had already invented herself. [...] [Y]ou were not looking at some remote object of female splendor, you were engaged in talking to a living, breathing human subject. Subject, not object, and therefore no delusions permitted. No deceptions possible [...] Much to your relief, your personalities were nothing alike. She laughed more than you did, she was freer and more outgoing than you were, she was warmer than you were, and yet, all the way down at the bottom, at the nethermost point where you were joined together, you felt that you had met another version of yourself”.

in order to experience real otherness within love, an alterity within unity. Love is the process of transforming individuality as given, or presupposed, into individuality as an expression of love's own reality. This is why love as a process necessarily involves the experience of a certain contrast [*Widerstreit*]: in Hegel's terms, the lover is at once separate as separate and separate as united. According to Hegel, this contrast has the form of a specific, concrete feeling: shame or modesty [*Schaam*]¹⁹. The individual feels shame for still being finite, still separable from the infinite unity of love that she simultaneously experiences. There is no shame independently of love, yet the very existence of shame indicates that the lovers also remain independent of one another.

This *Art von Widerstreit* prefigures Hegel's later, original notion of contradiction. Notably, Hegel still employs the traditional vocabulary of the difference of respects: in one respect, the lover exists *as* separate, in another, *as* united. Still, this lexicon is inadequate to the very thought that Hegel attempts to articulate. For the lover is *in the same respect* both separable and united, both mortal and immortal: this opposition is constitutive of her own experience. The contrast does not occur between two distinct aspects of the lover's being; and neither does it occur between two entities that are external to each other, as in Kant's idea of real opposition²⁰. Rather, it is immanent: it determines the lover as such. The lover is one thing and its very opposite, but this contradiction, far from annihilating her, grounds her very being. Contradiction thus structures love as a whole: love is a unity of unity and separation. And it also makes intelligible love as a movement or process. For love is an actual sublation of the finite into infinity, as it provides the lover with a felt sense of immortality. Yet at the same time love *strives* to overcome the finite's mortality, and this *streben* is felt as an unresolved contrast, an obstacle to be removed. Love is both an accomplished whole and the endless process of this very accomplishment²¹.

¹⁹ GW 2, Text 49, p. 87.

²⁰ On these distinctions, see the essays collected in E. Berti (a cura di), *La contraddizione*, Citta Nuova, Roma 1977.

²¹ In historical-philosophical terms, the emerging idea of contradiction in connection with love offers Hegel a key. It allows him to bring together, within a single model of speculative knowledge, Spinoza's notion of actual infinity [*infinitu in actu*] and Fichte's notion of endless striving. In this way, Hegel purports to overcome the one-sidedness of each.

3. Courage, Law, and Struggle

The topic of courage appears in two main contexts within Hegel's early writings. The first one goes back to the Tübingen and Bern years; it is connected to Hegel's praise of free ancient republics, and to his harsh critique of modern political servitude²². The second context, of far greater philosophical originality and significance, can be located in the Frankfurt period, where courage appears within Hegel's inquiry into the notions of law and struggle. The first of these two constellations is rather conventional – here Hegel reworks themes well known from Machiavelli, Montesquieu, and Rousseau – yet it is worth introducing it, as it helps to shed light on key elements of the second.

Courage stands out as a central concept within Hegel's engaged republicanism of the early 1790s: it is the passion and virtue grounding genuine political freedom²³. *Muth* is courage understood as a passion or impulsive disposition; *Tapferkeit* is the same disposition, yet cultivated into a political (and military) virtue²⁴. In both senses, freedom is inseparable from courage. This is because freedom requires sacrifice: the willingness to subordinate one's private advantages, and even one's safety, to the public good. For free peoples such as the ancient Greeks and Romans, or the ancient Germans, servitude was a greater evil than death. Their popular religions taught that dignity and the honor of freedom come before life itself. Their fatherland, as the source of all that was noble and worthy, was more important than individual property and safety: the “free republican . . . devoted his strength and his life to the spirit of his people, for the fatherland”, without asking “for restitution or reward”: he “acted for his idea”²⁵. On this basis Hegel opposes ancient freedom to the present “state of subjection”, in which the “multitude” is “devoid of civic virtue”, and sunk into the “comforts” and “embellishments” of private life [*Privatleben*]²⁶. The free re-

²² See on this G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistische Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

²³ The notion of courage in connection to Hegel's early republicanism is investigated by L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, but see also J. Trede, *Mythologie und Idee*, in «Hegel-Studien», Beiheft 9, 1973, pp. 167-209.

²⁴ K.A. Blüher, *Tapferkeit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, 13 Bde, Schwabe, Basel 1971-2007, X, pp. 894-901.

²⁵ GW 1, Text 26, pp. 163-4.

²⁶ *Ibidem*.

publican was disposed to “die on the field of honor, for the fatherland and for virtue”²⁷. By contrast, Christian religion praises the courage of martyrs, but rejects political courage as a form of earthly pride: it is indifferent to freedom and servitude in this life. The modern world is decisively shaped by Christianity: it is characterized by *Privateleben*, “aversion to military service”, and “the universal desire for tranquil and uniform enjoyment”²⁸. Modern peoples deprecate courage: they make self-preservation into an absolute goal. Yet Hegel stresses that self-preservation can be claimed as a “right”, and as part of freedom itself, only if one accepts the risk of dying in defense of freedom: only “he who dies in defense of a right affirms it”²⁹. A people without courage thus clings to safety and property as to unconditional goods, but cannot claim these goods as rights: it can only receive them “by grace”, as a concession from a master³⁰.

The point to be retained for my argument is that courage is inseparable from autonomy, and incompatible with heteronomy and servitude. To have courage means to give oneself a law or universal principle, to stand for it, and not to subordinate oneself to external laws or commands. This implies that courage especially shows itself in fighting against aggressors or enemies. Courage needs to prove itself through actions, and courageous actions involve opposition and fight. A courageous person is someone who is ready to sacrifice herself, to face existential dangers when her inner law, her “idea” or higher cause is challenged by others:

The Romans and the Greeks, as free men, obeyed laws that they had given themselves. They sacrificed their lives in thousands for a cause that was their own. The idea of fatherland and state was the invisible and higher element for which each man acted, by which he was moved. This was the ultimate end of his world. In the face of this idea his individuality disappeared; for it alone he desired life, endurance, and preservation. It could never occur to him to desire or to pray for the preservation and eternal life of his individuality³¹.

For those who resign to heteronomy, “death” is “something terrible”: “the phenomenon that destroyed the whole fabric of [their] ends and the activity of [their] life . . . For the republican, by contrast,

²⁷ GW 1, Text 33, p. 357.

²⁸ GW 1, Text 34, p. 376.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, pp. 367-8.

the republic itself survived, and before him always stood the thought that it – his soul – was something eternal”³². In other words, courage involves the overcoming of one’s finitude, and a genuine perception of immortality. In standing up for a universal idea, the individual makes herself into something universal and permanent. She does not fear death, because the disappearance of her determinate individuality becomes unimportant; even more, it becomes necessary to the affirmation of a universal law. Risking her life proves her true freedom, because it shows that she is not determined by concern for particularity. The courageous person’s actions, and her entire individuality, become but expressions of universally valid principles.

This phenomenology of courage provides the basis for Hegel’s subsequent, far more radical elaboration on the topic. One of the main Frankfurt texts dedicated to the concepts of law, punishment, and struggle presents a far-reaching investigation into courage³³. Unlike with love, here the notion of contradiction is employed thematically. Contradiction is a key moment of the dialectical process that forms the very nature of courage. The starting point of this process is the relation between courage, law, and *guilt*. In a text from the same period, somewhat surprisingly, Hegel claims that “the prompt reaction to a sense of oppression” – which defines the essence of courage – “is itself a form of crime [*Verbrechen*]”³⁴. Even more explicitly, in Text 55, Hegel affirms that “he who suffers an unjust attack may or may not take up arms and defend himself and his right. Yet with his reaction – whether it be struggle or resigned sorrow – his guilt [*Schuld*] begins”³⁵.

Courageous autonomy and fearful heteronomy are obviously opposed reactions; yet they equally involve guilt. This is because guilt is a necessary consequence of the positing of *laws* as binding and universally valid. Laws involve the separation between universality and particularity: they are valid and binding precisely insofar as they exclude all particularity from themselves. In standing up for a universal idea, the courageous person separates herself from her own particularity, namely, from her being this determinate individual. This separation has the very concrete meaning of self-sacrifice: to prove adequate to the universal law, she must expose herself to existential danger; her

³² *Ivi*, p. 370.

³³ GW 2, Text 55, pp. 179-244.

³⁴ GW 2, Text 54, p. 161.

³⁵ GW 2, Text 55, p. 198.

particularity has to be annihilated for the universality of the law to be validated. The guilt involved with courage consists in this: the individual separates the universal from the particular, and must sacrifice the latter to prove the validity of the former³⁶. In Hegel's terms, the courageous person is guilty in front of life as an undivided whole, as a unity of universality and particularity. Guilt expresses itself as a feeling of shame, of deserving punishment. As Aristotle noticed, courage is inseparable from fear of shame – fear of being despised or blamed for one's cowardice³⁷. Hegel expands on this observation by connecting courage, law-abidingness, and guilt. Courage is a form of self-punishment: the individual punishes her own inadequacy with respect to the universal law by putting herself to death. As Hegel writes, “as long as the laws are the supreme thing, one cannot escape them, and the individual must be sacrificed to the universal – that is, must be killed”³⁸.

Hegel specifies that none of this should be understood as a depreciation of courage: he does not doubt that “courage [*Tapferkeit*] is greater than submission”, and this is “because even when it succumbs it has already recognized this possibility, and has thus consciously accepted the guilt”. Nonetheless, both courage and submission “are already unnatural situations, in which there is a contradiction [*Widerspruch*] between the concept of right and its reality”³⁹. Here is the key point: courage expresses a *contradiction* between the concept of *Recht* – which in this context includes that of *Gesetzt* – and the *reality* of this concept.

This contradiction manifests itself on two levels. The first level is the consciousness of the particular subject sacrificing herself. It concerns “the contradiction between the ought-to-be [*Soll*] and the reality of the guilty”⁴⁰. The subject experiences a conflict between the binding consciousness of the law and her own particularity. This experience is guilt. Even when particularity is sacrificed to the universal through a courageous act, guilt is not truly erased. The subject still

³⁶ The fact that the law is internally posited – that courage expresses autonomy instead of heteronomy – is not essential. Contrary to Kant, Hegel holds that an internal law, inasmuch as it splits universality and particularity, is just as “threatening” and despotic as an external, merely positive one.

³⁷ Aristotle, *Nichomachean Ethics*, III, 9, 1117 b.

³⁸ GW 2, Text 55, p. 184.

³⁹ *Ivi*, pp. 199-200.

⁴⁰ *Ivi*, p. 185.

conceives of the action as *her* own, as springing from her own particular motivation as an existing individual, and she feels that this motivation is in contradiction with the universal validity of the law. The contradiction lies in this: even though courage involves precisely the exclusion of particularity from the universal, the courageous consciousness remains both universal and particular⁴¹.

The second level has to do not with subjective consciousness but with the very concept of law and the immanent articulation of this concept into a *struggle* between enemies⁴². The contradiction here concerns the universality of the law itself. This universality requires validation, yet it can obtain it only through a particular act: the “fight for the right”⁴³, namely, the courageous reaction to subjection. The concept and reality of the law are thus in contradiction. By its concept, the law demands to be universally valid, independent of particularity. In reality, however, the law can assert itself only through the particularity of struggle – in the material conflict against an opposing subjectivity that embodies an opposing law. In different terms: the very fact of courage as a fight for the right, as an attempt to kill an oppressor or die in the venture, reveals the limitation of the law – the paradoxical limitation of the universal. The law claims universal validity. Yet the fact that it must be asserted by the particular subjectivity that obeys it already shows its limit, its internal finitude. The law is contested, put into question by an opposing law – the law of the oppressor. Its universality can only be asserted through the particular, material act of the individual who sacrifices herself for its defense.

⁴¹ This means that sacrifice as self-punishment cannot erase the sense of guilt. It reproduces guilt through the very act that, in a contradictory way, tries to establish the superior majesty of the law. In other words: the courageous subject seeks to internalize the law completely by erasing her own particularity. Yet in the end she still experiences the law as a despotic and threatening power, and herself as the bearer of an evil or guilty conscience: “the guilty person always sees himself as guilty, he has no power over his action as reality, and this reality of his is in contradiction with his consciousness of the law.” (*ivi*, p. 186) With punishment there is no overcoming of the “threatening character” of the law, because “punishment is the effect of transgressing a law from which man has freed himself, but on which he still depends and from which he cannot escape . . . [T]he very law he believed he had mastered . . . instead appears in its content as opposed to him.” (*ivi*, p. 188) As is evident, through a sharp investigation into some hidden motivational aspects of courage, Hegel develops a sophisticated and penetrating critique of Kantian morality.

⁴² On the idea of *Kampf* in Hegel’s early years, see L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Meiner, Hamburg 1979.

⁴³ GW 2, Text 55, p. 199.

Here lies the contradiction: the law is both universal and particular, unlimited and limited. Its very claim to universality implies the existence of an opposing claim, of another universal. Their opposition shows that there is no common measure between the two universals in conflict. And strictly speaking, since there is no common measure, it is not even possible to establish a hierarchy of value, a clear difference between the oppressor and the oppressed. Such a hierarchy would imply that one of the two contenders embodies the truly universal law, while the other represents a claim that is merely particular. But the truth and falsity of the universal are made uncertain by the very existence of the struggle, and can be decided only through the struggle. Thus both laws are, despite their claims, as universal as they are particular.

As with love, here too contradiction does not express an impossibility but the very nature of courage as a whole, and as a process. More precisely, contradiction enacts the movement of reconciliation between universality and particularity. Reconciliation expresses the existence of courage as a dynamic unity of opposites. According to Hegel, this unity is realized through the struggle between enemies. For this struggle allows for their mutual recognition as equals, as doubles, as symmetrical moments of one superior unity. In the act of courageous struggle, both contenders present themselves as universals that have become particular: real individuals embodying two symmetrical claims to universality, to value, to dignity. In Hegel's words, "the antagonists are opposed as two different living beings; life is in conflict with life"⁴⁴. Yet the two opposites are equal precisely as living beings. Their struggle expresses both the inner division of life and its reunification. Unity comes from the fact that the hostile element is felt as life, as the unity of the universal and the particular, of concept and the reality of the law. As in the case of love, in courage life feels life⁴⁵.

⁴⁴ *Ivi*, p. 200.

⁴⁵ Hegel calls this process of reconciliation destiny (*Schicksal*). He thereby distinguishes between destiny and punishment. Destiny arises from the inner division of the law, just as punishment does; but while punishment merely reproduces this division, destiny preludes true reconciliation. Destiny manifests itself in a figure external to the acting subject: the enemy in struggle. This figure expresses, in the form of a concrete subject, the inner limitation of the universality of the law. Yet the enemy in struggle is, in the end, a double of the I, another self. The two enemies are equals, and in their equality they become moments of the higher unity of life. On destiny in connection to the idea of contradiction, see D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel* (1797-1805), Guerini e Associati, Milano 1992.

4. *Contradiction in Love and Courage*

The idea of contradiction is both psychologically and philosophically necessary for grasping the nature of love and of courage. It is *psychologically* necessary because it brings to light some of their less visible, and perhaps more ambivalent, affective dimensions. In the case of love, the lovers experience a real contradiction – taking the form of shame – between their unity in love and their existence as independent individuals, separable from one another. This experience, which is the source of many of the infinite psychological complexities of love, cannot be eliminated without eliminating love itself; it is immanent to it and constitutive of it. In the case of courage, there is an irreducible contradiction in the agent's consciousness between the universal validity of the law and the particular reality of the courageous act. The individual sacrifices herself for the law, yet at the same time she experiences, as guilt and as a need for self-punishment, her own inadequacy before the law. This contradiction reveals complex nuances in the motivation for courage – moralistic aspects that are ambiguously tainted with hypocrisy and even masochism. Here, too, the contradiction between universality and particularity cannot be removed: it is constitutive of the very nature of courage.

Contradiction is *philosophically* necessary, because it makes intelligible the inner structure of love and courage. In particular, it shows them as totalities that articulate their own internal oppositions in an immanent way. Love is the unity of the lovers' union and their separation; each lover finds in the other both herself and what is other than herself. Courage is the unity of universal law and particular action. This unity appears both in the agent's subjective consciousness and in the objective nature of the law. The law is a unity of universality and limitation: it combines the claim to unconditional validity with particularity and finitude, for it confronts in struggle another law with the same claim. Moreover, contradiction makes love and courage intelligible not only in terms of their structure, but also in terms of their processuality: their tension toward unification. Contradiction is one with the movement of the reunification of opposites. To know the essence of love and courage is to know their fulfillment: the resolution or reconciliation of the contradiction that defines them. This resolution coincides with the overcoming of the finite: it accounts for the real experience of immortality proper to both passions. In each, life reunites with itself through its immanent oppositions: the living feels the living.

In love and in courage, human life reveals itself in its wholeness, and as wholeness – in its concreteness and true infinity.

Precisely in relation to the overcoming of the finite and the reconciliation of opposites, however, love and courage display a fundamental difference. This difference appears first at the level of subjective consciousness. The lover perceives herself in the beloved. The infinite unity of life is directly present in her consciousness and lived in her feelings. The shame felt on account of finitude and separation is counterbalanced by the sense of fulfillment and recognition: by the infinite experience of finding oneself in an equal and opposite self. The experience of overcoming finitude, in the case of courage, is more complex and indirect. In her self-sacrifice, the courageous person perceives her immortal side, her consciousness of the universality of the law. Yet this consciousness remains burdened by division, by the sense of an opposition far deeper and more painful than the lovers' shame. This opposition takes the heavy form of guilt and self-punishment. At least at the first level, the feeling of immortality proper to courage is thus accompanied by a troubled feeling of persistent finitude and opposition. This contradiction does not remain confined within the agent's consciousness, but appears in the external figure of a struggle to death. The external enemy is the necessary manifestation of an inner enmity: the contradiction between the law's universal concept and its particular reality, namely, between the mortality of the individual and the immortality of the law. The painful sense of finitude and limitation that is proper to courage is materially experienced as a struggle against an enemy that threatens my autonomy. In the case of courage, full reconciliation – the complete experience of immortality – presupposes the full externalization of contradiction in the experience of struggle. Only through struggle does life return to itself. In this way something takes place that recalls the unity of self and other in love: an overcoming of finitude that brings opposites together as equals, and does not sacrifice one for the sake of the other. In the final analysis, self-sacrifice for the universality of the law provides only a partial resolution of the contradiction that defines courage, and only an incomplete overcoming of finitude. The real experience of immortality lies in the recognition of the equality of the enemies in struggle: equal because both are willing to sacrifice life for their own dignity.

This difference between love and courage also marks, in Hegel's view, the ultimate superiority of courage over love. Precisely because contradiction takes a more articulated and objective form – that of

struggle – the reconciliation produced by courage is more concrete than that of love. The unification of opposing forces in struggle passes through the mediation of suffering, death, and negativity. The unification of lovers remains powerless in front of oppositions; it cannot master them and, in the end, is overwhelmed by them. Love presupposes something external to itself – the finitude and mortality of the lovers – which it cannot completely internalize and bring back to unity. In existential terms, the experience of immortality proper to love is more immediate and direct, but also more fleeting. It is accompanied by a nostalgic sense of transience, finitude, urgency for the imminence of loss and death⁴⁶.

Hegel makes this point explicitly in relation to the principle of love embodied by Jesus. It is true that this principle brings about “an overcoming of right without suffering, a free and living elevation above the loss of right and above struggle”: an overcoming of the opposition proper to courage. Yet the unification of love, realized by Jesus, is in-

⁴⁶ See, in this regard, the illuminating yet ultimately divergent reflections offered by P.A. Kottman, *Love as Human Freedom*, Stanford University Press, Stanford 2017, pp. 53-54: “A distinctive feature of a love-affair, or a provisional attempt at leading a free life, is that the effort can fail. And the possibility of such failure cannot be excluded from the prospects for success. As already emphasized, this failure can result from sheer misfortune [...] and of course, eventually, the death of one of the partners will put an end to the whole activity. Thisbe’s death, after all, is the end of their shared project – just as any individual death means the cessation of a love-affair. But this means that it is the truncation of the affair – *its* end – which gives the death its significance and meaning, not the other way around. In contrast, consider the norms or values for which people sacrifice themselves or stake their lives – ideals like equality and justice, God and country [...] These values cannot, by definition, be laid low by an individual death – for their value and normative endurance is, ultimately, measurable by the sacrifice of individual lives for which they can call. Sacrificial thinking sees in an individual’s death, at bottom, a chance to evaluate normative commitments. The lover, however, sees in his beloved’s death the cessation of a shared project, whose final outcome calls for evaluation. Death is no longer the absolute lord, in light of whose authority our deepest commitments are weighed. Our mutual answerability can also determine what an individual’s death means”. For Kottman, therefore, the decisive point lies in the way love reconfigures the meaning of death – not as the ultimate measure of values, but as the interruption of a common project, whose significance is determined within the relationship itself. This point distinguishes the meaning of mortality in love from that of mortality in sacrifice for ideals, and reveals the intimate connection between love and the practice of human freedom. See also P.A. Kottman, *Defying the Stars: Tragic Love as the Struggle for Freedom in “Romeo and Juliet”*, in «Shakespeare Quarterly», 63, 2012, 1, pp. 1-38. The contrast between love and sacrifice for political ideals is also central to A. Bloom’s analysis of *Romeo and Juliet* – very different from Kottman’s – developed in A. Bloom, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York 1993, pp. 273-296.

sufficient precisely because, at the level of concrete ethical relations, it still implies “a limitation of life, a passivity under the rule of an external power”⁴⁷. For this reason Hegel maintains that “those hostilities” which Jesus “sought to overcome can be conquered only by courage [*Tapferkeit*], not reconciled through love”⁴⁸. The way courage resolves contradiction into unity offers the most adequate paradigm of speculative knowledge of life: a whole that discloses itself by unifying its inner oppositions.

⁴⁷ GW 2, Text 60, p. 291.

⁴⁸ GW 2, Text 54, p. 141.

«LA SUPREMA ESPRESSIONE FORMALE DELLA VERITÀ»:
LA CONTRADDIZIONE COME FINE
DELLA LOGICA JENESE

Elena Innocenti

Nei testi hegeliani del periodo jenese in cui è espresso l'intento di fondare la filosofia speculativa a partire da un'autonegazione delle determinazioni intellettuali nel loro isolamento rispetto alla ragione, cioè a partire da un autosuperamento dell'intelletto astratto quale causa dello stato di scissione del pensiero moderno, emerge a più riprese il tema della contraddizione. Quest'ultima si presenta infatti come un elemento del pensiero indissolubilmente legato agli obiettivi hegeliani: essa, ben lungi da essere produttrice di disgregazione e di frammentazione, è invece la forma più adeguata a cui il pensiero deve essere ricondotto nel suo tentativo di ripristinare l'identità originaria andata perduta, perlomeno nel delicato passaggio in cui, negando le determinazioni intellettuali isolate, si svolge l'introduzione alla filosofia. È in questo momento fondamentale che la contraddizione si presenta come l'immagine, per così dire a misura di intelletto, più adeguata della totalità da ricostituire¹.

Se questo passaggio da intelletto a ragione è descritto negli altri testi jenesi in modalità prevalentemente descrittive, è con la *Reinschrift* della *Logica* del 1804-05 che è possibile osservare questo momento cruciale nella sua piena operatività. Intesa come una «logica dei rapporti»², finalizzata a tematizzare l'unità degli opposti come imma-

¹ Sul periodo jenese, cfr. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961; H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denken. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*, in «Hegel-Studien», Beiheft 8, Bouvier, Bonn 1970; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, A. Armando, Roma 1973, pp. 75-101; D. Goldoni, *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 71-196; S.V. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano-Udine 2011; F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, il Mulino, Bologna 2022.

² «Fondamentale poi per l'interna articolazione della Logica di Jena è il riferimento al precezzo metodologico, proposto da Parmenide nel dialogo platonico, di porre non solo come ipotesi l'esistenza di una determinazione, ma di porla in rapporto ad un'ipotesi "la quale neghi l'esistenza dell'oggetto della prima" per vedere quali conseguenze

gine negativa dell'intero, la *Logica* si occupa di mostrare di volta in volta le costruzioni in ultima istanza unilaterali e incomplete che la riflessione del pensiero finito, cioè la riflessione intellettuale, istituisce nel tentativo di rappresentare la totalità. All'interno della scansione delle determinazioni logiche Hegel fa dunque confluire i concetti fondamentali della filosofia e della logica tradizionali con l'intento di mostrarne dall'interno le mancanze, così da costruire, a partire dalla loro negazione, una nuova logica, intesa come lato negativo del sapere speculativo e introduzione alla *Metafisica*, ovvero la seconda parte del manoscritto jenese: il lato positivo, autenticamente razionale, della filosofia. L'intento di Hegel è quindi di produrre una nuova logica a partire dalla negazione che la riflessione dell'intelletto esercita sui suoi stessi prodotti, ossia le sue stesse determinazioni logiche.

In ultima istanza, però, questo tentativo è radicalmente fallimentare: il lato negativo, la *Logica*, o *systema reflexionis*, è infatti completamente subordinato al lato positivo, la *Metafisica*, o *systema rationis*, la quale si rivela come l'unica vera artefice, seppur in modo surrettizio, della distruzione del pensiero finito e delle sue determinazioni. In questo senso il passaggio alla *Metafisica* equivale alla completa distruzione della *Logica*, la quale, a conclusione della propria opera negativo-introduttiva, è costretta a togliersi insieme alle proprie determinazioni in quanto irrimediabilmente radicata nel punto di vista intellettuale³.

scaturiscono dall'una, dall'altra e dal loro rapporto. La logica jenese è infatti una *logica dei rapporti* [...] proprio perché tutti i modi astratti e difettivi d'intendere la conoscenza, accumulati nei secoli dalla tradizione speculativa occidentale, vengono organizzati da Hegel secondo una successione di rapporti, che ha il compito di annientarli nel loro preteso isolamento» (F. Chierighin, *Dialectica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla «Fenomenologia dello spirito»*, Verifiche, Trento 1980, p. 186). Sull'influenza del *Parmenide* platonico sulle strategie hegeliane di distruzione del finito cfr. R. Trienes, *Die Dialektik des einen und vielen. Hegels Logik vom 1804/05 im Vergleich zu Platons „Parmenides“*, in «Perspektiven der Philosophie», Beiheft 20, 1994, pp. 179-197; F. Chierighin, *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in «Verifiche», XXIV, 1995, 3-4, pp. 243-271; K. Düsing, *La dialettica nel Parmenide di Platone e l'interpretazione hegeliana*, in Id., *Hegel e l'anticità classica*, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 13-32.

³ Sulla logica e metafisica jenesi cfr. N. Merker, *op. cit.*, pp. 311-486; F. Chierighin, *Dialectica dell'assoluto*, *cit.*, pp. 163-217; H.S. Harris, *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon, Oxford 2011 [1983¹], pp. 340-393; C. Meazza, *L'occhio e il testimone: dalla logica alla fenomenologia in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 1992, pp. 101-130; C. Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801-1804/05*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, pp. 77-178; P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova 2019, pp. 18-27; F. Pitollo, *op. cit.*, pp. 155-244.

Dato quindi il punto di vista privilegiato offerto dalla *Reinschrift* jenese su questo intento, seppur fallimentare, di produrre un passaggio immanente da intelletto a ragione, ci si propone di analizzare il ruolo svolto dalla contraddizione all'interno del testo. Questo principalmente per due ragioni: da una parte perché sulla contraddizione sono rivolte delle aspettative di natura sistematica in ultima analisi disattese, presentandosi quindi questo elemento del pensiero come un punto paradigmatico del più generale fallimento dell'abbozzo di sistema di Jena; dall'altra perché all'interno di questo testo possiamo assistere a una duplice veste della contraddizione, la quale ci offre l'occasione di comprendere più da vicino il delicato, e, al di là delle apparenze, per niente unilaterale rapporto che Hegel intende istituire tra intelletto e ragione.

Nello specifico si andranno ad osservare, con un approccio immanente al testo, due momenti particolarmente significativi dell'abbozzo di sistema jenese: il primo sarà la prima sezione, il Rapporto semplice, in particolare la sottosezione del Quanto e la sottosezione successiva, quella dell'Infinità; il secondo sarà il momento conclusivo della *Logica* stessa, la Proporzione, in particolare la sua ultima sottosezione, il Conoscere.

In un primo momento la contraddizione, come contraddizione assoluta, si presenterà, sotto forma di infinità, come l'immagine più adeguata dell'unità degli opposti, ovvero dell'obiettivo perseguito dalla *Logica*, e quindi, allo stesso tempo, come il motore soggiacente a tutto l'andamento dialettico. Nella parte conclusiva della *Logica* invece emergerà come la riflessione del pensiero finito, ovvero la produttrice dei contenuti logici, si rivelì in ultima istanza incapace di concepire l'unità degli opposti come contraddizione assoluta, sancendo così la dissoluzione della *Logica* stessa.

1. *Il Quanto come la piena realizzazione del Rapporto semplice*

Questa sottosezione della *Logica* presenta, al pari della sottosezione iniziale, la Qualità, delle importanti lacune testuali che non permettono una visione completa del progredire delle categorie logiche. Quello che si può osservare è che la seconda sottosezione, la Quantità, che si è configurata nella totalità come eguaglianza determinata, confluiscce nel Quanto, il quale si presenta come una quantità determinata o limitata, ovvero come una grandezza: «un rapporto

dell'unità alla molteplicità, che è limitato»⁴. Nelle varie forme che il quanto assume – grandezza estensiva, intensiva, continua, discreta e infine il numero – Hegel si sofferma sulla natura del limite del quanto, la quale è la caratteristica che in ultima analisi innesta la sua dialettica. Il quanto, come «unità di un intero e delle parti»⁵, è «l'essere rapportato dell'uno e del molto»⁶, che, in quanto limitato, esclude al di fuori di sé «il non essere rapportato dell'uno e del molto»⁷. Nonostante questa limitazione, che costituisce il concetto del quanto, anche all'interno del quanto stesso l'uno e il molto non sono effettivamente rapportati e, ponendosi come indifferenti l'uno verso l'altro, fanno sì che ciò che il quanto nega ed esclude da sé come il suo contrario sia in realtà uguale ad esso:

ma di questa è stato mostrato che, presentando in sé stessa la molteplicità rapportata, si pone in verità uguale alla molteplicità non rapportata, e che invece di essere limitata, è illimitata, che ciò che esclude lo ha invece in sé stessa⁸.

Il quanto esclude ed include allo stesso tempo il suo opposto e «questo trascendere oltre il limite nell'infinito e l'infinito suddividersi in sé»⁹ produce tra il concetto del quanto e ciò che effettivamente quest'ultimo pone una «contraddizione assoluta»¹⁰, ossia l'Infinità.

In questo breve e denso passaggio Hegel anticipa quello che si configura, col procedere della sottosezione, come l'unico esito possibile per il quanto, ovvero la serie infinita, intesa come progresso infinito o cattiva infinità, alla quale si contrappone la vera infinità o la concezione speculativa di infinità, le quali sono però propriamente trattate solo nell'ultima sottosezione del Rapporto semplice.

Per adesso Hegel più che occuparsi della cattiva infinità prodotta dal quanto si sofferma, in primo luogo, sulle condizioni che portano

⁴ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971, p. 28 (trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chierighin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, Verifiche, Trento 1982, p. 30). D'ora in poi abbreviato LMJ.

⁵ *Ivi*, p. 14 (trad. it., p. 18).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 28 (trad. it., p. 30).

⁹ *Ivi*, p. 15 (trad. it., p. 19).

¹⁰ *Ibidem*.

alla sua dialettica e, in secondo luogo, su ciò che questa dialettica può produrre¹¹.

La differenza quantitativa, infatti, ovvero quella del quanto, nel suo essere meramente esteriore ed accidentale si presenta come «una limitazione che di fatto non è alcuna limitazione»¹², dato che un tale tipo di limitazione non si trova propriamente all'interno di ciò di cui dovrebbe essere limitazione, né è posta per esso. Ma è proprio per questa caratteristica di esteriorità che per certe filosofie intellettualistiche questo tipo di differenza esprime al meglio il rapporto del finito all'infinito: tenendo separato il finito dall'infinito, infatti, esso non intacca in alcun modo l'essenza assoluta di quest'ultimo. Ma dato che l'assoluto è tale proprio per il fatto di contenere al suo interno tutte le differenze tolte, né quest'ultime né il loro togliimento possono stare al di fuori di esso: l'assoluto non deve limitarsi ad essere «l'essere tolto dell'opposizione»¹³, ma deve effettivamente porsi come «l'essere e il togliere della medesima»¹⁴:

l'opposizione è in generale il qualitativo, e poiché nulla è al di fuori dell'assoluto, così è essa stessa assoluta, e solo per il fatto che è assoluta si toglie in sé stessa e l'assoluto è nella sua quiete dell'*essere* tolto altrettanto assolutamente il movimento dell'*essere* o del togliere l'opposizione assoluta. L'*essere* assoluto dell'opposizione o, se si vuole, l'*essere* dell'opposizione nell'essenza assoluta le conferisce così poco un estrinseco, indifferente sussistere dei momenti, che anzi, proprio per questo rispetto, essa <l'opposizione> *si toglie*, cioè *non è quantitativa o esteriore*¹⁵.

In questo senso è chiaro allora perché il quanto si risolve necessariamente in contraddizione: il limite che esso denota è un limite meramente esteriore, che non è posto «mediante la cosa stessa»¹⁶ e «nella cosa stessa»¹⁷ che intende limitare, rendendolo così, nella sua arbitra-

¹¹ Sulla riproposizione da parte di Hegel della dialettica del quanto nel passaggio tra *Coscienza* e *Autocoscienza* nella *Fenomenologia dello spirito*, cfr. F. Chiereghin, *Dialectica dell'assoluto*, cit., p. 335: «nonostante che in queste pagine sulla "coscienza" non compaia mai un cenno alla determinazione quantitativa [...] tuttavia la rete di nessi dialettici, cui Hegel fa riferimento per avviare a dissoluzione le singole figure della "coscienza", è in buona parte ricavata dalla critica della quantità contenuta nella prima sezione della Logica di Jena».

¹² LMJ, cit., p. 15 (trad. it., p. 19).

¹³ *Ivi*, p. 16 (*ibidem*).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem* (trad. it., pp. 19-20).

¹⁶ *Ivi*, p. 17 (trad. it., p. 20).

¹⁷ *Ibidem*.

rietà e accidentalità, un semplice segno della determinatezza della cosa, la quale può essere quindi altrettanto determinata da un qualsiasi altro segno egualmente arbitrario e accidentale. Il quanto è dunque talmente separato dalla determinatezza che dovrebbe designare, che la grandezza che esso denota può essere indifferentemente ampliata o ridotta, a seconda che si superi o ci si allontani dal limite posto. In definitiva, «lo svanire non diventa comprensibile mediante aumento o diminuzione»¹⁸ e il rapporto tra finito e assoluto non può essere interpretato come una semplice differenza di grado, ovvero quantitativa, ma deve essere necessariamente una differenza qualitativa. Per Hegel dunque un riassorbimento della differenza all'interno dell'identità che avvenga mediante una scansione per gradi è qualcosa di meramente posto e, non risultando da una vera opposizione, non può nemmeno essere considerato come una conciliazione delle differenze altrettanto effettiva. Se infatti ciò che distingue l'intero dalle determinazioni finite che lo compongono è solo una differenza di grado, allora non siamo di fronte a una reale differenza, ma solo a una differenza simulata dietro la quale si cela in realtà un unico e medesimo principio assoluto che non fa altro che riproporsi¹⁹. In altri termini, non bisogna affidarsi, nel costituire l'accesso all'assoluto, a una contraddizione tra omogenei, la quale, proprio per questo, non si qualifica come vera contraddizione, ma a una contraddizione tra eterogenei, la quale deve essere però allo stesso tempo anche interna all'assoluto stesso. Al contrario dell'assoluto hegeliano che non solo pone e toglie a tutti gli effetti un'opposizione reale, ma lo fa anche all'interno di sé stesso, un assoluto costruito mediante una scansione per gradi riesce sì a connotarsi come unità, ma come unità indifferenziata, che in quanto tale lascia fuori di sé tutte le differenze: «se l'opposizione si toglie solo per il fatto che è in sé stessa e non è quantitativa o esteriore, allora è in genere vera determinatezza solo come una <determinatezza> qualitativa»²⁰.

¹⁸ *Ibidem* (trad. it., p. 21).

¹⁹ «L'addizione è il mutare puramente quantitativo, nel quale la diversità si presenta come una <diversità> che si aggiunge solo esteriormente, e la lascia per sé stessa, non come una determinatezza, che in verità sussiste soltanto come momento di un sistema» (*Ivi*, p. 22; trad. it., p. 25).

²⁰ *Ivi*, p. 16 (trad. it., p. 20). Sulla critica al modello quantitativo di differenza, di matrice propriamente schellingiana, ma in via più generale attribuibile a tutte le filosofie intellettualistiche, cfr. E. De Negri, *La logica della differenza irrisolta o logica dell'essere*, in Id., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1943, pp. 117-150 e, sempre nello stesso volume, *La disputa del quale e del quanto*, pp. 98-116.

Se quindi la differenza quantitativa mostra tutta la sua incapacità nel costruire un'immagine adeguata dell'assoluto, Hegel rintraccia nella teoria del calcolo infinitesimale un importante contributo ai fini della costruzione del punto di vista speculativo²¹:

facendo infatti scomparire assolutamente in un sistema di grandezze una grandezza posta, allora emerge puramente il concetto di ciò che è da determinare come relazione assoluta, della quale solo si tratta, non di grandezze determinate; perciò scompaiono completamente le grandezze invariabili, che non esprimono solo come esse sono per sé in una relazione, ma come sono al di fuori della relazione²².

Il calcolo differenziale permette di passare da una differenza quantitativa, posta dall'esterno e perciò non effettivamente presente all'interno della determinatezza logica, a una di natura qualitativa-relazionale, interna alla determinatezza stessa, la quale si configura quindi come un momento all'interno di un sistema:

il bisogno di quella separazione di un sistema rientra nel compito della matematica di trattare i momenti di un sistema chiuso come essenti per sé, o come quanti. Un sistema di momenti è una unità di opposti, che non sono nulla al di fuori di questa opposizione, al di fuori di questa relazione, né hanno per così dire un'eccedenza l'uno sull'altro, per cui sarebbero per sé; ma si corrispondono l'un l'altro in modo tale che si tolgono nell'atto stesso in cui vengono rappresentati nella loro opposizione come un sistema o come unità²³.

La prospettiva matematica, in modo affine alla riflessione intellettuale, che è la sorgente produttiva dell'intero andamento della *Logica*, tiene separati i momenti del sistema dall'intero di cui fanno

²¹ Cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014 [1975¹], pp. 268-280; F. Chierighin, *Dialectica dell'assoluto*, pp. 343-351; A. Moretto, *Il rapporto semplice*, in LMJ, cit., pp. 265-306; Id., *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984; Id., *Matematica e contraddizione nella "Logica di Jena" (1804/1805) di Hegel*, in «Verifiche», X, 1981, 1-3, pp. 291-301; V. Verra, *Hegel critico della filosofia moderna: matematica e filosofia*, in Id., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 21-54. È emblematico delle intenzioni hegeliane di costruire una nuova logica a partire dall'autonegazione delle determinazioni isolate e unilaterali dell'intelletto che sia proprio dal pensiero matematico, distillato esemplare del punto di vista intellettualistico, che è offerta alla filosofia la possibilità di pensare finalmente la vera infinità in modo adeguato. A conferma del fatto che non è l'intelletto in quanto tale ad essere manchevole agli occhi di Hegel, ma solo la sua forma isolata dalla ragione, quale è un certo tipo di pensiero matematico.

²² LMJ, cit., pp. 18-19 (trad. it., p. 22).

²³ *Ivi*, p. 20 (trad. it., p. 23).

parte, ponendoli appunto come quanti essenti per sé, che hanno la pretesa di sussistere in modo autonomo e senza nessun riferimento ad altro. Questa pretesa da parte delle determinazioni logiche di porsi come unicamente sussistenti per sé era il tratto principale della sottosezione della Qualità e, dato che il Quanto, come emergerà più avanti, è la realizzazione completa del Rapporto semplice, dell'intera sezione. Questo sussistere per sé delle determinazioni logiche è frutto dell'incapacità delle categorie matematiche di esprimere in modo adeguato la natura del rapporto, le quali, per ovviare a tale incapacità, producono sempre nuove determinazioni che, in ultima analisi, si rivelano comunque frutto di una prospettiva unilaterale. È solo perciò grazie a un intervento esterno, ossia quello del punto di vista razionale e metafisico, il quale ha già superato le limitatezze della riflessione dell'intelletto, chiamato da Hegel «nostra riflessione»²⁴, che, a questo livello logico, si può conciliare questa incapacità intellettuale mediante determinazioni logiche le quali, perlomeno in questa primissima fase di avanzamento dialettico, sono l'espressione più adeguata dell'intero: il limite/totalità [*Totalität*] come realizzazione della Qualità e la totalità [*Allheit*] come realizzazione della Quantità.

Anche nel caso della sottosezione del Quanto si ha dunque, grazie alla mediazione del calcolo differenziale, un avvicinamento all'espressione più adeguata dell'unità che, configurandosi il Quanto come la realizzazione di tutto il Rapporto semplice, permette il passaggio alla sezione successiva, la Relazione. Frutto della dialettica del quanto è infatti la posizione di un sistema di momenti, i quali al di fuori di tale sistema non sono nulla e non possono porsi come sussistenti per sé, ma solo in quanto membri di una relazione. I quanti sono quindi posti come toliti, in quanto momenti, all'interno del sistema ed è finalmente posta la forma dell'intero come unità degli opposti, di cui il rapporto semplice ha cercato fino a questo momento di farsi espressione²⁵.

²⁴ «Il limite come la totalità, come questa negazione che nel suo rapportarsi a sé stessa si esclude [come] un altro, si rapporta con ciò ad un altro, al sussistere, pone ciò che era la nostra necessaria riflessione sulla qualità: cioè che la determinatezza per sé essente, che la qualità deve essere, non è, non è una determinatezza priva veramente di rapporto, ma che nel suo rapporto a sé stessa si rapporta negativamente ad un altro, ovvero questo limite si chiama quantità» (*ivi*, p. 7; trad. it., p. 12).

²⁵ «La cosa è solo il sistema dei suoi momenti, e questi sono solo ciò che sono in relazione reciproca, e la cosa stessa è questa relazione» (*ivi*, p. 22 (trad. it., p. 25)).

In conclusione della dialettica del quanto, Hegel afferma quindi che

è stato mostrato che il quanto come limite del molto è in sé indeterminato, e come questa determinazione esteriore, accidentale diviene nel calcolo differenziale una determinatezza della cosa stessa, mediante l'annientare della medesima come di un quanto²⁶.

Togliendo il Quanto si toglie allo stesso tempo anche la Quantità, la quale si poneva come negazione della Qualità. In questo senso, a seguito di questa negazione della negazione, si ha una riproposizione della Qualità a un livello logico più avanzato, a conferma del fatto che agli occhi di Hegel la qualità possiede, rispetto alla quantità, un maggiore valore speculativo²⁷.

Siamo perciò passati dal rapporto come un assoluto sussistere per sé degli opposti, indifferenti l'uno rispetto all'altro, dove il riferimento negativo al proprio contrario, sotto forma di esclusione, doveva essere necessariamente posto dalla «nostra riflessione», alla relazione, dove il rapportarsi negativo di una determinazione alla determinazione opposta non è più posto dall'esterno, ma è proprio delle determinazioni stesse in quanto poste come tolte all'interno del sistema dei momenti.

2. *L'Infinità nella forma della contraddizione assoluta quale matrice occulta dell'andamento dialettico*

Come accennato sopra, il Quanto è la piena realizzazione del Rapporto semplice: il concetto dell'intera sezione, infatti, ossia la Qualità come il sussistere per sé delle determinatezze logiche, diventa, nella sua piena realizzazione come limite/totalità [*Totalität*], il contrario di sé nella totalità [*Allheit*] come ultimo momento della Quantità, la quale si configura infatti come il rapportare delle determinazioni. Queste due determinatezze opposte si risolvono quindi nel Quanto, il quale è il limite tra la molteplicità rapportata e la molteplicità non

²⁶ *Ibidem* (trad. it., p. 24).

²⁷ In linea con l'intenzione hegeliana di costruire una nuova logica non annientando in modo assoluto le categorie della tradizione, bensì partendo proprio dall'autosuperamento delle stesse, la sezione del rapporto semplice è una riproposizione della tavola delle categorie kantiane, la quale però presenta in ordine invertito la trattazione della qualità e della quantità. Su questo, cfr. N. Merker, *op. cit.*, pp. 332 ss. e F. Biasutti, *Dialettica e metodo in Hegel. Ricerche sulla Logica jenese del 1804-1805*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 1999, p. 24.

rapportata, esclusa dalla prima. In questo senso, come già visto, è di nuovo posta la Qualità tornata in sé stessa dal suo contrario e, a conseguenza di ciò, è posta allo stesso tempo all'interno del Quanto stesso, e quindi del Rapporto semplice, la contraddizione assoluta, ovvero l'Infinità e quindi la piena realizzazione del Rapporto semplice²⁸. Siamo perciò arrivati al momento in cui è il Rapporto semplice stesso a riflettersi in sé stesso e a porre in sé stesso la contraddizione assoluta, ponendosi così «come ciò che è secondo la sua essenza»²⁹: adesso «il dialettico dei suoi momenti» non è più «soltanto nostra riflessione»³⁰.

È a questo punto che emerge la distinzione tra la cattiva infinità, con cui si intende tanto la rappresentazione inadeguata che il punto di vista intellettuale fa dell'unità degli opposti, quanto la contraddizione in cui, in questo caso, confluiscce il Quanto, e quindi tutto il Rapporto semplice, e la contraddizione assoluta quale vera espressione formale dell'intero, vera infinità.

Per quanto riguarda la cattiva infinità come immagine unilaterale della totalità, essa si presenta come progresso infinito, il quale si verifica nel momento in cui la riflessione intellettuale alla base del Rapporto semplice non è in grado di tenere insieme le determinazioni opposte all'interno di una relazione antinomica, ma ha la pretesa che ogni determinazione sussista per sé. In questo modo, quando il pensiero intellettualistico si cimenta con la costruzione dell'immagine della totalità, verso la quale è nel profondo segretamente sospinto, allora non può fare altro che attribuire a un finito qualsiasi il ruolo di principio unificatore – sia esso soggetto, oggetto, spirito o natura – e porlo al di fuori di ciò che questo principio dovrebbe unificare. Così facendo, le singole determinatezze non possiedono in sé stesse il riferimento al proprio contrario, verso il quale sono rapportate mediante una relazione estrinseca, accidentale e arbitraria, producendo così, ad esempio, come visto sopra, una moltitudine infinita di quanti il cui andamento è una semplice scansione per gradi.

²⁸ «Il rapporto semplice si realizzava nel quanto, dato che il suo concetto, la qualità, come limite, l'escludersi delle determinatezze, diventava il contrario di essa stessa nella totalità, cioè il rapportare delle determinatezze, e, da questo contrario, ritornava a sé stesso, e come questa totalità è quanto, cioè totalità riassunta sotto il limite, un rapportare dell'unità e della molteplicità, il quale si rapporta nello stesso tempo ad un non-rapportare dell'unità e della molteplicità e che lo esclude da sé; ma proprio per ciò è in lui stesso contraddizione assoluta, infinità e, quindi, ha in ciò la sua realizzazione» (LMJ, cit., p. 29; trad. it., p. 31).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

Ma è proprio questo modo unilaterale di operare della logica intellettualistica che la conduce verso quella contraddizione che si rifiuta di produrre, ma che non è, in ultima istanza, in grado di porsi come assoluta. Ponendo infatti le singole determinatezze come assolutamente sussistenti per sé, la riflessione intellettuale deve necessariamente porre al di fuori di esse il principio unificatore, perché, se questo fosse incluso in esse, le toglierebbe nel loro essere per sé stanti. Ma, proprio perché la sussistenza delle determinatezze è legata allo stare al di fuori di esse del principio di unità, esse sono in ultima istanza determinate da questa e devono quindi la loro autosussistenza al loro opposto. Il puro sussistere per sé, escludendo da sé lo stare insieme dell'unità, è in realtà necessariamente rapportato e quindi determinato da esso:

al sussistere delle molte qualità, così come dei molti quanti, appartiene semplicemente l'aldilà di una unità, che non è accolta in essi e che, accolta nel sussistente, lo toglierebbe; per sussistere la moltitudine non deve accogliere in sé questo aldilà, ma non può neppure liberarsi di questo e cessare di trascendersi. In quanto le determinatezze, o limiti, pongono l'unità al di fuori di sé, come un aldilà, così sembrano mantenersi; ma in quanto quest'essere aldilà dell'unità è necessario per la loro conservazione o per il loro sussistere esse vi sono essenzialmente rapportate, e il loro escludere la medesima <unità>, o la loro propria conservazione, è in verità un essere uno con essa, o ciò che è posto è l'infinità vera o la contraddizione assoluta³¹.

È chiaro a questo punto il discriminio tra contraddizione e contraddizione assoluta: la contraddizione è semplicemente *una* contraddizione se gli opposti non possiedono in essi stessi il riferimento all'altro, mentre si qualifica come *la* contraddizione se la determinatezza ha in sé il suo togliersi nell'opposta. La contraddizione presente nella cattiva infinità, infatti, «si ferma all'interno del riconoscere sé stessa; c'è, sì, contraddizione, ma non *la* contraddizione»³². Il «togliere i due membri alternantis»³³ resta solo un'esigenza e non si fa effettivo: «viene posto un limite, dunque viene tolta l'unità pura, viene ristabilita l'unità pura, dunque viene tolto il limite»³⁴, e così all'infinito³⁵.

³¹ *Ivi*, p. 31 (trad. it., pp. 32-33).

³² *Ivi*, p. 30 (trad. it., p. 32).

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pp. 30-31 (*ibidem*).

³⁵ «Se il Rapporto semplice assolve da un lato all'importante funzione di far apparire all'interno dell'orizzonte della riflessione o pensiero finito la "contraddizione assoluta", dall'altro va sottolineato che tale contraddizione è in grado di mantenersi solo come "essenza posta" o a livello di enunciazione programmatica, mentre ogni tentativo di dare piena realizz-

La cattiva infinità è quindi «l'ultimo gradino al quale giunge l'incapacità di unificare e di togliere in maniera assoluta l'opposizione»³⁶. Fermendosi alla sola esigenza di togliere gli opposti nella contraddizione assoluta, essa «si crede <giunta> alla fine per il fatto di oltrepassare nell'intuire il limitato e cade nello stupore irrazionale intorno alla smisuratezza, all'innumerabile»³⁷.

La vera infinità è invece «l'esigenza realizzata, che la determinatezza si tolga; $a - A = 0$ »³⁸. Essa non si qualifica come progresso infinito, dove ogni membro possiede il riferimento al suo opposto al di fuori di sé, «bensì l'altro è nel determinato stesso, esso <determinato> è per sé contraddizione assoluta»³⁹, ovvero «la contraddizione per cui la determinatezza non è in quanto è ed è in quanto non è; questo è altrettanto la vera realtà della determinatezza, poiché l'essenza della determinatezza è di annientarsi»⁴⁰.

Una contraddizione è dunque il risultato della serie di errori in cui l'intelletto inevitabilmente cade nel suo tentativo, fallimentare, di produrre un'immagine dell'unità. Questa contraddizione potrebbe sì convertirsi, in un contraccolpo, nell'autentica contraddizione assoluta, ma l'intelletto non è in grado, nonostante la sua propensione a concepire la totalità, di svolgere questo passaggio a causa della sua inevitabile tendenza ad isolarsi rispetto alla ragione. Le forme inadeguate dell'intelletto sono quindi convertibili nella contraddizione assoluta, quale autentica immagine dell'unità, solo grazie all'intervento della ragione. Se quindi non è la contraddizione in quanto tale ad essere speculativamente manchevole, ma anzi, se posta in modo adeguato, ovvero non isolata dal razionale, è l'espressione della totalità più adatta al momento introduttivo della filosofia, allora neppure l'intelletto è manchevole in quanto tale, ma solo nella sua tendenza ad isolarsi dalla ragione.

zazione a tale programma si traduce piuttosto in una caduta all'interno della “cattiva infinità”. [...] è allora possibile sostenere che il percorso compiuto dalla Logica almeno fino alle soglie del Conoscere si è articolato nell'ottica della “cattiva infinità”, cioè come un “alternare del porre e del togliere”, in cui il riflettersi dell'infinito in se stesso, il suo tentativo di realizzarsi secondo tale ottica ha prodotto di volta in volta ad esempio solo una “infinità paralizzata” e solo una “infinità formale”» (F. Biasutti, *La proporzione*, in LMJ, cit., pp. 406-407).

³⁶ LMJ, cit., p. 32 (trad. it., p. 33).

³⁷ *Ibidem* (trad. it., pp. 33-34).

³⁸ *Ivi*, p. 33 (trad. it., p. 34). «La diversa scrittura minuscola e maiuscola di “a” e “A” indica la loro diversità: pertanto “ $a - A = 0$ ” è una efficace rappresentazione della contraddizione “ $a = A \& a \neq A$ ”» (A. Moretto, *Il rapporto semplice*, in LMJ, cit., pp. 297-298)

³⁹ LMJ, cit., p. 33 (trad. it., p. 34).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 29-30 (trad. it., p. 31).

Tornando alle considerazioni conclusive sul Rapporto semplice con cui è cominciata questa sottosezione, Hegel può dichiarare a questo punto che la vera infinità è sempre stata, fin dall'inizio, la matrice dell'andamento dialettico di tutta la sezione:

il dialettico dei momenti, della qualità, della quantità e del quanto [...] non è consistito in nient'altro che nel porli infiniti; [...] essi erano soltanto infiniti, ma non l'infinito stesso, perché essi non esprimevano in sé stessi il rapporto necessario al loro opposto ovvero l'infinito era solo il fondamento della loro idealità⁴¹.

In questo senso, più che una vera e propria categoria logica, l'Infinità può essere considerata una «metacategoria»⁴², la quale è la responsabile dell'attivazione dialettica delle categorie della Qualità e della Quantità, le quali, in quanto prive di un riferimento interno al proprio opposto, devono essere guidate dalla «nostra riflessione». Solo il Quanto, come si è visto, possiede in sé stesso il riferimento al suo contrario: «non è più nostra riflessione che l'altro sia escluso da essa, poiché è conforme al suo concetto, ma questo escludere è nel suo concetto stesso e perciò è posta [...] la contraddizione assoluta, l'infinità»⁴³, che per il rapporto semplice significa il passaggio alla Relazione.

3. Il Conoscere: la Logica che descrive sé stessa

Per quanto riguarda il secondo momento, la sezione della Proporzione, essa si presenta, in quanto uguaglianza tra rapporti, come l'uguaglianza della Relazione dell'essere, della Relazione del pensare e del Rapporto semplice, ovvero come il momento in cui la riflessione del pensiero finito mette a tema la *Logica* nella sua totalità, ovvero sé stessa e i propri prodotti⁴⁴.

⁴¹ *Ivi*, p. 35 (trad. it., p. 36).

⁴² M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*, in D. Henrich, K. Düsing (hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, in «Hegel-Studien», Beiheft 20, 1980, pp. 119-138; p. 135. Sulle risorse speculative della categoria di infinità, cfr. R. Pozzo, *Hegel: Introductio in philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 232-233, nota 169; F. Pitillo, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁴³ LMJ, cit., p. 28 (trad. it., p. 30).

⁴⁴ Sulla presenza dell'analogia platonica nella proporzione, cfr. F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 180-192.

Arrivati a questo livello di avanzamento logico in cui non si fanno più avanti nuovi contenuti, ma il contenuto della riflessione è la riflessione stessa, e dunque l'intera *Logica* come prodotto dell'operare riflessivo, la riflessione raggiunge il livello più alto di approssimazione al punto di vista speculativo, in linea con il progressivo approssimarsi della riflessione immanente alla riflessione esterna che si è presentato per tutto l'andamento della *Logica*:

finora il trapassare del concetto nel suo divenire altro ovvero nella sua realtà e la ripresa di questo divenire altro sotto il concetto, era nostra riflessione; una trattazione dialettica, la quale sviluppava le opposizioni che nel posto si trovavano non sviluppate; il posto però, ovvero il contenuto, non era un <contenuto> tale da muovere così se stesso nel suo divenire altro e da ritornare dal medesimo, bensì un morto il cui movimento era al di fuori di esso; il puro essere è soddisfatto per se⁴⁵.

Se per il Rapporto semplice e le Relazioni dell'essere e del pensare le condizioni di possibilità, per il primo, e la messa in atto del momento dialettico, per le seconde, erano unicamente frutto dell'azione della riflessione esterna, adesso questo andamento non immanente ai momenti logici pare essere cessato. Fino al Conoscere infatti la *Logica* risulta incapace di concepire adeguatamente il momento del trapassare di uno degli opposti nell'altro: il pensiero finito non è in grado di tenere insieme i due opposti all'interno della contraddizione assoluta, riuscendo a produrre, come visto, solo un infinito passare da una determinatezza alla determinatezza opposta, totalmente privo di un nesso immanente. La riflessione prima del Conoscere si arresta a concepire *una* contraddizione, senza pensare *la* contraddizione come vera infinità: il momento del trapassare è il semplice vuoto, il nulla in cui una determinatezza si dissolve e da cui la determinatezza opposta emerge. Il «conceitto assoluto», ovvero il trapassare, la contraddizione assoluta, la vera infinità come immagine negativa dell'intero, è «il privo di conceitto, il non concepito», ovvero la riflessione non è in grado di concepirlo nel suo autentico significato speculativo e «l'eguaglianza», intesa come l'unità antinomica degli opposti, è in questo senso «solo il nulla»:

l'*infinità*, nella quale trapassava il puro essere ovvero il nulla, era questo essere e non essere, questo scomparire e comparire delle opposizioni; ma questo movimento [era] solo un <movimento> esteriore, cioè un <movimento> in cui compariva solo l'essere della determinatezza e poi il suo non essere come

⁴⁵ LMJ, cit., pp. 111-112 (trad. it, p. 109).

essere di un'altra <determinatezza>; ciò da cui proveniva il comparente e [in cui] lo scomparrente si perdeva, l'interno, lo zero del trapasso, [era] quell'essere vuoto ovvero il nulla stesso; il concetto assoluto è esso stesso il privo di concreto, il non concepito, l'eguaglianza è solo il nulla⁴⁶.

Adesso che «*la riflessione descrive sé stessa*»⁴⁷ il compito che si presenta per il Conoscere è quello di superare l'immagine della cattiva infinità e di concepire il momento del trapassare non più come la mera fase di passaggio, il semplice punto di transizione tra una determinatezza e l'altra, bensì come il medio, il luogo di origine degli opposti stessi. La serie infinita di opposti che si tolgono non costituisce infatti un'immagine adeguata dell'unità, il quale, in questo momento introduttivo della filosofia, deve essere pensata come la contraddizione in cui gli opposti si risolvono e sono posti solo in quanto tolti⁴⁸.

Ma, in ultima analisi, anche quest'ultima determinazione della *Logica* non è in grado di concepire il momento del trapassare come l'autentica forma di infinità, arrivando così non solo alla propria dissoluzione, ma, in quanto figura della Proporzione, al togliersi della *Logica* stessa.

Se infatti il Conoscere è effettivamente riuscito a svolgere il «trapasso dalla relazione indifferente a quella differente», «questo trapasso non è esso stesso conosciuto, non lo si concepisce»⁴⁹:

la costruzione in quanto la partizione dell'intero indifferente in parti dapprima indifferenti è proprio perciò del tutto indifferente in sé stessa; essa diventa una partizione in momenti, ovvero trapassa nella divisione, la relazione differente; ma essa in quanto partizione indifferente ha questo principio della differenza al di fuori di sé, e il suo dividere, in quanto esso è determinato e dominato dalla seconda <partizione>, è indifferente per l'intero, ovvero non è determinato da esso stesso⁵⁰.

In questo senso il Conoscere si rivela come il conoscere deduttivo proprio del modello matematico: un «dedurre che avanti ed indietro sbocca nella cattiva infinità senza pace né tregua, come un fondare, il cui fondamento, secondo la sua essenza, necessita esso stesso a sua volta di essere fondato»⁵¹. Il Conoscere deduttivo agisce dall'esterno

⁴⁶ *Ivi*, p. 112 (*ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. F. Biasutti, *La proporzione*, in LMJ, cit., pp. 404-412.

⁴⁹ LMJ, cit., p. 117 (trad. it., p. 114).

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 121 (trad. it., p. 118).

sugli elementi che compongono il suo contenuto, mettendoli sì in movimento, ma solo all'interno di una serie di determinatezze semplicemente giustapposte l'una accanto all'altra. In questo modo non è prodotto un intero organico di momenti posti in relazione tra loro da un nesso intrinseco, ma un collegamento tra determinatezze che non hanno in sé il riferimento alla determinatezza opposta. Il momento del trapassare è quindi effettuato, ma non concepito: esso è ancora visto dalla riflessione del pensiero finito come un momento di passaggio da una determinatezza all'altra, un punto vuoto, che dovrebbe invece essere pensato come il luogo d'origine delle determinatezze stesse.

Prive di un riferimento intrinseco al proprio opposto, il confluire delle determinatezze nell'altro da sé, ovvero la loro realizzazione, è, a differenza di quanto affermato all'inizio della sottosezione del Conoscere, ancora svolto da una riflessione esterna. In questo senso il prodotto del conoscere deduttivo non è in grado di ritornare in sé dal proprio altro, proprio perché il divenire altro non è immanente alla determinatezza stessa:

quello nella sua riflessione in sé diventa piuttosto a sé un altro in quanto questo è deduzione, proprio un circolo che nel suo ritorno è il trapasso in un altro. Nella sua ripetizione delle differenti sfere alle quali trapassa, il conoscere è il medesimo, ma il contenuto è un diverso e diventa diseguale a sé stesso; il suo ritorno in sé stesso è piuttosto il volversi in un altro [...] O esso mantiene sé stesso, ed allora cade fuori dal conoscere; e ha questo fuori di sé; <o> esso è il movimento del medesimo; ed allora esce da sé stesso, diventa un altro da ciò che esso stesso è⁵².

Il conoscere deduttivo sempre uguale a sé stesso è quindi un circolo, o meglio «una serie di circoli»⁵³, che si contrappone al contenuto del conoscere sempre diseguale a sé stesso, che si «disgrega» in una «serie di indifferenti, i quali, tagliati via, si presentano ognuno per sé», formando «una linea»⁵⁴. L'ultimo momento della *Logica*, che avrebbe dovuto finalmente concepire l'unità degli opposti come la contraddizione assoluta, sfocia invece nell'assoluta ineguaglianza tra conoscere e contenuto del conoscere:

il conoscere, come riflessione assoluta per sé ed egualanza del rapporto semplice – e di entrambe le relazioni, ha quindi in sé questa ineguaglianza,

⁵² *Ivi*, p. 120 (trad. it., p. 117).

⁵³ *Ivi*, p. 122 (trad. it., p. 119).

⁵⁴ *Ibidem*.

che dai lati mostrati appare altrettanto diversa. Ciò che passa attraverso questo circolo della riflessione, il contenuto, non è esso stesso questo circolo assoluto, e il contenuto e il conoscere si sfaldano⁵⁵.

In quanto circolo sempre uguale a sé stesso, il Conoscere è quindi diventato

infinità realizzata, che si è divisa nella relazione sdoppiata, ed è ritornata in sé; i suoi momenti erano astrazioni, i momenti del conoscere sono essi stessi infiniti, sono relazioni. [...] Il conoscere come questo in sé, che si è sottratto ad ogni rapporto ad altro, ed i cui momenti sono essi stessi totalità, riflessi in sé, non è più oggetto della Logica, che costruiva la forma fino alla sua concrezione assoluta, bensì della *Metafisica*, nella quale questa totalità si deve realizzare, tanto quanto finora le totalità si legittimavano in quanto erano solamente momenti della totalità assoluta⁵⁶.

Con la cessazione della *Logica* emerge con evidenza come l'andamento logico-dialettico nella sua totalità, in quanto lato negativo della filosofia speculativa, presupponga necessariamente la sua controparte positiva, la *Metafisica*. La totalità costituita dalla *Logica* traeva la sua legittimazione unicamente dalla totalità metafisica che adesso deve realizzarsi e che non necessita più, a differenza del momento negativo, di essere affiancata dalla riflessione esterna:

la logica cessa là, dove cessa la relazione, ed i suoi membri come essenti per sé si sfaldano; in quanto il conoscere come la riflessione in sé stessa diventa a sé il suo primo momento, come il passivo essente per sé fuori dal conoscere, come altro momento, che dispiega in sé stesso la propria riflessione, è l'altro di sé stesso, e, in quanto sé stesso, è il rapporto ad un altro. Questo differente conoscere come rapportantesi ad un altro pone questo altro stesso come un altro stesso, non è più un altro per noi, bensì per sé stesso, ovvero esso nega sé stesso⁵⁷.

Nel momento del suo trapasso nella *Metafisica*, all'interno del Conoscere il riferimento al proprio opposto della determinazione logica non è più messo in atto dall'esterno, bensì contenuto all'interno della determinazione stessa. In questo senso, i momenti del Conoscere sono adesso posti come essenti per sé, ovvero non più bisognosi di una riflessione esterna, e quindi sottratti all'andamento logico, inteso come

⁵⁵ *Ivi*, p. 120 (trad. it., p. 117).

⁵⁶ *Ivi*, pp. 124-125 (trad. it., p. 121).

⁵⁷ *Ivi*, p. 126 (trad. it., p. 122).

un continuo trapassare di una determinazione nell'altra nel tentativo di produrre la contraddizione assoluta. In una piena corrispondenza tra logica e dialettica, si ha quindi il completo superamento dell'andamento del lato negativo, tutto finalizzato al raggiungimento, mai ottenuto, della vera infinità, e contraddistinto da un continuo togliersi delle determinazioni:

il conoscere, essendo il togliere il differente rapporto della logica, sottrae i momenti dell'idea al procedere dialettico ed al togliere <dialettico>, li pone determinati come indifferenti, o essenti per sé, e nega di essi questo togliersi; sono momenti del conoscere, e come tali essenzialmente per sé stessi, poiché fin qui erano in generale indifferenti, cioè noncuranti di essere indifferenti o differenti, mentre il conoscere stesso è questa negazione di sé stesso, o l'essere per sé dell'altro, dell'altro posto come differente, come ideale, come momento. Il conoscere in quanto trapassa nella metafisica è il togliere la logica stessa, quale dialettica o idealismo⁵⁸.

La riflessione del pensiero finito, nel momento in cui descrive sé stessa nell'ultimo momento della *Logica*, momento che avrebbe dovuto finalmente istituire la piena corrispondenza tra riflessione immanente e riflessione esterna, non può fare che altro che esercitare su di sé l'azione nientificante svolta fino a quel momento sui propri prodotti. L'approssimazione del momento negativo al momento positivo resta solo un anelito e tra i due tipi di riflessione giace un vuoto incolmabile, risolvibile solo con la distruzione della prima in favore della seconda. L'intento hegeliano di produrre un passaggio immanente da intelletto a ragione resta insoddisfatto e la contraddizione assoluta, quale fine ultimo della *Logica* jenese, si rivela un presupposto indimostrato posseduto dal punto di vista metafisico, il quale ha sì guidato l'andamento dialettico, ma in modo surrettizio e esterno. L'unità degli opposti tanto ricercata è stata quindi finalmente prodotta, ma in modo inadeguato e unilaterale, con un'azione violenta della ragione sull'intelletto, la quale riproduce lo stesso stato di scissione che intende sanare, incappando così nelle stesse forme limitate che la *Logica* jenese si propone di criticare.

⁵⁸ *Ivi*, p. 127 (trad. it., p. 123).

EXTERNALIZATION, ALIENATION, LANGUAGE.
ON TWO LEVELS OF ALIENATION
IN HEGEL'S CONSIDERATIONS ON LANGUAGE*

Saša Hrnjez

1. The following contribution takes as its guiding thread Hegel's striking attempt – found in the dense pages of the *Phenomenology of Spirit* devoted to self-alienating spirit – to think alienation (*Entfremdung*) together with language (*Sprache*)¹. Moreover, Hegel's discourse on language within the analysis of *Bildung* (cultural formation), as the world of self-alienated spirit, can be deployed to understand the intricate relationship between the two major fundamental operations of the self-negation of spirit, namely externalization (*Entäußerung*) and alienation, or estrangement (*Entfremdung*)². These two often overlap but should not

* This contribution is a part of the research within the LANGEST project funded by European Union-Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 CUP: B83C22006370007.

¹ For a long time, Hegel's philosophy has been criticised for neglecting or downplaying the problem of language, and it has sometimes even been considered substantially incapable of providing a well-developed account of language. The advancement of Hegelian scholarship changed this one-sided vision of an “anti-linguistic” Hegel. The studies of the 1960s and 1970s were very important in that regard. For example: J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966; W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Meiner, Hamburg 1969; D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague 1973. In the last three decades, various aspects of Hegel's theory of language have been discussed in the broader context: F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1997; B. Lindorfer, D. Naguschewski (eds.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 2002; J. O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*, SUNY Press, Albany (NY) 2006; J. Reid, *Real Words: Language and System in Hegel*, University of Toronto Press, Toronto 2007; J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London 2007; G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, il Mulino, Bologna 2010; L. Pisano, *Lo spirito manifesto. Percorsi linguistici nella filosofia hegeliana*, Edizioni ETS, Pisa 2016; D. Manca, *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2023; S. Pieroni, *Linguaggio, concetto e realtà. L'ontologia relazionale di Hegel*, Orthotes, Napoli 2024.

² I will use “alienation” and “estrangement” as equal translations for *Entfremdung*, even though “alienation” will be the most used because of the conformity with the quotations.

be viewed as identical³. Our analysis begins with the hypothesis that the difference between the two is articulated in language.

The first fact to bear in mind is that language, in the section on cultural formation (The World of Self-Alienating Spirit) of the *Phenomenology of Spirit*, is understood in its social or cultural shaping. Language is not a general faculty of human activity but, rather, a concrete practice of spirit. For these reasons, language always appears as characterized or specified language (the language of flattery, the language of counsel, and the language of disruption, etc.) and never as language in and of itself. It seems that it is exactly this social or cultural function of language that renders it alienated. In other words, it is language as a cultural configuration, with its social performance, that becomes the site of the realization of *Entfremdung*⁴. Language is indeed a medium of externalization, of the consciousness's realization outside of itself, in the outer world. However, if treated as purely a phenomenon of externalization, language does not sufficiently reveal its spiritual character. Thus, in the following pages, we would like to argue that Hegel deploys a distinction between externalization and alienation, as explicated in the transition of language from the framework of observing reason to that of self-alienated spirit. Furthermore, language provides not only a distinction between externalization (*Entäußerung*) and alienation (*Entfremdung*), which are viewed as akin but distinct spiritual processes, but also an eventual tension between them. Language is an external existence of spirit, the spirit itself in its externality, but at some point, this externality becomes alien or estranged. In this alienated externality, we find the site of contradiction.

2. The connection between alienation and language is made explicit in Hegel's text: «However, this alienation takes place solely in

³ This confusion sometimes leads translators to render *Entfremdung* as “estrangement” and *Entäußerung* as “alienation”. Their distinction is however important to stress: «The term “estrangement” (*extraction, Entfremdung*) is stronger than the term “alienation” (*aliénation, Entäußerung*). It implies not only that the natural self gives itself up, alienates itself, but also that it becomes *alien* to itself. Hegel always uses “estrangement” in speaking of the fundamental opposition between good and bad» (J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1979, p. 385).

⁴ Simon was the first to emphasize the relation between alienation and the linguistic essence of the human being, showing that the former is grounded in the latter. Cfr. J. Simon, *op. cit.*, p. 98.

language, which comes on the scene here in its distinctive significance (*eigentümlichen Bedeutung auftritt*)⁵. The language, in its *eigentümlichen Bedeutung*, emerges here as the phenomenon of alienation, but what kind alienation? In what sense we can understand alienation as a distinctive character of language? Before an attempt to address this question, let's see what Hegel claims in the remainder of the paragraph:

In both the ethical world as *laws* and *command* and in the world of actuality as *counsel*, language has the *essence* for its content and is the form of that essence. However, here it receives as its content the form which it is, and it is as *language* that it is validly in force. It is the force of speech as that which accomplishes what is to be accomplished, for language is the *existence* of the pure self as the self (*Dasein des reinen Selbsts als Selbsts*). In language, the *singular individuality* of self-consciousness *existing for itself* (*für sich seiende Einzelheit*) comes into existence (*Existenz*) so that it is *for others*. Otherwise, the I as this *pure I* is not there (*not da*)⁶.

In short, language is characterized as *Dasein*, as a determined, concrete being of the pure self. Language is identified with the pure self (*Selbst*) and, moreover, with the pure self that is there, that *ist da*⁷. It is the pure self that is situated, placed within a definite spatio-temporal coordinates, and receives a certain determination by means of this "placement". The concreteness here has an additional meaning: that of intersubjectivity. The language is the *existing* pure self, which exists somewhere because it is the self for others, for other selves. Language is self-consciousness, in its *singular* form, but only as related to other singular individualities. How can the intersubjective and situated nature of language as self-consciousness be pure? Is Hegel suggesting that language is «the pure self as the self» insofar as it is impure (i.e., insofar as it is contaminated by other pure selves)? The question can be formulated as follows: How can two or more selves maintain their singular purity while in contact?

This question is strictly related to the problem of externality constituting language. Language is an externalization, an expression of a

⁵ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, transl. by T. Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 294. In what follows, I will refer to it as PhS.

⁶ PhS, p. 294.

⁷ This "ist da" appears in Hegel not only with reference to language: We need merely call in mind the famous claim from the end of the *Phenomenology* that time is the concept itself that is there. Cfr. PhS, p. 461.

certain interiority in an actuality. However, the character of this externalization must be explored in detail. Hegel continues the above-quoted passage:

In every other expression (*Äußerung*), the I is submerged in an actuality (*Wirklichkeit*), in a shape (*Gestalt*) from which it can withdraw; it reflects itself into itself from out of its action (*Handlung*) as well as from out of its physiognomic expression (*Ausdruck*), and it leaves behind an incomplete existence (*unvollständige Dasein*), a soulless existence, in which there is always (*ebenso sehr*) too much as well as too little⁸.

Here, Hegel refers to his previous treatment of language exposed in the chapter on observing reason. There, language is – Hegel now retrospectively asserts – treated as incomplete and soulless existence. Thus, language as *entseelt* (i.e., soulless existence) lacks the moment of interiority, of its inner subjective form. Language thus seems to be totally delivered to the element of externality in which it is submerged. However, Hegel claims that the I in *such* externality is always too much and too little. This extremely paradoxical position in which the speaking I seems to be lost despite its over-presence raises many questions. Thus, it would be interesting, for the purposes of our analysis, to return to observing reason and see what Hegel there writes about language. What we find is that language is aligned with labour, as two forms of expression (*Äußerung*):

[i]t is only as an *organ* that this outer makes the inner visible, or into a being for others. This is so because the inner, insofar as it is in the organ, is the *activity* itself. The speaking mouth, the laboring hand, and, if one pleases, the legs too, are the organs of actualization and accomplishment that have the doing as doing (*Tun als Tun*), or the inner as such, in themselves. However, the externality (*Äußerlichkeit*) which the inner achieves through the doing is the deed (*Tat*), in the sense of an actuality cut off from the individual. Language and labor are expressions (*Äußerungen*) in which the individual (*Individuum*) on his own no longer retains and possesses himself; rather, he lets the inner move wholly outside of him and he thus abandons it to the other⁹.

Language and labor are activities of the inner and occur through the mediation of organs (the speaking mouth or the hand that works), which export the inner totally to the externality. The predominance of the dimension of externality “cuts off” the individual from their ex-

⁸ PhS, pp. 294-295.

⁹ PhS, p. 181.

pression in the form of objective deeds. Therefore, Hegel draws the following conclusions regarding the expression of the inner:

For that reason, we can just as well say that these expressions (*Äußerungen des Innern*) express the inner too much as we can say that they express (*ausdrücken*) it too little. *Too much* – because the inner itself breaks out in these expressions, no opposition remains between them and the inner; they do not only provide an *expression* of the inner (*Ausdruck des Innern*), they immediately provide the inner itself. *Too little* – because in speech and action (*Handlung*) the inner makes itself into an other and thereby abandons itself to the mercy of the element of transformation (*Element der Verwandlung*), which twists (*verkehrt*) the spoken word and the accomplished deed and makes something else out of them (*etwas anders daraus macht*) than what they, as the actions of this determinate individual, are in and for themselves¹⁰.

Language and labor are thus the expression of the *individuum*'s loss and self-dispossession. In language and labor, the self loses itself because it is abandoned to the other, to the externality. However, what Hegel wants to say is not that the inner disappears but, rather, that it «moves wholly outside of» the individual. The inner is transposed in such a manner that there is no opposition between the inner and the outer. In other words, there is no contradiction, merely a total flattening of two dimensions into an un-differentiated state of exteriority. It means that expression (*Äußerung*) as mediation perishes. The paradox of expression lies in the fact that the inner is expressed too much and too little at the same time. Contradiction rather appears as contradictoriness of the inner which is at once A and non-A. The inner overflows and floods the realm of exteriority in such a way that this exteriority is no longer *an* inner expressed (here, Hegel uses the term *Ausdruck*¹¹ and not only *Äußerung*) but, rather, the interiority itself in the element of immediacy, a pure inner without the oppositional mediation of the other. On the other hand, the inner is expressed too little because the lack of the oppositional mediation of the other “hands over” the inner to the otherness, resulting in the distortion and transformation of what is inner. The inner does not control its spoken word and deeds. They belong to somewhere else, to the realm of otherness, without any reference to the speaking or laboring subject. The inner is objectified so that it becomes something else.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ The adoption of the term *Ausdruck* can indicate a more physical meaning of expression (*ex-primere*) but also the fact that *Ausdruck* is not a true *Äußerung* – a distinction that is lost in the English translation.

It may seem that, for Hegel, the problem lies in the transformation of what is inner, in the very fact of the necessity of transformation, so that the inner should be saved from any modification, from its negation. However, if we keep in mind that Hegel's entire dialectics is nothing but the realization of the *Element der Verwandlung*, we cannot endorse this interpretation. The problem Hegel envisages here is not transformation as such but, rather, the fact that this transformation occurs by dropping the connection between what is transforming and what has been transformed. It is thus transformation without transformation. This appearance of transformation lacks the element of self-referentiality. Thus, it does not refer to itself *as* transforming and remains without the subject of transformation. Such transformation eliminates any contradiction and the oppositional tension between the inner and the outer, and the consequence is a transformational objectification without a transforming subject, which, in this sense, does not transform anything.

Through this externality of influence which is exerted by others (*Äußerlichkeit von dem Einwirken anderer*), the products of actions not only lose the character of being something constant (*etwas Bleibendes*) with regard to other individualities. While they relate themselves to the inner, which they contain, they relate in the same way to a detached, indifferent externality (*gleichgültiges Äußeres*), and then as inner they can also be, *through the individual himself*, something other than they appear¹².

The character of being constant (*etwas Bleibendes*) does not indicate non-modifiability. Rather, it constitutes the core of transformational logic. Transformation that occurs without something that remains, meaning that it cannot be recognized by other individualities as *something* transformed, reveals the reality of transformation as «a detached, indifferent externality». Here, indifference can be read in its literal meaning, as something that negates difference (i.e., in the first place, the very difference between the inner and the outer). In other words, we can say that this indifferent externality is the consequence of another indifferentiality, that between language and the body. Language is treated as a bodily function, as «an organ that this outer makes the inner visible, or into a being for others»¹³. It is language that is embodied in the sign of the hand or the voice. Here, what Hegel

¹² PhS, p. 181.

¹³ *Ibidem*.

refers to is not so much body language, which should be considered as language mediated by the spiritual and cultural realm of meanings, but, rather, language *as* body, language in its mere material physicality. Thus, language is treated, together with the hand, as the organ through which a human being manifests themself, as the visible inner.

If the “risk” of language as a mere physical action (*Tun als Tun*) lies in the fact that its reference to individuality may be lost and the realization of action in a concrete deed or speech act (*Tat*) may become something else and different, this still means that a minimum of reference to the inner still persists (otherwise, we would not know if something was different or not). Language as an organ «does not completely underwrite the expression (*Ausdruck*), which is sought»¹⁴. In other words, inner individuality is not expressable in action that is a simple exteriority or an externalization through «a language whose sounds and sound-combinations are not the real thing itself but are intertwined with it through free arbitrary choice and for that language are contingent»¹⁵. Language is only a sign, which, for Hegel, means an external element that is connected to other external elements in an arbitrary way and receives the inner as something alien: «therefore, the inner and outer come undone from each other and thus either are or can be alien (*Fremde*) to each other»¹⁶. The inner and the outer exist in the element of reciprocal *Fremdheit*, but this alienness is the “objective” consequence of an indifferent exteriority. The difference between the inner and the outer is not posited *as* difference due to their mutual detachment. It is still not alienation in its *subjective* form. In a certain sense, it is alienation in itself, which is still not a self-reflective process.

The ambiguity of language, due to the fact that language is something external but cannot be totally reduced to a mere externality, leads Hegel to develop his reflections on externality itself. If the main feature of “linguistic externalization” is that in it the individual does not maintain itself and its expression cannot be guaranteed, this still can occur in two forms: if the externalization is just a doing, an action, then the individual cannot be expressed in it; if the externalization is an act, or a deed as a fact, then the individual falls behind, becoming detached from the reality in which the deed is accomplished. In the first mode, we have the failure of the expression of the inner; in the second, we

¹⁴ PhS, p. 182.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ PhS, p. 183.

have an indifference to the inner. However, even the first mode, a non-expression of the inner, to be considered linguistical, must retain some traits of expression. The example Hegel uses for this “return to the interiority” is «the *simple lines of the hand* along with the *tone and range* of the *voice* as the individual determinateness of *language*»¹⁷ or handwriting. These external signs, such as an individual tone of the voice or individual handwriting, are nonetheless expressions of the inner. Here, what mediates the individual interiority is the organ (the speaking mouth or the hand that writes), which reveals itself to be external to the inner. Language, in its bodily organization as physiognomic expression, remains a sign that is indifferent to what is expressed: «To the individual, the sign is as much its face as it is its mask, which it can remove»¹⁸. The sign, in its exteriority of the voice or writing, can express (*ausdrücken*) or, rather, “print” individuality onto some exteriority, but this individuality remains indifferent to its own expression.

3.1. Now, we can return to the Chapter VI of *Phenomenology* and see why Hegel again refers to language as bodily semiotics that expresses the inner both too much and too little. Language, as the element of *Bildung* shaped by the cultural and social material, is no longer caught in the ambiguity of the externality, because it:

contains the I in its purity; it alone expresses the I itself (*sie allein spricht Ich aus*). This, its *existence*, is, as *existence* (*Dasein als Dasein*), an objectivity (*Gegenständlichkeit*) which has its true nature in language. The *I* is *this I* – but is just as much *universal*. Its appearance is just as much the self-relinquishing (*Ent-äusserung*) and the disappearance (*Verschwinden*) of *this I*, and, as a result, its remaining (*sein Bleiben*) in its universality¹⁹.

Hegel reasserts his point on language as the being-there (*Dasein*) of the pure self²⁰. In the *Phenomenology*, language often appears as the «existence of spirit» (*Dasein des Geistes*), «self-consciousness existing

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ PhS, p. 185.

¹⁹ PhS, p. 295.

²⁰ The identification of the I with language can be analysed in many directions and even in connection with Hegel's other works. For example, one direction could be a comparison with what Hegel claims at the beginning of the Doctrine of Concept in his *Science of Logic*, in which the I is defined as the pure concept in its existence: «but the I is the pure concept itself, the concept that has come into *determinate existence* (*Dasein*)» (G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, transl. by G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 514).

*for others*²¹, or «the *existence* of spirit as the immediate self»²². In all these cases, we see an attempt to give a further concrete determination to the figure of spirit. This concreteness is articulated through the concept of concrete being, or existence (*Dasein*), which, in the *Phenomenology*, sometimes overlaps with that of *Existenz*. In any case, Hegel, in the *Phenomenology*, argues that in language, the concrete being (*Dasein*) of the I and spirit, the singularity of self-consciousness comes into existence (*Existenz*) by existing for others. The identification of language and the I or the self thus must be understood as a further realization of the I or the self (i.e., as spirit). Language is identified with the pure I and, at the same time, is the objectivity of *that I*.

Consequently, when Hegel claims that language alone expresses the I (*spricht Ich aus*), he is not putting forth the idea of language as a vehicle that makes the I appear. The use of the word *ausprechen* underscores the fact that the very expression of the inner is itself linguistical. It is no longer the expression of the inner in an outer, indifferent reality by means of language. It is language as such that becomes the linguistic expression of the I. In this sense, language is the *linguistic* existence of the pure I. Everything that I can express is expressed in language. The I as such is objectified *as* language. For these reasons, the problem with the consciousness that is encountered at the level of its physical and bodily externalization in language and labour (i.e., the fact that the inner is expressed too much or too little) in this new configuration of the linguistic existence of spirit is not valid any longer. The fact that language *alone* expresses the self means that the self is maintained in its externalization because this very externalization is now linguistical and the language is the objectified and self-alienating self. The self disappears or negates itself, as this is necessary for every process of the othering in the externality, but in this self-negation, it re-gains itself.

This is the crucial point that stresses the difference between two treatments of language in the *Phenomenology*: the first, in which language is treated under the sign of simple externalization, which, however, cannot express the inner, and the second, which deals with language as an expression of the pure I, as its estrangement, *Entfremdung*. In other words, there is no true expression without estrangement. Hegel delineates, regarding the example of language, the passage from

²¹ PhS, p. 376.

²² PhS, p. 385.

Entäußerung to *Entfremdung*²³, in which language moves from being an external instrument of corporeal signalling to a culturally charged social practice. It is only as «alienating mediation»²⁴ that language can immediately provide universal validity to the self. Language is the self *existing* in the element of its universality. In other words, language is the medium of the encounter between self-consciousnesses that exist one for one another. This is how we should understand Hegel's ambiguous claim about the linguistic self as infection or contagion²⁵:

The *I* that expresses itself (*sich ausspricht*) is brought to a hearing (ist vernommen); it is an infection (*Ansteckung*) in which it has immediately made its transition into a unity with those for which it is there (*da ist*) and it is a universal self-consciousness. – In its being brought to a hearing (vernommen), its *existence* (*Dasein*) has itself immediately become fainter (verholt)²⁶.

Pinkard's English translation, probably like any other, does not render all the allusions to language that the original text provides. First, the *I* not only expresses or manifests itself. It talks itself out (*aus-sprechen*), pronounces itself, and is being heard. However, the prefix *aus-* in the German verb also indicates a concluded action, so the *I* is told and pronounced to the end (*zu Ende gesprochen*) as if its linguistic exposure to the otherness in the linguistically objectified externality leads to its consumption and exhaustion. There would then be nothing in the *I* that remains unexpressed after it has pronounced itself.

²³ *Entäußerung* is objectification, which implies an abandonment of the self and its negation in objectivity. *Entfremdung* rather refers to objectivity itself as an “estranged world” and is a reflective process that enables reciprocal recognition between the alienated/estranged self-consciousness and an alienated world. For more on this difference, see M. D'Abbiero, “Alienazione” in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni Olschki, Firenze 1970, pp. 85-120. On the other hand, Rosen argues that *Entfremdung* is a feature specific to Spirit, whereas externalization is a general logical process of making explicit (cfr. S. Rosen, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven-London 1974, p. 173).

²⁴ PhS, p. 295.

²⁵ The image of contagion also appears in other phenomenological figures, for example, with reference to the Enlightenment and, then, in the Religion chapter, in which Hegel speaks about work of art and repeats his claim regarding language as the self-conscious *Dasein*: «This higher element is *language* – an existence (*Dasein*) which is immediately self-conscious existence (*selbstbewußte Existenz*). Just as the *singular individual* self-consciousness is there (*da ist*) in language, it likewise immediately is there as a *universal* contagion. Complete particularization of being-for-itself is at the same time the fluidity and the universally communicated unity of the multiple selves; it is the soul existing as soul» (PhS, p. 408).

²⁶ PhS, p. 295.

The I is, again, totally handed over to the outer. However, unlike the externalization of the I through its body and organs, here, the outer is itself linguistical (cultural), so the pronunciation of the I does not conclude with its end but, rather, with its extension, which nonetheless coincides with its muting and restriction (Hegel says that the I became fainter in its verbal externalization). Such “exophonic” existence of the I, which exists as a voice in the externality, outside itself, for others, is at the same time its negation and universalisation. The vocal manifestation of the told I is underscored by the verb *vernehmen* (the I is *vernommen*), which refers to hearing but also to interrogation, inexorably entailing an intersubjective context (the I is there for other selves, referring to others who can hear, speak, and interrogate). Moreover, the German term *verhallen*, which Hegel uses to indicate that the I faints and fades out, also has an “acoustic” meaning. The I is *verhallt* (i.e., silenced and unheard). How should we understand this tricky conceptual image in which the I is told to its end (*ausgesprochen*) and heard by others (*vernommen*) and does not die in this contact with others but, rather, fades out (*verhallt*) in its extension? Hegel states that the I is immediately transposed to the universal consciousness, as the unity of the I with other selves. The externalization of the I, in this sense, entails «self-relinquishing and the disappearance of *this* I, and, as a result, its remaining in its universality»²⁷. The I disappears as a separate singularity but builds itself as a universal singularity through “contagious contact” with others. The pronounced and heard I is transmitted as disease through other selves to its universality.

The suggestive image of a contagious infection indicates that the transmittance of the self’s expression in the medium of language is not under control of any of the selves involved. Its expansion and diffusion are not a matter of an individual will and decision, because it is guided by a contingency and unpredictability. Language cannot be controlled; its diffusion supersedes the capacities of a speaking or heard individuality. On the other hand, in this diffusion lies its collective or social essence. Like language, contagion spreads through individual contact. Its “spirit” needs individuality, which can perish in circulation and transmission, as this cannot be controlled individually. The image of infection also suggests that there is a risk, a risk of death. The individual existence is necessary for infection to continue spreading from one individual to another, but at the same time, this individuality can

²⁷ *Ibidem.*

be sacrificed for the sake of its universal spread. It is interesting to note the contrast between the notion of the pure I, which is realized in language, and infection, which indicates contamination. The concrete being of the pure I must be contaminated²⁸ in order to elevate itself to universality. The risk of death and total perishing remains a sort of speculative obstacle, an element of negation to be elaborated.

3.2. The figures of death and sacrifice are recurrent in Hegel's *Phenomenology*, but in the above-quoted passages they gain a further "linguistic" coloring. However, Hegel's discourse on language, as the existing I that is singular and universal through a "contagious" contact with other, is framed within a peculiar analysis of the social and political power relations in the era of feudalism, which brought humankind towards absolute monarchy and modern revolutions. Hegel places language configured as alienation in the historical passage to modernity and capitalism. In other words, the alienation that Hegel discusses at this level of phenomenological exposition does not concern language as a means of communication but, rather, language as a social practice. To articulate it more clearly, social practice is expressed as language, as a certain linguistic code that functions as a political relation in a certain class context, such as that between the state and nobility. In a certain sense, here, Hegel repeats his master-slave dialectics²⁹ on a level at which the spirit is alienated in social practice, in which agents represent themselves as linguistically formed class subjects.

Hegel's analysis focuses on the fact that state-power is constituted through obedience (the self-negation and self-denial of the individuals, i.e., aristocrats-vassals, who gain their universal validity by means of the abandonment of their own particularity and interests, placing themselves at the service of the universal good represented by the state). This is what Hegel calls "heroism of service" (*Heroismus des Dienstes*), a virtue that sacrifices the singular to the universal. While the singularity of the individual, through its service, gains its univer-

²⁸ This contamination might be implied in the very category of *Dasein*, which cannot be pure. Even in terms of Hegel's Logic, *Dasein* is the moment when being and nothing definitely lost their purity. Cfr. S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue Univ. Press, West Lafayette 2006, pp. 288-291.

²⁹ Cfr. J. Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Harper & Row, New York 1973, pp. 44-52. Hyppolite here recognizes the revolutionary character of Hegelian dialectic and its similarities with Marx's method, while nonetheless denying another link with Marx – namely a notion of ideology that Hegel's exposition of languages implies.

sal validity, the universality of state-power, by means of the same process, becomes real and effective (*wirklich*). This process is, according to Hegel, not only externalization but alienation (*Entfremdung*): the noble obedient consciousness alienates itself from its concrete immediate existence, from its particular interests, while, on the other hand, the state acquires its actual power through the loyalty of noblemen. However, this estrangement is not complete, as Hegel writes: «serving consciousness has only sacrificed its *existence* (Dasein) to state-power, not its *being-in-itself* (Ansichsein)»³⁰. The obedience to state-power is still external; it is a “formal” complying to the state-idea, which, in the noble consciousness, represents the universal good. However, state-power itself is not shaped as self-consciousness, as a particular will. It acts as *primus inter pares* among feudal masters, but due to this “special” status, it lacks singularity, or being-for-itself.

When would the alienation of the serving and obedient consciousness be complete? It is here that the role of language becomes central. However, language is accompanied by another notion that indicates a total negation of the self: death. The true sacrifice of the consciousness can be realized only in death. The ultimate self-negation of the singularity would, however, entail the death of state-power, which lives through the obedience of the subjected vassals who bestow power to the state in exchange for respect and honour. It is interesting that Hegel, here, hypothesizes a potential language of the vassals if state-power were eventually recognized as a particular will (i.e., as a being-for-itself). This language would be the language of a counsel guided by the orientation toward the universal good. However, because state-power is still not true power – Hegel states that it is not yet government yet – the serving consciousness does not have an “interlocutor”. It exists and operates in silence. Its modus operandi is speechless action, the act of obedience that cannot be put into words. The separation of action and language renders the self’s obedience formal and therefore self-contradictory consisting in the fact that the *real* sacrificial death of the serving and obedient self would be its “last word”.

We can say – analogously with what Hegel previously claims about language and labor – that the self sacrifices itself in its death too much and too little: too much because this is the total annihilation of its consciousness and will, and too little because it is still the supreme act of the self that confirms its need for honor and respect in

³⁰ PhS, p. 293.

its self-negation. In death, paradoxically, the self also negates its bond with state-power, and placing its own death above loyal service to the state turns out to be “disobedient”. To realize state-power as singularity and as a particular will, another mode of sacrifice (and *Entäußerung*) is needed. It is at this point that the constitutive function of language comes in the foreground: in language the singular self disappears, but at the same time, it maintains itself. In contrast to death, which is negation that destroys every connection to the consciousness and the will of the subjectivity, the self, through the medium of language, remains alive. In language, the self's negation is double: It negates itself and its mortal sacrifice as well. In this way, the self keeps itself alive as a negated and negating force. Is not this the true meaning of contradiction? Can we say that language constitutes the vitality of the self exactly through bringing out its contradictory character? Contradiction is, Hegel says in *Science of Logic*, «the root of all movement and life (*aller Bewegung und Lebendigkeit*); it is only in so far as something has a contradiction within it that it moves, is possessed of instinct and activity (*Trieb und Thätigkeit*) [...] Something is alive, therefore, only to the extent that it contains contradiction within itself: indeed, force is this, to hold and endure contradiction within»³¹. Does language «hold and endure [the] contradiction» of the self? How this contradiction can be resolved?

Before we continue with the analysis of the language, it is interesting to note another aspect of the social dynamics that Hegel is exposing in the same pages. Hegel himself labels these social dynamics as contradiction. Namely, the serving vassals, who are not ready to entirely sacrifice their being-for-itself, reveal themselves as representatives of particular interests, while their reference to the universal good is merely empty talk, or “chatter”. What a vassal does not want to sacrifice is not only his life but also his class position and social status, which have no character in terms of the universal good. For these reasons, it is a vassal's self-contradictory relationship to his readiness for sacrifice that undermines the alleged universality of state-power. The obedient vassal knows that it is his risking death that maintains the universality of state-power, but is exactly this death, as a result, that he cannot accept. At that point, it becomes possible that obedience becomes its opposite: readiness for rebellion, which is a feature of another form of consciousness that Hegel calls “base consciousness”. It is interesting here that death is not thought of as an abstract perishing of natural exist-

³¹ G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, cit., p. 382.

ence; rather, it is shaped by the logic of *Bildung*: Death itself becomes a social relation. To put this more clearly, death represents the endpoint of every social contradiction. What dies in the individual death is not only natural existence, which is already *entfremdet*, but also a certain social role or function, along with its linguistic code.

Language, as we noted above, is the mediating solution for the performative contradiction in which the self must realize itself by bringing its self-negation to the point of death. Language maintains contradiction and keeps alive the self in the face of a potential inversion of contradiction into a rigid extremization of its poles, which in the last instance leads to the obstruction of social dynamics. The discourse on language that Hegel undertakes, after he exposes the contradiction of the vassal consciousness unready to sacrifice its being-for-itself, has a very interesting position in the textual organization of the entire chapter: It seems to be a digression, a general philosophical excursus on the nature of language, which apparently suspends the historical and social references that had been present so far. However, this discourse on what language is retains its particular historical significance because it refers to a certain form of language as social practice, which is possible only at a certain stage of the historical development of spirit. We could say that Hegel, not so differently from Bakhtin³², treats language as an ideological phenomenon, as *the* medium of social communication. In other words, language cannot be seen as merely a phenomenon of externalization but one of estrangement as well. Hegel, from this moment, develops particular ideological forms of language, such as the language of flattery, which can be understood as the language of submission, and the language of disruption, which is the language of subversion. In this way, he suggests something worthy of attention: It is as if the particular moulding of language, with its particular content based on the particular social context (e.g., late feudalism), expresses the very form of language, or what language is. Language «receives as its content the form which it is, and it is as language that it is validly in force. It is the force of speech as that which accomplishes what is to be accomplished»³³. Language is the force of speech that realizes certain effects in social reality, and this new ideological function on the part of language coincides with the birth of modern societies.

³² M.M. Bakhtin, *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, London 1973, pp. 13-14.

³³ PhS, p. 294.

It is also interesting to note that state-power and the noble consciousness are regarded as moments of language³⁴: state-power is the universal abstract moment of language, while the noble consciousness represents its subjective aspect, the pure self, the I that speaks. State-power is the moment of language in itself, and initially, it is not constituted as linguistic subjectivity (i.e., as the self capable of deciding and endowed with its own will). Therefore, language, with these two moments taken together, is still «not yet spirit in the way that spirit completely knows itself and expresses (*ausspricht*) itself»³⁵. Hegel, however, asserts that the source of language is the noble consciousness, which must “communicate” its linguistic spirit to state-power and thereby confer upon it its self. In other words, state-power realizes itself as a singularity by means of the language of the other (i.e., the language of noble consciousness, which Hegel calls the “language of the flattery”).

State-power “singularizes” itself in the figure of a monarch who receives their name through flattery. This name-giving is a linguistic act that produces the singularity of the state-power in the figure of a monarch, who, in this sense, gains their self, their being-for-itself. The externality of the social and political reality, which is embedded in the monarchical state order, receives the quality of a knowing “interiority”, of the self and the being-for-itself capable of willing and deciding. However, it is not only singularity that is bestowed in the proper name of the king. Because the singularity in the linguistic self immediately passes to universality, the constitution of power in the singular and nameable figure of the monarch institutes its universality as well. In political terms, this means that the state becomes sovereign and its power unlimited. What is interesting is that Hegel envisages a new hegemonic relation in the absolute monarchy as grounded not in force but, rather, in the acceptance of self-alienated subjects. In his view, the role of language is constitutive in the realization of State-power as a hegemonic, sovereign, and absolute monarchy, which can be verbalized in the famous credo “*L'état c'est moi*”.

However, the subjectivation of State-power occurs together with its own estrangement and alienation: «Through his name, therefore, the monarch becomes absolutely cut off from everyone; he becomes singled out and solitary [...] as a result this singular *individual*

³⁴ Cfr. PhS, p. 296.

³⁵ *Ibidem*.

actual self-consciousness comes around to *knowing* itself with *certainity* as power»³⁶. The self-conscious certainty of the sovereign power brings itself, together with its counterpart, the noble consciousness, to the further level of *Ent-fremdung*. The monarch, who is posed as a name by the flattering consciousness and is, in this sense, dependent on it, becomes alienated (*entfremdete Selbständigkeit*) in his autonomy and *exception*, as singled out and solitary, doomed to silence and incommunicability. Thus, only in the accumulation of wealth does the monarchical State find the actuality of its power. On the other hand, the noble consciousness is no longer dedicated to the virtues of honour and self-respect but, rather, a pure “ornament” of the throne, as Hegel illustrates, phenomenologically explaining the transition from the ethics of honour (e.g., knights) to the political marginalization of the feudal aristocracy (e.g. courtiers), which results in the alienation of their being for itself. “Flattery” is therefore a mode of linguistic existence for the alienated nobility. As a noble at a royal court, the consciousness finds its objectivity in wealth, which is received as an award and benefit, as a sort of substitution for the honour previously obtained through the recognition of the sacrifice. This wealth, however, is not enough to maintain the self-representation of the noble consciousness as distinct and independent in its class status³⁷. It is then the impossibility to build a new form of self-representation that introduces new language and radicalizes the dimension of alienation.

What Hegel calls the “language of disruption” (*Sprache der Zerissenheit*) expresses the truth of the social alienation represented by the noble consciousness, which does not master its being for itself and is not able to reconcile its own self-representation as a still-noble class with its actual social position. It is alienated in its relation not only to power but also to wealth, or that form of political power that is grounded in economic privilege and accumulation. If the language of flattery is the relationship between self-consciousness and state-power, the language of disruption relates self-consciousness to wealth, or economic objectivity. Such a relationship, unlike

³⁶ PhS, p. 297.

³⁷ As Terry Pinkard rightly notes, Hegel is here analysing the logic of the self-representation of historical agents as forms of life, and how the accounts they gave of themselves interacted with social reality. Cfr. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994, pp. 158-159.

the one that the obedient and serving consciousness established with the State, is characterized by uncertainty and arbitrariness: The consciousness no longer receives its universal validity through some individual action, the intersubjective value of which is undoubtedly recognizable by other social agents. Recognition is now contingent upon the unessential and abstract principle of social exchange and measurability, which establishes the purest inequality. Similarly to what Marx explains as the emergence of the bourgeoisie which «has resolved personal worth into exchange value, and in place of the numberless indefeasible chartered freedoms, has set up that single, unconscionable freedom – Free Trade»³⁸. The self-consciousness is reified (*das zum Dinge gewordene Selbst*³⁹), becoming a commodity or money that it receives for its service to power, and its social relations are merely instrumental.

[t]he pure I itself intuits itself as external to itself and as disrupted, it is in this disruption that everything which has continuity and universality, everything which is called law, good, and right, has come undone and met its downfall. All equality has been dissolved [...]⁴⁰

Hegel describes a society in which «all that is solid melts into air»⁴¹ – to say it again with Marx – and the disruption is the objective “quality” of the cultural world alienated from itself. What does the language of disruption signify and articulate? It reveals a world dominated by economic relations based on hypocrisy and inconsistency where power is wealth, and wealth is power. The language of disruption works as a total inversion of any determination to its opposite, as absolute undermining of any truth in itself, which Hegel calls *reine Bildung*. However, it is this situation in which «everything is, *when viewed externally*, just as much the inversion of what it is for *itself*»⁴² that language assumes a critical-ideological function of revealing the absence

³⁸ K. Marx, F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Foreign Language Press, Peking 1970, p. 35. Marshall Berman comments Marx's passage as follows: «Old modes of honor and dignity do not die; instead, they get incorporated into the market, take on price tags, gain a new life as commodities» (M. Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Simon & Schuster, New York 1982, p. 111).

³⁹ PhS, p. 302.

⁴⁰ PhS, p. 300.

⁴¹ K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 36.

⁴² PhS, p. 302.

of any coincidence between the inner and the outer. The truth of this language lies exactly in its demasking of any illusionary truth. «The language of disruption is the perfected language of this entire world of cultural formation as well as its true existing spirit»⁴³. In a sort of the comment on Diderot's literary character known as Rameau's nephew, Hegel articulates the disrupted consciousness as a rebellion and indignation (*Empörung*) against disruption of the world and itself. Hegel says that its indignation has its own language⁴⁴, which radicalizes its alienation but also elevate itself above itself. The rebelled and disrupted consciousness sees itself as alien, but in this alienation it has its being for itself as object. It therefore reflects the disruption of the I which is external to itself, representing the disruption of pure exteriority. The disrupted consciousness knows itself as the place where the deception of power and wealth is staged. It belongs to the old world, but at the same time, it is alien to it.

While the language of flattery is unidirectional and vertical (from below to above), the language of disruption turns every hierarchy upside down. What was below is above, and *vice versa*. The contradiction is the truth of the disrupted consciousness and its language, which inverts «all concepts and realities»⁴⁵ and even itself (it is transformed into laughter⁴⁶). While the language of flattery reflects the subjective self-contradiction of the noble consciousness that aspires to universality through its self-negation, the language of disruption reflects the fact that «the *vanity* of all things is its *own vanity*, or it is itself vain»⁴⁷. The language of disruption is the consciousness of the *objective* contradiction in which self-consciousness recognizes itself. Its alienation lies precisely in the differential moment of becoming conscious of the general disaggregation of social relations. Yet, in recognizing its own reification, consciousness vivifies relations through the language of disruption, which expresses the unity of opposites (noble is corrupt, rich is poor). For this reason, Hegel says that the disrupted consciousness is configured as spirit, and «the concept is the ruling power within it»⁴⁸. But is the language of disruption itself speculative, a language of con-

⁴³ PhS, pp. 301-302.

⁴⁴ Cfr. PhS, p. 301.

⁴⁵ PhS, p. 303.

⁴⁶ Cfr. PhS, p. 305.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ PhS, p. 303.

cept? It is *geistreich*⁴⁹, rich in spirit and wit, Hegel writes; its form is irony and mocking laughter. Yet it does not resolve the contradiction it articulates. This means that it neither holds nor endures contradiction but instead leaves it to dissolve every determination. So it is able to *tell* the contradiction, to give voice to it, but without its concretization in a positive existence. The disrupted witty consciousness thus does not transform the world; it rebels, but it is not yet revolutionary. In the historical sense, it expresses the pre-revolutionary ideology that paved the way for the Enlightenment.

4. The analysis of language and its transition from observing reason to self-alienating spirit shows 1) its development as a phenomenon of externalization into the figure of alienation and 2) how different levels of contradiction define this development of language as alienation. As we have seen, the transition from externalization to alienation in Hegel is carried in the realm of language. Language is, in the first place, the externalization of the organ, which is premised upon the indifference between the inner and the outer, making the inner visible. It is this externalization that objectifies the self but without its recognition in the outer. Contradiction, here, appears as the limitation of the self, which, in this sense, achieves a certain *Ausdruck*, but without true *expression* – it is a contradiction of a unilateral expression. Only when language becomes the social space of the self and the externality, in this way, becomes the world of the self-alienating spirit can it act as a full expression. Language becomes the force of speech, with its performativity actuality.

The figure that corresponds to total externalization, in Hegel, is death. Language and death share common features, but death, unlike language, is the externalization that cuts all ties with the conscious-

⁴⁹ *Ibidem*. It is interesting to note that, in the chapter on Contradiction in his *Science of Logic*, Hegel addresses *geistreiche Reflexion* – a reflection rich in spirit, a spiritual reflection – which, unlike thinking reason, consists «in grasping and enunciating (*Aussprechen*) contradiction» and «[a]lthough it might not express (*nicht ausdrückt*) the concept of things and their relations [...] it nevertheless connects these in a reference that contains their contradiction and lets their concept reflectively shine through the contradiction» (G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, cit., p. 384). On the language of disruption that goes beyond Understanding (*Verstand*) but is not yet Reason (*Vernunft*)), see C. De Bortoli, *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, in «Post-Filosofie», IV, 2017, pp. 71-106.

ness, the will, and the physical existence of the self. Language as social practice emancipates the self from its total externalizing annihilation in death via its alienation. Such alienation is self-reflective externalization: The self recognizes itself in the alienated externality, which is the world of cultural formation. First, in language of flattery, the self *performs* a self-contradiction that reflects the contradiction of political and social relations. Then, in the language of disruption, the self inverts all the existing relations and, in this sense, *reveals* the self-contradiction of reality. If the first language rescued noble subjectivity from its annihilation in death, maintaining its internal contradiction, the second one completes the social death of noble subjectivity through rebellion and indignation and rescues it from reification, which is another form of annihilation.

To sum, we can discern here two levels of contradiction⁵⁰: contradiction as the unilaterality and unsustainability of relations due to the fixation of the relata; and contradiction as a self-resolving of the unilaterality into the living vitality of relations. It is important to note that these are the levels of the same contradiction and that the true contradiction, for Hegel, is always a resolving self-contradiction. Language as a mere externalization of the inner is contradictory in the first sense (unilaterality and exclusion of otherness), whereas language as alienation is contradictory in the second sense (self-negation in the oppositional relation to otherness). Do the two levels of contradiction not correspond to the two levels of alienation that we have seen so far? On one hand, alienation (or better to say, alienness) is a unilateral relationship based upon an indifference between the opposites (the inner and the outer), which are alien to one other. On the other hand, alienation is the reflective process that, through language, vivifies the consciousness and the objective world through their mutual recognition in alienation. In the second sense, we can speak about the alienation of alienation⁵¹, which resolves itself and maintains itself, recomposing the totality of the world that – it is important to stress – maintains contradiction as its principle. Nonetheless, we have seen that the language of

⁵⁰ That contradiction is not a univocal term in Hegel has already been underscored by scholars. Cfr. V. Hösle *Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora 2012, pp. 251-252; S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1978; M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Anton Hain, Königstein/Ts. 1981.

⁵¹ «The alienation will alienate itself, and through that alienation, the whole will take itself back into its concept» (PhS, p. 286).

disruption is still not self-resolving: it expresses alienation and contradiction in the form of paradox but remains disrupted, torn apart by the inversion it performs. Can we then speak of an intermediate level of contradiction, situated between the two previously described? A contradiction that posits the opposites in reciprocal and reflective negation, where each relates to the other, and which is neither the finite determination of fixity nor the overcoming of opposition⁵².

As a final remark, it is interesting to note that the contradictory character of language has to do with its being-there for others as determinate existence (*Dasein*). Hegel points out the following: «instead, existence (*Dasein*) is the inversion (*Verkehrung*) of each determinateness into its opposite, and only this alienation (*Entfremdung*) is the essence and the sustaining of the whole»⁵³. «Existence is the inversion», and thus, it can be said that the inversion in the language of disruption explicates and accomplishes the general character of existence; it brings out alienation, which in the world of culture, is the principle of its actuality and concreteness⁵⁴. We already saw how the notion of *Verkehrung* accompanies Hegel's consideration of language: from language as the exteriorization of signs, which twists inner, spoken words, to the language of disruption, which inverts everything and reflects a universal self-inversion of social reality and its relations. Language, as the objectification of the self, can express contradiction as the principle of self-alienating reality. Language realizes what the fundamental feature of the cultural world is, being actual through its alienation.

⁵² The question to be posed is whether the language of forgiveness and reconciliation, which closes the chapter on Spirit, is in fact a truly speculative language of a self-resolving contradiction.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ «“Culture” and “alienation” are akin in meaning: the determinate individual cultivates himself, and forms himself to essentiality, through the alienation of his natural being. More precisely, for Hegel, the cultivation of the self is conceivable only by the mediation of alienation, or estrangement» (J. Hyppolite, *Genesis and Structure*, cit., pp. 384-385).

THE WOUND OF THOUGHT: HEGEL'S ORGANIC TURN IN LOGIC

Stefania Achella

Situated between a philosophy of finitude – as Kantian criticism appeared to him – and the upheaval brought about by the nascent life sciences Hegel perceives the urgency of formulating a new epistemological framework capable of adequately grasping the real. As has been increasingly acknowledged in recent Hegel scholarship, this model is decisively shaped by the advances in biology, which displace mechanistic interpretations of nature in favor of a dynamic and organicist paradigm. The concept of life – central to Hegel's contemporary biological discourse – therefore assumes the function of an alternative model of rationality, one capable of overcoming the impasses of abstract formalism. Drawing from the intrinsic features of life – its self-movement, plasticity, and continuity – Hegel interrogates the conditions under which it becomes possible to articulate a mode of knowing that reflects the inner dynamism of reality through a correspondingly dynamic structure of thought.

Alongside the traditional articulation of the relation between logic, metaphysics, and ontology – which places Hegel in continuity with classical philosophical discourse – to catch the development of Hegel's system it is necessary therefore to consider the role of the empirical sciences and the epistemological shifts they brought. This line of inquiry adds a further dimension to the long-standing debate about Hegelian realism, particularly within the Anglophone reception in the late twentieth century, by introducing naturalistic perspectives that make this debate even more complex¹.

¹ For a detailed analysis of this debate, see P. Redding, *The Relation of Logic to Ontology in Hegel*, in L. Haaparanta, H. Koskinen (eds.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford University Press, New York 2012; online edition, Oxford Academic, 20 September 2012, accessed 23 July 2025. For a thorough discussion of Hegel's idealism and realism, see: L. Illetterati, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, in «Verifiche», XXXVI, 2007, 1-4, pp. 13-31.

The naturalist turn has led to renewed interpretations of one of the most controversial tenets of Hegelian thought: the concept of contradiction. The naturalistic perspective is different from the realist reading, which posits contradiction as an ontological feature of being itself, and the nominalist reading, which reduces it to a syntactic anomaly rooted in language. Among these last interpretation, Charles Pierce sought to emphasise the permanence in Hegel of the nominalist attitude characteristic of modernity, where the possibility of reason to know the real consists in grasping the movement in which pure reason (synthetically) produces the totality of concepts that constitute reality insofar as it is knowable². Differently from this last attitude, the naturalist embeds contradiction within the very logic of living processes – not as a metaphorical device, but as an immanent structure of conceptual self-determination³.

These interpretations converge upon the fundamental issue of how to conceive the relation between categories and intuitions, between subject and world, and thereby Hegel's complex engagement with the Kantian legacy. Even if the interpretations most committed to a Kantian reading of Hegel acknowledge that, for Hegel, logical categories cannot be understood merely as forms of subjective thought but

² For Pierce «[...] Kant was a nominalist; although his philosophy would have been rendered compacter, more consistent, and stronger if its author had taken up realism, as he certainly would have done if he had read Scotus. Hegel was a nominalist of realistic yearnings [...] Thus, in one word, all modern philosophy of every sect has been nominalistic» (Ch. Pierce, *Lowell Lectures* of 1903, Lecture III, in J. Buchler (ed.), *Writings of Peirce*, Dover, New York 1955, CP 1.18-19). For Pierce, the main difference between Hegel and Kant lies in the fact that this knowledge is no longer the product of subjectivity, but a synthetic unity.

³ Friedrich Beiser's interpretation moves in this direction. As Alison Stone effectively summarises: «Beiser numbers Hegel – together with Hölderlin, Schlegel, Novalis, and Schelling – amongst the “absolute idealists”, and Beiser identifies absolute idealism, including Hegel's version of it, as a naturalist position (see F. Beiser, *Hegel*, Routledge, London 2005, p. 80). Absolute idealism for Beiser is the view that reality as a whole is organically structured, developing through self-differentiation and self-articulation into the manifold of entities. In that it develops organically, reality takes shape in regular, law-governed ways that are rationally intelligible to us, so that reality as a whole is rational. Within this general position, Beiser maintains, the idealists regard nature as a self-organising whole, and in this they accept the naturalist thesis that “everything in nature happens according to laws of necessity”, and they also accept that nature is pervaded by mechanism. They merely reject “a naturalism that claims everything is explicable only according to mechanical laws of a radical or narrow mechanism”» (F. Beiser, *op. cit.*, p. 69), A. Stone, *Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature*, in «Hegel Bulletin», 34, 2013, 1, pp. 59-78, here pp. 60-61. Cfr. F. Beiser, *op. cit.*

must be regarded as constitutive structures of objective reality, what remains contested, however, is the ontological status of these structures: Does Hegel's critique of Kant entail a regression to pre-critical, dogmatic metaphysics? Or does it give rise to a post-critical project that reconfigures the limits of conceptual representation through a speculative reconstruction of objectivity?

1. *A comparison with Kant*

As I will try to demonstrate, Hegel's overcoming of Kant's position seems to support realistic interpretations: the concepts are not subjective structures, but they are constitutive of the being, that is they are at the same time subjective and objective. It is, of course, necessary to determine whether this dimension should be interpreted in a metaphysical sense or in a naturalistic one. We will try to demonstrate that Hegel's position amounts to a form of moderate naturalism⁴.

In contrast to the modern tradition – which tends to conceptualize reality in static, and isolated concepts, that are rooted in the subjectivity, being the cause of the connection – Hegelian dialectics seeks to apprehend the immanent dynamism of reality, a dynamism whose paradigmatic expression is contradiction. It is precisely around this point that Hegel articulates a critical engagement with Kant. As is well known, in the *Critique of Pure Reason*, Kant had thematized the antinomies of pure reason as symptomatic of the failure that occurs when reason attempts to transgress the boundaries of possible experience, aiming to grasp objects lying beyond its epistemic jurisdiction. While Leibniz envisioned that the refinement of the definition of a universal concept could lead to the exhaustive representation of an individual substance (a monad), Kant decisively breaks with this rationalist model, affirming that no amount of conceptual specification suffices to individuate a real object, which is given only through sensible intuition. This Kantian severance between concept (*Begriff*) and intuition (*Anschauung*) becomes a crucial point of contestation for Hegel, who explicitly repudiates both the dualism of concept and intuition and the semantic framework within which Kant formulates the problem of representation (i.e., the relation between rep-

⁴ For an overview of the different meanings of naturalism – within which the author adopts what she terms “narrow naturalism” – see A. Stone, *Hegel, Naturalism and Philosophy of Nature*, cit., p. 78.

resentation and object). Nonetheless, Hegel does not revert to a pre-critical metaphysical position. Rather, he preserves the Kantian problematic concerning the mediation of concept and reality, while reconfiguring it within a speculative logic that renders contradiction the operative principle of intelligibility. Even if Hegel takes his distance from Kantian subjectivism, he nonetheless recognizes that transcendental logic is not devoid of content: it articulates the categorial structures that constitute the conditions of possibility for experience. Hence, Hegel's project involves the elaboration of a speculative ontology – not one dogmatically posited, but one generated immanently through the dialectical determination of initially indeterminate content.

This dialectical movement of determination (*bestimmte Negation*) occurs precisely through contradiction, which, for Hegel, is not a logical failure to be avoided, but the very motor of conceptual and ontological development. Accordingly, the so-called “law of contradiction” is no longer understood in the classical sense – as the prohibition of simultaneously asserting and denying the same predicate of a subject – but rather as the positive principle according to which everything is in itself contradictory⁵. Contradiction thus ceases to be a logical anomaly and becomes instead the speculative expression of the essential structure of the real.

This leads to Hegel's well-known critique of Kant. For Kant «the contradiction does not apply to the object in and of itself, but pertains solely to reason engaged in trying to know [*allein der erkennenden Vernunft zukommt*]», but continues Hegel, his «*resolution* is as trivial as the view is profound. It consists merely in a tenderness for worldly things. It is not supposed to be the worldly essence that bears the mark of contradiction, but it is supposed to fall to thinking reason *alone*, the *essence of spirit*»⁶.

⁵ On the concept of truth in the Hegelian logic, see: E. Ficara, *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin 2020. Elena Ficara attempts to bring Hegelian logic closer to analytic interpretations and thus to assert the persistence of a formal nature within speculative logic. In her interpretation, for Hegel as well as for Aristotle and many other authors, like Frege, logic is the study of the forms of truth, i.e. the forms that our thought can (or ought to) assume in searching for truth.

⁶ G.W.F. Hegel, *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Part I, *Science of Logic*, transl. and ed. by K. Brinkmann and D.O. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge 2010, §48, p. 93. As Hegel clarifies in the addiction: «From the standpoint of the old metaphysics it was assumed that, if knowing falls into contradictions, this would be only an accidental aberration and rest on a subjective mistake in making inferences and in formal reasoning [*räsonnieren*] According to Kant, however, it

Kant thus would acknowledge the antinomies as intrinsic and unavoidable products of reason, yet he interprets them primarily as symptomatic of the epistemic limits of the subject's cognitive faculty. From Hegel's standpoint the identification of this contradictory structure within reason itself is indeed a significant achievement of critical philosophy. However – and this marks the decisive step introduced by Hegel – such contradictions are not confined to the domain of thought alone but reflect the very structure and dynamism of reality itself.

Whereas Kant remains bound to the logical framework of the eighteenth century, wherein logical reflection is construed as a merely formal and subjective activity of the faculty of judgment, Hegel's aim is to overcome the dualism subject-object. His project consists in reconceptualizing logic not as a discipline of subjective inference, but as an "objective" logic, that is, a science of the immanent structures and self-differentiating movement of being itself. In this sense, the contradiction is no longer treated as a failure of cognition to align with reality, but as the inner principle by which reality unfolds and becomes intelligible. As Michael Wolff explains: «Identity, difference, opposition, etc. do not interest Hegel so far as they are concepts of our subjective reflection (as Kant's "concepts of reflection"), but only as determinations of relations among determinations (as "determinations of reflection")»⁷. Furthermore, Wolff continues, logical relations such as «contrariety and contradictoriness cannot hold between logical predicates alone, but rather, only insofar as these predicates are related to a substrate of logical reflection. Transferred from the logical level of predicates of judgments to the real level of objective determinations of objects (*Gegenstandsbestimmungen*), this means that determinations of

is inherent in the nature of thinking itself to lapse into contradictions (anomies) when it wants to gain knowledge of the infinite. Now as mentioned in the Remark to the above section, pointing out the antinomies is to be regarded as a very important advancement of philosophical knowing insofar as, by this means, the rigid dogmatism of the metaphysics of the understanding was done away with and the dialectical movement of thought was indicated. Nonetheless, at the same time, despite this advancement, note must be taken of the fact that here, too, Kant stopped short at the merely negative result of the unknowability of the in-itself of things and did not press on to the true and positive significance of the antinomies. The true and positive significance of the antinomies consists in general in this: that everything actual contains within itself opposite determinations, and that therefore knowing and, more specifically, comprehending [*Begreifen*] an object means nothing more or less than becoming conscious of it as a unity of opposite determinations» (*ivi*, pp. 94-95).

⁷ M. Wolff, *On Hegel's Doctrine of Contradiction*, in «The Owl of Minerva», 31 1999, 1, pp. 1-22, here p. 18.

reflection such as diversity and opposition (which correspond on the real level to the logical relations of contrariety and contradictoriness) cannot obtain by themselves, but depend on the internal relations of determinations to specifically determined objects»⁸. Logical contradiction, in this sense, is nothing but the conceptual expression – within the domain of logical thought – of the intrinsically contradictory structure of reality itself, a structure that only becomes manifest at a more complex ontological level, namely where relational determinations, mediation, and negativity emerge. It is therefore no coincidence that contradiction finds its systematic locus in the *Doctrine of Essence*: only at this level does the logical exposition engage with the dynamics of movement, difference, and conflict as constitutive moments of being.

The concept of contradiction thus becomes a central philosophical tool through which Hegel radicalizes the critique of the modern epistemological paradigm that posits an insurmountable divide between subject and object, thought and world, knowledge and reality. Rather than beginning from a reflective opposition between the knowing subject and external reality, Hegel constructs a logical framework in which the intelligibility of the world emerges immanently, through the dialectical development of concepts themselves. In this view, knowledge does not arise from the passive reception of a world already constituted, but from the active unfolding of reality's immanent rationality.

2. The Organic Turn

This epistemological shift was decisively influenced by the emerging life sciences, which introduced the categories of life and organism into philosophical reflection⁹. Much like life itself, thought, for

⁸ *Ibidem*. Jacob McNulty (*Hegel's Logic and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 172) critiques Wolff's position, arguing that Kant makes it possible to base logic on an ontological theory of categories, since both share a level of generality that allows for such a foundation. This would give rise to a "metaphysical stature" of logic. According to Wolff, contradictions in Hegel are purely ontological and not logical in the strict sense. McNulty disputes this one-sided reading: Hegelian contradictions have both an ontological and a logical-syntactic dimension.

⁹ As Frederick Beiser states: «Here, then, lies the basic sticking point between Kant and Hegel: Kant denies, and Hegel affirms, that we can know that nature is an organism» (F. Beiser (ed.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, here p. 9).

Hegel, is immanent to the world and participates in its intrinsic dynamics. Consequently, several of the core categories of Hegelian logic are developed through a conceptual engagement with the processes characteristic of living beings. This orientation brings Hegel into proximity with a form of philosophical naturalism – though crucially, not of a mechanistic or reductively materialist kind.

Therefore, this is not a matter of applying a ready-made organicist metaphysics to logic, as if nature already possessed principles that could be straightforwardly transferred into the domain of thought. Rather, Hegel appeals to a philosophical observation of organic life in order to extrapolate a way of conceptual development that exceeds the explanatory limits of mechanical causality. Thus, the principle of contradiction, which is central to Hegel's logic, is not derived from any pre-given biological or vitalist framework separated from the subjective structures of knowledge. Instead, contradiction accounts for the dynamic and self-differentiating nature of natural processes as well as of knowledge itself. In this way, Hegel succeeds in overcoming the Kantian dualism between sensibility and understanding. As Frederick Beiser notes: «For if we conceive of all of nature as an organism, and the knowing subject as only part of it, then we can explain the interaction between subject and object. Rather than being heterogeneous substances or faculties, they will be only different degrees of organization and development of a single living force. The self-consciousness of the subject will be only the highest degree of organization and development of all the powers of nature, and inert matter will be only the lowest degree of organization and development of all the powers of the mind»¹⁰. However, this organicist orientation does not amount – either in Hegel as well as in Schelling – to an uncritical regression into metaphysics. On the contrary, rather than side-stepping the challenge of Kantian critique, their speculative metaphysics aims to respond to it at a deeper level. As Beiser puts it, «rather than ignoring the challenge of Kant's philosophy, their metaphysics was the only means to resolve its fundamental problem, namely, to explain how our *a priori* concepts apply to experience»¹¹.

It is evident to Hegel that contradiction is present in reason because it is inherent in reality itself; thus, recourse to a form of logic that abstracts from the contradictory structure of the real can never truly

¹⁰ *Ivi*, 15. Paul Redding rejects this conception, viewing it as a reduction of Hegelian logic to a naturalistic metaphysics, cfr. P. Redding, *op. cit.*

¹¹ *Ibidem.*

account for it. For this reason, concepts cannot be regarded as abstract, static, or inert entities. Rather, they must be conceived as living, dynamic, and self-productive structures – unfolding through an immanent dialectical process. Hegelian logic, in this sense, is not formal logic in the classical Aristotelian sense, but a self-generative and dynamic logic – one that generates immanent, differentiated ontological content. The appropriate model for conceptual development, therefore, is none other than living nature itself. Concepts, much like living organisms, evolve, differentiate, reproduce, negate themselves, and even disintegrate – yet, unlike inanimate objects, they also possess the capacity for self-repair, to go beyond the wound of thought. Both conceptuality and organic life are defined by a principle of radical self-negation – what Hegel calls the «dialectic of absolute opposition» (*Dialektik der absoluten Entgegenseitung*)¹², and by the capacity to sublate this opposition in order to reach a more complete level of self-realization.

For Hegel, confronting logical contradiction entails elevating to the level of thought the intrinsic contradictory character of living beings – a character that constitutes both the driving force of their development and their capacity to transcend their own limitations in pursuit of higher forms of actualization. Hegel's rejection of the Kantian distinction between concept and intuition does not, therefore, amount to a relapse into pre-critical metaphysics, nor does it imply the adoption of an idealism in which all that exists is reducible to thought thinking itself. Whereas Kant sought, in the division between intuitions (immediate, singular contents) and concepts (universal forms), a means of anchoring thought in an external reality, Hegel's refusal of this dualism does not entail a loss of the capacity to differentiate between real objects and the concepts through which we grasp them. On the contrary, it leads to a dialectical process in which the concept is continuously transformed through its confrontation with the world and with otherness. In this framework, Hegel develops what Angelica Nuzzo has aptly described as «a developmental theory of truth»¹³. Nuzzo refers here to Hegel's opposition to what she suggestively defines as a numismatic theory of truth and falsehood, according to which «truth and fal-

¹² G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, Part II of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* [1830], transl. by F. Nicolín, O. Pöggeler's Edition and from the Zusätze in Michelet's Text by A.V. Miller, with Foreword by J.N. Findlay, Clarendon Press, Oxford 2004, §359, Remark, p. 386.

¹³ A. Nuzzo, «...As if Truth were a Coin!» *Hegel's Developmental Theory of Truth*, in «Hegel-Studien», 44, 2009, pp. 131-55.

sity are fixed, thoroughly separated, and unmoved determinations (of things or thought) – the former there to be possessed, the latter to be dismissed»¹⁴. The intellectual theory of truth is based on «its fixation in thing-coin, its unmoved essentialization of value which is consigned to the illusory process of abstract exchange, its appeal to the minting authority for ultimate validity, its radical separation of truth and falsity»¹⁵. In order to develop his alternative theory of truth, Hegel needs «to set the logical form in motion, to show its internal movement or the process through which logical form in acquiring its adequate reality becomes the logical form of truth»¹⁶.

Herein lies the radical meaning of Hegel's critique of *monotonous formalism* and the tabular knowledge of modern thought. In it, concepts appear as “tags” stuck on a skeleton: «This “report” is like a tabular chart, which is itself a little bit like a skeleton with small bits of paper stuck all over it, or maybe a bit like the rows of sealed and labelled boxes in a grocer's stall»¹⁷. This form of knowledge ends up neglecting and concealing the living essence of the thing. «The monochromatic nature of the schema and its lifeless determinations, together with this absolute identity and the transition from one to the other, are each and every one the result of the same lifeless intellect and external cognition»¹⁸. The characteristic of life, and of the concept, is instead that of differentiating itself, of constantly contradicting itself. On this point, Hegel seems to take up Goethe's invitation: we must consider our faculties capable of knowing the living units already existing in nature. Goethe boldly believed that «through an intuitive perception of eternally creative nature we may become worthy of participating spiritually in its creative processes»¹⁹. Hence the need for another idea of logic in which «it give itself over to the life of the object»²⁰ and follow its movement. Only «by this movement, the simple whole, surveying itself, emerges out of the wealth in which its reflection seemed to be lost»²¹.

¹⁴ *Ivi*, p. 146.

¹⁵ *Ivi*, p. 147.

¹⁶ *Ivi*, p. 132.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. by T. Pinkard, Cambridge University Press, New York 2017, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J.W. von Goethe, *Judgement through Intuitive Perception*, in Id., *Scientific Studies*, ed. and transl. by D. Miller, Suhrkamp, New York 1988, p. 31.

²⁰ *Ivi*, p. 33.

²¹ *Ivi*, p. 34.

If logic functions like life, then – just as organic nature consists of a web of relationships – every concept is embedded within a network of interrelations, inferences, and beliefs. Each time we use a concept, we implicitly engage with this dynamic web. Thought, therefore, is not static but undergoes a continual process of transformation, which Hegel, in the preface to *The Phenomenology of Spirit*, describes as a movement in becoming. In contrast to Kantian predication – which, as we have seen, according to Hegel interrupts the natural flow of thinking by imposing a static schema of categories onto objects – thought must instead be allowed to rediscover its own organic rhythm. And if it is allowed to develop undisturbed, it will rediscover that rhythm from within, following its own immanent logic of unfolding.

This refusal both to insert one's own views into the immanent rhythm of the concept and to interfere arbitrarily with that rhythm by means of wisdom acquired elsewhere, or this abstinence, are all themselves an essential moment of attentiveness to the concept²².

In line with Goethe's directive to follow the rhythm of life, Hegel abandons the rigid separation between pure categories, concepts, and objects. He reaffirms that logical concepts and categories must be grasped not analytically, but synthetically, in constant relation to concreteness. Concepts, for Hegel, must be validated through instances in nature. This does not, however, render him an uncritical empiricist.

Nature's capacity to evolve into more complex forms through a process of self-negation – integrating the destructive power of contradiction within itself – offers the key. As a result, Hegel recognizes the need to move beyond formal negation in favor of an organic concept of rationality, one that succeeds precisely by doing what formal logic excludes: making contradiction its fundamental method. Mere formal negation – which excludes or rejects its opposite – is no longer sufficient. The classical principle of non-contradiction may be adequate for inanimate objects or abstract knowledge but proves inadequate when it comes to living beings or speculative thought. This leads to the emergence of a different mode of thinking: a non-bivalent, revisable logic capable of grasping the reciprocal interdependence of opposites rather than their mutual exclusion.

²² *Ivi*, p. 37.

The transition from the logic of identity to the logic of contradiction is clearly articulated in Hegel's reflections on the philosophy of nature, particularly in his analysis of the difference between the inorganic and the organic. In the pages devoted to plant life – especially in the addition to §346 of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* – Hegel describes how, in the process of configuration and development, the plant experiences a form of self-repulsion that establishes a negative relation with its opposing force (*Kraft*). «The living creature is always exposed to danger, always bears within itself an other (*ein Anderes*), but can endure this contradiction which the inorganic cannot»²³.

In this passage, Hegel shows a strong affinity with the concept of life as described by Xavier Bichat. The true definition of life in Hegel, as in the work of the French naturalist, lies in the capacity to endure contradiction: a continual exposure to, and overcoming of, one's own negation – of death itself²⁴. This process does not aim to eliminate the opposing force, but to establish a relation with it. From this organic dynamic, Hegel derives – naturalistically rather than formally – a teleological principle, a developmental logic that governs the inner progression of the concept and confers a renewed meaning upon contradiction.

Drawing directly on observable natural processes, Being reveals itself as intrinsically dynamic and self-contradictory, unfolding much like the developmental trajectory of living organisms. The rational core of the concept – that is, the inner logic or immanent rationality guiding its development – leads it beyond its initial abstraction and emptiness, impelling it toward an increasing concreteness and richness of content. In the transition from seed to a more complex form, such as a leaf, the plant expends its energy in a direction contrary to its original state; through this internal negation, it becomes something more than it previously was. It is precisely this dialectical movement – this productive contradiction – that underlies both life and thought in Hegel's system.

²³ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, Part II, cit., §337, Z, p. 274.

²⁴ In his famous work *Physiological Researches on Life and Death*, Bichat defined life as the totality of functions that resist death. Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson, Gabon, Paris 1800; Engl. transl. by F. Gold, *Physiological Researches on Life and Death*, Richardson and Lord, Boston 1827.

3. *Contradiction as the Motor of Thought*

This brings us to the core of Hegel's reflection on contradiction. As Michela Bordignon aptly observes, «One of the most scandalous aspects of Hegel's *Science of Logic* is the way he thinks of contradiction»²⁵ insofar as it radically challenges the attitude toward contradiction that had prevailed throughout modern philosophy, from Leibniz to Fichte. Within this tradition, the principle of non-contradiction is understood as the negative counterpart of the principle of identity. Hegel does not reject this traditional formulation outright; rather, he accepts it as a starting point. As he writes: «The other expression of the principle of identity, "A cannot be A and not-A at the same time", is in a negative form; it is called the "principle of contradiction"»²⁶. This assertion rests on the idea that every identity is determined exclusively through its relation to what differentiates it: to identify something necessarily entails distinguishing it from something else. According to Hegel, appealing to the opposition similarity/dissimilarity, like/unlike is inadequate, as it remains overly relative; such judgments depend on external and often arbitrary criteria established by the observer. An object can be similar in one respect and dissimilar in another, without any objective ground for prioritising one aspect over the other. To demonstrate his theory, Hegel, after explaining the identity, Hegel moves to the category of "opposition" (*Entgegensetzung*). It establishes a relation in which the terms are not merely different, but mutually constitutive and negatively correlated. Each pole of an opposition is what it is precisely because it is not the other, and yet neither can exist without the other. Opposites are thus defined through reciprocal negation, giving rise to the passage to the contradiction: X is both A and not-A. This is not a mere appearance or illusion of contradiction, but a real contradiction inscribed within the very structure of reality – one that cannot be dismissed by the conventional qualification of classical logic (i.e., not in the same respect and at the same time)²⁷. According to Hegel, truth does not lie in A as such, but in the transition from A to $\neg A$. As Elena Ficara states: «the true meaning of the concept of being is formally expressible by the (inferential) movement from one determination (p: "being is nothing") to its negation

²⁵ M. Bordignon, *Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic*, in «*Hegel Bulletin*», 40, 2019, 2, pp. 198-214, at p. 198.

²⁶ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, transl. and ed. by G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 360.

²⁷ Cfr. P. Redding, *op. cit.*

($\neg p$: “it is not the case that being is nothing”) and vice versa, that is by the biconditional: $p \leftrightarrow \neg p$ ²⁸. The speculative thought is «the basis of genuinely valid and sound inferences»²⁹ and the contradiction $A \leftrightarrow \neg A$ is the forms of truth, where $A \rightarrow \neg A$ is inseparable from $\neg A \rightarrow A$.

To better grasp this position, we may consider the example of the leaf. It can be understood as the negation – or contradiction – of the seed, introducing a relation of conceptual, not merely formal, incompatibility with the previous stage of development. In the transition from seed to leaf, the plant effectively cancels its original form, incorporating within itself the negation or sublation (*Aufhebung*) of that earlier configuration. However, to say that the plant is a leaf that was once a seed entails more than the mere negation of the seed. The constitutive elements of the plant stand in a relation of genuine contradiction, not reducible to simple absence or privation³⁰.

This example illustrates that contradiction is the source of all movement and vitality: only insofar as something contains contradiction within itself can it move, be stimulated, and act. Just as contradiction animates natural processes, it also constitutes the driving force of conceptual development. In both nature and thought, contradiction is

²⁸ E. Ficara, *op. cit.*, p. 157.

²⁹ *Ivi*, pp. 163-164.

³⁰ The Goethean influence on Hegel is clearly evident here, enabling him to overcome the barrier between intuition and concept. Goethe indeed calls for an expansion of cognitive faculties and concepts to make them more suitable for the empirical knowledge of nature, thus overcoming the division produced by abstracting thought. Whereas for Kant every judgment about things reveals how the subject considers the object, for Goethe the subject must immerse itself in the object without regard for itself, and derive the data of judgment from the sphere of the objects themselves. In *The Metamorphosis of Plants*, the importance of relying on direct perceptual experience and careful observation – rather than on a priori theorizing – thus becomes evident, if the goal is to reveal the deeper forms of nature (cfr. J.W. von Goethe, *The metamorphosis of Plants*, with an intr. by G.L. Miller, MIT Press, Cambridge (MA) 2009). It is therefore necessary to guard against excessive abstraction from living phenomena and avoid distancing oneself from life in order to hastily pass to abstract judgment and interpretation. The essence of objects, in fact, derives from continuous contact with reality: Hegel undoubtedly endorses this plastic dimension of knowledge – and of the concept – yet he identifies certain critical points in Goethe's “immersive” procedure. In particular, he sees the appeal to the *Ur-phenomenon* as problematic, since it reintroduces an essentialist and static dimension. The Goethean model, like those of descriptive science, would therefore end up postulating something external to experience – the archetype – thus demonstrating the insufficiency of experience and perception as a foundation and reintroducing a gap between the interpretive model and reality. If Kant's abstract logic has its limits, so too does the naturalists' perception-based model. According to Hegel, neither path can provide the foundation for our knowledge of becoming in its unity.

the dynamic principle that propels entities beyond themselves toward higher forms of determinacy. Starting from the model provided by living nature, Hegel thus transforms the very structure of his logic and rethinks the principle of contradiction accordingly

Now that the first determinations of reflection, identity, difference and opposition, have been set out in a sentence, it is even more necessary to formulate and express in a sentence that into which they pass as their truth, namely contradiction: All things are contradictory in themselves, in the sense that this proposition expresses the truth and essence of things rather than the other propositions. The contradiction that emerges from the opposition is only the developed nothingness contained in identity, which was expressed in the statement that the sentence of identity says nothing. This negation is further determined as difference and opposition, which is now the posited contradiction³¹.

And Hegel continues:

However, it is one of the fundamental prejudices of previous logic and common thinking that contradiction is not as essential and inherent a determination as identity; indeed, if we were to speak of a hierarchy and consider both determinations as separate, contradiction would have to be regarded as the deeper and more essential. For identity is only the determination of the simple, immediate, dead being; but contradiction is the root of all movement and vitality; only insofar as something has a contradiction within itself does it move, have drive and activity³².

³¹ My translation, because the third annotation does not appear translated in Di Giovanni's edition. «Wenn nun die ersten Reflexionsbestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestellt worden, so sollte noch vielmehr diejenige, in welche sie als in ihre Wahrheit übergehen, nemlich der Widerspruch, in einen Satz gefaßt und gesagt werden: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke. Der Widerspruch, der an der Entgegensetzung hervortritt, ist nur das entwickelte Nichts, das in der Identität enthalten ist, und in dem Ausdrucke vorkam, daß der Satz der Identität Nichts sage. Diese Negation bestimmt sich weiter zur Verschiedenheit und zur Entgegensetzung, welche nun der gesetzte Widerspruch ist» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erste Band: Die Objektive Logik* (1812-13), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Bd. XI, Meiner, Hamburg 1978, p. 286).

³² My translation: «Es ist aber eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sey, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beyde Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seyns; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erste Band*, cit., p. 286).

As consequence, something is truly *alive* only if it can contain contradiction within itself – that is, if it can recognize, endure, and integrate it. If a being cannot hold together its positive and negative determinations, it fails to be a living unity and instead collapses under contradiction. For this reason, he states, «*Speculative thinking* consists only in thinking grasping contradiction and holding fast to itself within it, but not in allowing itself, as in imagination, to be dominated by it and to have its determinations dissolved into others or into nothingness»³³.

It thus appears insufficient to define the concept – like living beings – merely in terms of identity with itself. In this non-metaphorical sense, for Hegel, concepts are living beings. Yet Hegel does not stop at a naïve naturalism that would simply affirm nature as it is; rather, he radicalizes the idea. Just as nature possesses the capacity for self-repair, thought too is capable of confronting contradiction without being torn apart by it. As Bordignon aptly observes: «What is contradictory in Hegel's logic are not primarily sentences, but the thought determinations that are pure forms of both thought and being. Logical determinations are the pure forms of being, since they are the dynamics and the structures through which reality is articulated, such as becoming and finitude, cause and effect, living processes, etc.»³⁴.

What emerges, therefore, is that Hegel departs from traditional bivalent logic, considering the dualisms it produces (good and evil, true and false...) as the product of a prejudice of ordinary thinking. As he writes in *The Science of Logic*: «Now, if the content is speculative, the *non-identity* of subject and predicate is also an essential moment; but this is not expressed in judgment»³⁵.

For Hegel, it is not a question of denying the validity of non-contradiction in the context of ordinary logic. The dialectical principles in

³³ My transl. The full original German text is as follows: «Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existirendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreiffen und eine in der andern festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zu Grunde. – *Das speculative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt» (*ivi*, p. 287).

³⁴ M. Bordignon, *op. cit.*, p. 201. As Bordignon states: «These linguistic contradictions, therefore, testify to the existence of contradictions in the actual world itself» (*ivi*, p. 206).

³⁵ G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, cit., p. 67.

volved in contradictions do not necessarily have to conflict with formal logical principles. The Hegelian problem is rather one of reconciling these two points of view: the point of view of dialectics and that of formal logic. This implies that this law can be in force in certain contexts, for example in the analysis of bodies at rest from the point of view of formal logic, but not in other contexts, such as in the analysis of movement in progress from the point of view of dialectics³⁶. So how can an objective logical principle be in force from one *point of view* but not from another without compromising its validity?

It is therefore understandable in which sense, to use Michael Wolff's expression, Hegel makes a "paronymic" use of contradiction, i.e. using the same term but with different meanings³⁷. This point is indeed clear to the philosopher himself:

It is the privilege of philosophy to choose such expressions from the language of ordinary life, which is made for the world of imaginary representations, as seem to approximate the determinations of the concept. There is no question of demonstrating for a word chosen from ordinary life that in ordinary life too the same concept is associated with that for which philosophy uses it, for ordinary life has no concepts, only representations of the imagination, and to recognize the concept in what is otherwise mere representation is philosophy itself³⁸.

4. Some Concluding Remarks

As we tried to demonstrate, the use of contradiction – and the problem it poses in relation to traditional logic – becomes more intelligible if we introduce the distinction between formal contradiction and what Hahn has defined as natural (or as we prefer, *organic*) contradic-

³⁶ Cfr. S.S. Hahn, *Contradiction in Motion*, cit., p. 61.

³⁷ As Wolff notes, «[p]aronymic shifts in meaning are an important and widespread aid in all scientific and philosophical artificial languages. Science and philosophy are for the most part fairly innovative in this respect. As is well known, words such as "warmth", "mass", "force", "weight", or "water" – words that are also used outside of physics and chemistry and are older than these sciences – gain through physics and chemistry entirely new meanings that, nevertheless, have content in common with prescientific usage and as such relate paronymically to them. Because of the limited scope and precision of expressions in natural language, paronyms prove to be useful for representing linguistically newly discovered scientific domains. What we mean by the original words rooted in natural language is often made comprehensible to us only through their artificial, paronymically constructed derivatives. What holds of science holds too of philosophy» (M. Wolff, *op. cit.*, p. 7).

³⁸ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, cit., p. 628.

tion³⁹. Starting from this double structure of contradiction, we may say that when contradictions appear merely as relations between sentences and predicates, they are, for Hegel, nothing more than logical errors – errors to be avoided. To maintain contradiction in this formal sense would be to irrationally attribute incompatible predicates to the same subject under the same aspect, which results in absurdity. Such contradictions typically involve concepts, predicates, or propositions that are only superficially or weakly opposed, and which can often be reformulated to avoid generating a truly contradictory statement⁴⁰.

Therefore, for Hegel, formal contradictions as such can never generate the direct and productive movement that characterises dialectical thinking. His account of objective contradiction – the idea that contradiction is inherent in all individual things insofar as they are constituted by opposing determinations – suggests that genuinely contradictory judgments are not false. Objects cannot be grasped as mere logical, well-rounded subjective unities, but are shot through with “real contradictions”, as forms of non-identity etc. In this sense, as we have seen, contradiction is not a flaw in thought but a constitutive feature of living reality. This insight allows us to better grasp the distinction Hegel draws between formal and speculative logic. Formal logic

³⁹ S.S. Hahn, *Contradiction in Motion*, cit. As Bordignon further notes, the «claim that in Hegel's Logic there are statements that have the form of dialetheia – namely “a and it is not the case that a” – does not imply that the syntactic definition of contradiction is the most relevant meaning that the notion of contradiction assumes in Hegel's logical system» (M. Bordignon, *op. cit.*, p. 206). Bordignon's article aims to show how, in reality, Hegel's position on logic cannot be approached to that of paraconsistent logics, such as that expressed by Priest, since for Priest some statements can be true and false at the same time (hence the idea of dialetheia), while Bordignon emphasises that, «Hegel's view is that the linguistic contradictions we meet in the exposition of his logic express constitutive contradictory structures of the actual world – becoming, finitude, cause and effect, mechanism, the living process, etc. – that is to say, they express the contradictory structures of objective thought. These linguistic contradictions, therefore, testify to the existence of contradictions in the actual world itself. The non-standard view Hegel endorses on the relation between language, thought and reality, and the strong ontological value he assigns to contradiction, obviously depend on his conception of objective thought and on the ontological value he ascribes to logical determinations» (*ivi*, p. 207).

⁴⁰ As Redding points out, Hegel does not use the concept of contradiction in the modern sense of propositional logic but moves within a logical horizon closer to that of Aristotle, where negation is not a simple external operation but is linked to the subject-predicate structure and categorical determination. From this perspective, contradiction does not concern abstract propositions so much as things themselves (ontologically understood), which develop through the articulation of the conceptual determinations that make up logic. Cfr. P. Redding, *op. cit.*

cannot assess whether there is anything in the objects of contradictory or tautological judgments that genuinely reflects a contradiction or a tautology. Hegel assigns this task to a science that takes logic itself as its object: the *Science of Logic*⁴¹.

This approach allows us to move beyond the idea of knowledge as a mere *adaequatio* between forms of judgment and reality, and invites us to revisit the mechanisms underlying logic, including the dynamics of contradiction in thought.

It becomes clear, then, that contradiction is, for Hegel, a fundamental feature of life, and of human life in particular. As Jean Hyppolite observed, pain can be understood as lived contradiction – a biological experience of dialectics⁴². For this reason Hegel can write at the end of the section on living idea: «It is said that contradiction cannot be thought; but in the pain of the living being it is even an actual, concrete existence»⁴³. Hegelian project is to learn how to endure – without any sentimentality – this tragic and conflictual dimension that marks both the world and thought itself.

⁴¹ M. Wolff, *On Hegel's Doctrine of Contradiction*, cit., pp. 18-19.

⁴² J. Hyppolite, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 45, 1938, 1, pp. 45-61, here p. 53.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, cit., p. 684.

QUANDO IL CIRCOLO DIVENTA ELLISSE: HEGEL E IL NON DETTO DELLA CONTRADDIZIONE

Gaetano Chiurazzi

1. «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie [*Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*]»¹. Questa frase della *Scienza della logica* è certamente tra le più dibattute e sconcertanti della filosofia di Hegel. Essa lo pone agli antipodi di tutta la razionalità occidentale, che ha la sua radice nell'*Analitica* e nella *Metafisica* di Aristotele e nella sua difesa del principio di non contraddizione, allo stesso tempo principio ontologico e logico². Hegel attacca questo principio su entrambi i piani, affermando che tutto – cose e concetti – è in sé stesso contraddittorio³.

La formulazione che ho appena usato è leggermente diversa da quella di Hegel: ho detto infatti “tutto è in se stesso contraddittorio”, mentre Hegel dice “tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie”. La differenza tra queste due formulazioni è tuttavia importante; l’una è infatti la ragione dell’altra, ovvero: solo in quanto considerata come un tutto e in relazione al tutto ogni cosa è contraddittoria. Quel che insomma viene posto in luce nella seconda formulazione (“tutto è contraddittorio”) è una condizione fondamentale della contraddizione in quanto tale, spesso incompresa da tante trattazioni che invece cercano di giustificare l’affermazione hegeliana riportandola a un principio locale o contestuale, il che è a mio parere tutto il contrario di quel che Hegel vuol dire: questa condizione è la totalità. Tutto è contraddittorio, ovvero: il tutto è contraddittorio.

¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 490.

² Aristotele, *Met.* IV 3-4.

³ Sul problema della contraddizione in Hegel si veda l’ampio lavoro di A. Coltelluccio, «*Nel dolore del vivente. Il superamento del principio di non contraddizione nella logica di Hegel*», Aracne, Roma 2015. Cfr. inoltre: P. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010; M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2015; J. McNulty, *Hegel’s Logic and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

Quel che mi propongo di fare nelle pagine seguenti è allora mostrare il nesso tra queste due formulazioni (“tutte le cose sono contraddittorie”, “tutto è contraddittorio”), e tra contraddizione e totalità. Potrei riassumere il mio intento in due tesi:

- a) la concezione hegeliana della contraddizione non è *locale*: le cose non sono per Hegel contraddittorie in quanto sono considerate nella loro particolarità, e cioè in quanto contestualizzate, ma al contrario lo sono in quanto sono considerate come totali o come riferite alla totalità;
- b) la natura di questa totalità è del tutto peculiare: il “complemento” che rende veramente totale una cosa non è infatti qualcosa di positivo ma è un negativo, più precisamente un nulla.

2. Il principio di non contraddizione fa parte delle determinazioni della riflessione, cioè di quelle caratteristiche della riflessione che sono tradizionalmente concepite come sue “leggi” o “principi”. Esse sono considerate leggi perché concernono il pensiero in quanto tale, nel senso che non si può neanche pensare senza di esse. La mossa che fa Hegel per pensarle è quella di considerare innanzi tutto il pensiero in quanto tale, ovvero la riflessione dell’essere in se stesso, come se non dovesse concernere nient’altro al di fuori di sé. Ma in quanto riflesso in sé, il pensiero è assunto come un tutto. E questa è l’essenza.

Se si dovesse quindi indicare un “soggetto” per il pensiero esso non può che essere determinato come “il tutto”. E che sia la totalità il vero soggetto della riflessione, e quindi il vero “terreno” su cui si sviluppa la “Dottrina dell’essenza”, emerge chiaramente dalle ultime pagine della “Dottrina dell’essere”. Questo non appare esplicitamente nella trattazione dell’*Enciclopedia*, ma è chiaro nella *Scienza della logica*. La “Dottrina dell’essere” si chiude infatti con queste parole:

Con ciò è sparito l’essere in generale e l’essere o l’immediatezza delle diverse determinatezze non meno che l’essere *in sé*; e l’unità è essere, immediata totalità *presupposta*, cosicché è soltanto questo *semplice riferimento a sé, mediato dal togliersi di questa presupposizione* [...]. Così l’essere è determinato ad *essenza*, l’essere, come essere con sé semplice per mezzo del togliere dell’essere⁴.

⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 428-429.

Si comprende così quel che accade *nell'essenza*, e il fatto stesso che l'essenza sia riflessione, solo tenendo presente questo assunto, ovvero che il vero “soggetto” delle determinazioni della riflessione è la totalità, il tutto.

Le determinazioni della riflessione – tra le quali rientrano i principi logici fondamentali – sembrano di primo acchito far riferimento a entità particolari, a un *A* o un *B* di cui si dice questo o quello, dei quali si predicano identità e differenze⁵. Questi *A* o *B* stanno per una cosa qualsiasi, ovvero per ogni cosa; fanno pensare che vi si tratti di cose prese nella loro particolarità, ma così fanno perdere di vista che il vero “soggetto” di tali determinazioni è invece tutto, il tutto:

in quanto si enunciano come *leggi universali del pensiero*, [le determinazioni della riflessione] abbisognano anche di un soggetto della lor relazione, e questo soggetto è: *Tutto*, oppure un *A*, che tanto significa quanto ogni e ciascun essere⁶.

Questi presunti “soggetti particolari” (*A* o *B*) sono perciò mere evanescenze, apparenze del tutto, destinate a dileguare proprio perché il vero soggetto della riflessione è la totalità. Così nell'identità, *A* = *A*, la *A* sparisce, nel senso che è un puro momento evanescente: il fatto che l'oggetto di cui si tratta sia designato con quel che, in linguaggio moderno, chiamiamo “variabile”, indica appunto questa inessenzialità dell'oggetto per l'essenza, cioè per la riflessione. Ciò di cui si parla è in verità il puro e mero “=”, rispetto al quale le cose *A* o *B* non hanno alcuna sussistenza. La domanda che si pone nella riflessione è che cosa succede a questo “=” nel momento in cui i suoi momenti (*A* e la sua ripetizione) svaniscono, diventano inessenziali.

La struttura riflessiva della totalità consente a mio parere di leggere a questo punto la differenza tra Hegel e Kant in un modo peculiare, che propongo di considerare come un'alternativa tra totalità e non contraddizione, simile a quella mostrata dai teoremi di Gödel. Il

⁵ Il capitolo sulle determinazioni della riflessione può essere considerato come un'implicita risposta al capitolo della *Critica della ragion pura* di Kant sulle Anfibolie della riflessione. In questo capitolo Kant risolve le contraddizioni della riflessione tramite una topica trascendentale, che le “localizza”, cioè le riferisce a luoghi precisi dello spazio e del tempo, così dissolvendole. La mossa di Hegel non consiste tanto nel negare questo modo di procedere (la localizzazione delle determinazioni contraddittorie è in effetti un modo per dissolverle), ma di mostrare che il luogo della loro origine è la totalità. Kant insomma dissolve la contraddizione in maniera prospettica e topologica, “finitizzandola”, Hegel la vede invece nella sua proiezione al limite, cioè nell'infinito (che, dice infatti, è la contraddizione quale appare nella sfera dell'essere, *ivi*, p. 491).

⁶ *Ivi*, p. 456.

risultato di questi teoremi è che un sistema formale non può essere allo stesso tempo completo e non contraddittorio. A mio avviso, come ho avuto modo di scrivere altrove⁷, il criticismo opterebbe per l'incompletezza (o la non totalità) della ragione, al fine di salvaguardare la sua non contraddittorietà (la contraddizione della ragione, mostrata nella Dialettica, è per Kant la sua autodistruzione); viceversa, l'hegelismo mirerebbe alla completezza della ragione, alla totalità del sistema, il quale pertanto non potrebbe che essere contraddittorio. La contraddittorietà, quindi, sarebbe una conseguenza della pretesa di totalità. Questo è un punto importante, perché se è così, la concezione hegeliana della contraddizione sarebbe affatto contraria a quanto sostenuto dalle logiche paraconsistenti, alle quali viene spesso accostata: esse infatti tendono a localizzare la contraddizione, a farne un fenomeno controllato contestualmente, mentre per Hegel la contraddizione è una conseguenza della totalizzazione. Ogni cosa si contraddice in se stessa in quanto è riportata alla totalità, non in quanto è considerata come parziale. La parzialità è un fatto dell'intelletto, il quale, proprio per questo, rifugge sia dalla totalità sia dalla contraddizione. Se le cose finite sono contraddittorie è perché la loro relazione ad altro – e quindi il loro potenziale riferirsi alla totalità – non può mai essere cancellata.

3. Al fine di illustrare meglio quanto sin qui detto mi riferirò alla Nota III al paragrafo sulla Contraddizione, contenuto nel capitolo intitolato “Le essenzialità della riflessione”. In esso Hegel discute i principi logici, in particolare quelli di Identità e di Non Contraddizione. Questi due principi non sono altro che due formulazioni diverse della stessa legge. Il primo dice “Tutto è uguale a se stesso; $A = A$ ”, il secondo (che è la forma negativa del primo) “ A non può essere in pari tempo A e non A ”.

Quel che accade nel passaggio dall'identità alla contraddizione è l'apparire della negazione (il non essere altro), cioè l'apparire di qualcosa che sparisce: che *sparendo* (in quanto negazione, come qualcosa che non c'è) produce l'identità, e *apparendo* (come negazione, in quan-

⁷ G. Chiurazzi, *Kant précurseur de Gödel? Sur la contradiction et l'incomplétude dans la Critique de la raison pure*, in G. Lorini, M. Lequan, D. Sardinha (a cura di), *Kant: Métafysique et ontologie. Sources, transformations et héritages*, Vrin, Parigi 2023, pp. 305-315.

to non essere) produce la differenza. Così scrive Hegel all'inizio del paragrafo dedicato alla differenza:

La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé: è quel nulla che vien detto col parlare identico; è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa, ed è diversa dalla differenza⁸.

In sostanza, l'identità, non essendo la differenza, è diversa, come scrive Hegel, dalla differenza, e quindi, semplicemente, è diversa, differente. Sta qui la sua potenziale contraddittorietà.

La comparsa della negazione al cuore dell'identità è quindi il punto di svolta che conduce alla contraddizione. Infatti questa non è altro che lo sviluppo di questa negazione, che appare sparendo e scompare apparente. Subito dopo aver affermato che «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie», Hegel scrive infatti:

La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità e che si affacciava nell'espressione che il principio di identità *non dice nulla*. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta⁹.

La contraddizione non è quindi altro che l'esplicitazione di un implicito, più precisamente del nulla implicito nell'essere (in questo senso, la dialettica identità-negazione è simile a quella tra essere e nulla). Questa esplicitazione può avere due conseguenze: una in termini reali (la contraddizione è il movimento stesso del pensiero e dell'essere), l'altra in termini logici (la contraddizione è il risultato dell'esplicitazione assoluta, della totalità).

4. La prima di queste conseguenze è sottolineata da Hegel nella Nota III a cui facevo riferimento. Hegel vi scrive che «la contraddizione [...] è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e una attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione»¹⁰. La contraddizione è il principio dinamico del reale, è anzi, potremmo

⁸ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 464.

⁹ *Ivi*, p. 490.

¹⁰ *Ivi*, p. 490. Sul nesso tra contraddizione e vita cfr. S. Achella, *Contraddizione vivente. La critica hegeliana alla logica dell'identità*, in «I castelli di Yale online», 11, 2023, 2, pp. 49-62.

dire, la *dynamis* stessa, in quanto componibilità di attualizzazioni opposte, in quanto, cioè, forza che può realizzarsi in differenti e opposte maniere. Ogni reale ha infatti «contraddittorie disposizioni [...]», la cui contraddizione non sta semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse»¹¹. Qui Hegel sta affermando che c'è nella realtà qualcosa che corrisponde a ciò che intendiamo con la parola contraddizione: quel che a livello logico si presenta come compresenza di predicati opposti è a livello reale nient'altro che la forza, la *dynamis* aristotelica, che è principio del mutamento e del movimento (*arché tes metabolés*): essa infatti è, in un medesimo Ora, possibilità di determinazioni opposte. Hegel si riferisce con ammirazione ai paradossi di Zenone, evidenziando però che in essi dalla contraddittorietà del movimento si concludeva alla sua impossibilità; a ciò egli oppone invece l'idea che semmai da essi segue, non che il moto non esista, ma «che il moto è la contraddizione nella forma dell'esserci»¹². Componendo insieme questi due aspetti – la relazione contraddizione/*dynamis* e il carattere contraddittorio del movimento, in quanto contraddizione in atto – se ne può dedurre che la soluzione dei paradossi di Zenone sta fondamentalmente nell'introduzione – esplicitamente fatta da Aristotele – del concetto di *dynamis*, come principio espli-cativo di tale “contraddittorietà”, e perciò possibilità del movimento.

Per meglio comprendere questa determinazione dinamica della contraddizione occorre far riferimento alla trattazione che Hegel fa della possibilità nei capitoli della Dottrina dell'essenza dedicati alle categorie modali. In ogni possibile *A*, scrive Hegel, «è contenuto anche il possibile non *A*, e appunto questa relazione è quella che li determina ambedue come possibili»¹³. Come tale, la possibilità formale è intrinsecamente contraddittoria. E così anche l'insieme di tutti i possibili, ovvero il tutto, è contraddittorio¹⁴.

Quando dunque si afferma che qualcosa è *possibile*, quest'affermazione puramente formale è altrettanto superficiale e vuota, quanto il principio di contraddizione ed ogni contenuto che vi si assuma. *A* è possibile, equivale ad *A* è *A*. [...] In quanto ci si attiene a quella forma semplice, il contenuto rimane un identico con sé, e quindi un *possibile*. Ma con ciò non si è detto *nulla*, precisamente come col formale principio di identità¹⁵.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 490.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 613.

¹⁴ *Ivi*, p. 612.

¹⁵ *Ibidem*.

Qui Hegel pone esplicitamente un collegamento tra la possibilità formale e i principi di identità e contraddizione: dire che qualcosa è *formalmente* possibile significa affermarne l'identità con se stesso. Hegel dice che in questo modo si è detto nulla; o meglio, non si è detta la negatività che lo definisce, ovvero la relazione di ogni possibile con altri possibili, la sua relazione negativa con essi, che, dal punto di vista non formale, bensì reale, è allora motivo della realizzazione di quel possibile. Di per sé, esso starebbe eternamente del tutto uguale a se stesso. A operare quindi il passaggio alla realtà è il *non detto* di un possibile, il nulla che esso (non) dice. Il passaggio dal piano logico a quello reale implica questa compresenza di possibilità positiva e negativa, la quale non è altro che l'essenza della forza che permette il passaggio dal possibile formale alla realtà¹⁶.

La realtà è così determinata da tutte le condizioni positive che l'hanno portata a essere quel che è – le condizioni più o meno contingenti della sua realizzazione –, e però essa è determinata *anche* da tutte quelle che non si sono realizzate: esse assumono perciò per Hegel un valore *determinante*, in tale realizzazione, in quanto ogni reale è compreso – nel senso logico ed empirico del termine – all'interno di una totalità, è parte del tutto. E il tutto comprende sia ciò che si è realizzato sia ciò che non si è realizzato. Nahum Brown, nel suo libro *Hegel on Possibility. Dialectics, Contradiction, and Modality* afferma che

the negative side of possibility – that what is possible can also *not be* – plays a significant role in Hegel's modal argument, that the actualization of possibility leads to a productive contradiction [...], modal reality takes on a developmental structure in which actuality expands to include the concrete existence of the totality of possibility¹⁷.

Il reale – la *Wirklichkeit* – si “espande” dunque, sostiene Brown, fino a includere la totalità dei possibili, nella loro molteplice contraddittorietà. Ma questo non è affatto da intendere come una sorta di attualismo: lunghi dall'essere una affermazione della sola categoria della realtà come coincidente con ciò che è positivamente dato,

¹⁶ Il pensiero rappresentativo, scrive Hegel, «ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa [...]. Esso tiene queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista *soltanto quelle*, non già il *passare*, che è l'essenziale e che contien la contraddizione» (*ivi*, p. 493).

¹⁷ N. Brown, *Hegel on Possibility. Dialectics, Contradiction, and Modality*, London *et al.*, Bloomsbury Academic, London 2020, p. 105.

la filosofia di Hegel è una estensione di tale categoria fino a includervi e farla coincidere con la possibilità. Non è quindi la realtà (il realizzato) che fagocita il possibile, fino a negarlo, quanto piuttosto quest'ultimo che, in tutta la sua estensione (come possibile realizzato e non realizzato) diventa determinante per un concetto onnicomprensivo (totale) di realtà. Brown parla infatti di “*expanded actuality*”, volendo significare che per Hegel la realtà è un concetto che non è limitato a ciò che è positivamente reale, attuale, ma è definita anche dal non reale, ovvero dal possibile non ancora o non più realizzato. Tale è la realtà assoluta, la quale è allo stesso tempo assoluta necessità e assoluta contingenza: ogni reale è risultato di condizioni che si sono date così come si sono date, e per questo ne è la necessaria conseguenza; allo stesso tempo, il darsi di tali condizioni è del tutto contingente, poiché l'esclusione di alcune non è fondata nelle condizioni precedenti, ma fonda, semplicemente, quelle seguenti. La realtà così espansa è il tutto.

5. I logici normalmente non prendono affatto in considerazione questa dimensione dinamica della contraddizione in Hegel e i tentativi che si fanno di formalizzare la logica hegeliana sono perciò destinati allo scacco¹⁸. Essi misconoscono in partenza la reale natura della logica hegeliana, la quale ha una dimensione fisica, forse persino biologica, che la logica formale non riesce a catturare. Dando per acquisito questo aspetto, che ritengo fondamentale, della concezione hegeliana della logica e del ruolo che la contraddizione vi svolge, vorrei ora concentrarmi sull'altra questione a cui ho fatto cenno all'inizio, ovvero quella della totalità. La contraddizione – questa è la mia tesi – non è un effetto locale delle determinazioni logiche possibili, ma è al contrario una conseguenza della loro totalizzazione, ovvero di quel che possiamo chiamare “il passaggio alla totalità”. Essa si manifesta, dunque, nel momento in cui le determinazioni perdono la loro particolarità, non sono più determinazioni di entità particolari (di un certo *A*, o di ogni *A*, singolarmente preso), ma sono iperbolicamente proiettate sulla tota-

¹⁸ Tra questi tentativi è ormai classico quello di D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica*, Torino, Rosenberg & Sellier 1979. Per una ricostruzione aggiornata del tema si veda il numero speciale, intitolato *Formalization of Dialectics*, della rivista «History and Philosophy of Logic», curato da E. Ficara e G. Priest (2023, vol. 44, n. 2).

lità, riferite alla totalità come tale. Ciò accade in particolare con le più fondamentali determinazioni del pensiero, ovvero con i principi logici, che sono leggi valide per ogni ente, e quindi per tutto: il principio di identità e quello di non contraddizione.

Bisogna tuttavia comprendere quale sia lo statuto di questa totalità. Tutta la filosofia hegeliana è una filosofia della possibilità della esplicitazione totale, della mostrazione o della autoesposizione (*Selbstdarstellung*) dell'Assoluto, che non lascerebbe nessuna zona d'ombra, nessun implicito, nessun "non detto". Tutto – o meglio, il Tutto – sarebbe espresso, il che significa anche *positivamente esplicitato*. Il problema però è che questa concezione dell'Assoluto come mera positività collide con l'intero pensiero di Hegel, che in tale modo di concepire un reale vede una forma di astrazione: l'astrazione non consiste semplicemente nel non tener conto di certe determinazioni, quanto piuttosto nel prescindere dalla negazione, nel non tener conto della negazione. Il risultato di questa astrazione è la morte. Così scrive Hegel nella Nota III al capitolo sulla contraddizione:

Quando invece un esistente 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 o principio, ma soccombe nella contraddizione¹⁹.

È questa la forza del pensare speculativo, per Hegel: essa consiste nel «tener ferma la contraddizione»²⁰, e cioè nel tener ferma la *duplice determinazione di ogni realtà*, che appare come positiva ma è sempre negativamente determinata. Parlando della contraddizione come principio del movimento (com'è per esempio il *nisus* della monade), Hegel afferma che esso deve contenere una negazione, nella forma di una mancanza, cosa che peraltro è conforme alla definizione della *dynamis*, che Aristotele definisce in relazione alla *steresis*. Viene a questo punto in primo piano il senso della totalità che in questo modo deve essere presa in considerazione: se infatti si considera la totalità come "non mancante", pienezza assoluta, ovvero pura positività, essa allora non è che una astrazione, e come tale priva di movimento:

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 492.

²⁰ *Ibidem*.

Lastratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel movimento. Qualcosa è dunque vitale in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione²¹.

Bisogna quindi prendere alla lettera l'affermazione di Hegel secondo cui la contraddizione è lo sviluppo di quel nulla che compare già nell'identità, «quel nulla che vien detto col parlare identico». Ogni dire, come ogni reale, è insomma intrinsecamente riferito a un nulla, a un “dire nulla” o a un non detto: la contraddizione – prima che essere un dire di opposti, ad esempio di predicati incompatibili – è un non-dire che alberga nel cuore del dire.

Certo si può pensare che in questo modo si faccia di Hegel un teorico dell'ineffabile, cosa quantomai lontana dalla sua attitudine filosofica. Giorgio Agamben, in un capitolo di *Il linguaggio e la morte*, prende in considerazione questo aspetto della filosofia di Hegel, riportando il suo poema giovanile *Eleusis*, in cui, influenzato da Hölderlin, si presenta come «custode del silenzio eleusino e dell'indicibile»²². Ma Agamben, pur ammettendo che questa posizione giovanile di Hegel sia stata successivamente superata, cerca di mostrare come in realtà essa si sia solo trasformata in una posizione più radicale: quella di una “ineffabilità” che riguarda, non il contenuto espresso, ma il dire stesso; non l'enunciato – ovvero le differenti predicationi di un soggetto logico, ciò di cui si parla – ma l'enunciazione – ovvero la possibilità stessa del dire. Il dire, nel suo manifestarsi, si riferisce a una negatività che è parte della sua condizione di possibilità. Citando un assioma di Cusano, Agamben afferma perciò che «*Omnis locutio [...] ineffabile fatur*, ogni discorso dice l'ineffabile; lo dice, cioè lo mostra per quello che è: una *Nichtigkeit*, un nulla»²³. Si può quindi dire che ogni discorso, in quanto dice contemporaneamente questo nulla, si contraddice; il che significa anche che la contraddizione è più precisamente un non-dire, ovvero, come si è già citato, lo sviluppo, a livello della totalità del dire, di «quel nulla che viene detto con il parlare identico». La co-determinazione di ogni discorso – e di ogni realtà, come abbiamo visto trattando della possibi-

²¹ *Ibidem*.

²² G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 16.

²³ *Ivi*, p. 21.

lità – da parte di questi due fattori (l'essere e il nulla, il dire e il non dire, l'identità e la contraddizione) è la totalità.

6. A questo punto vorrei sviluppare questo discorso in una direzione che permette, a mio parere, di ridefinire in un certo modo la struttura della logica hegeliana – direi la sua geometria – rispetto a Kant. La rivoluzione che Kant ha apportato in filosofia è nota come “rivoluzione copernicana”. Il suo senso è fondamentalmente metodologico, nel senso che con questa denominazione si intende alludere al metodo che Copernico usò per descrivere le orbite planetarie, spostando il “punto di vista” dalla Terra al Sole. Da un punto di vista strutturale, geometrico, la rivoluzione copernicana è tuttavia ancora legata all'idea che le orbite dei pianeti siano circolari, ovvero perfettamente determinate da un focus centrale, che ne è quindi il momento determinante unico e assoluto.

L'unicità della determinazione del percorso circolare è tuttavia superata dalle leggi di Keplero, che invece mostrano che le orbite dei pianeti non sono circolari, bensì ellittiche. Nel §270 dell'*Encyclopédia delle scienze filosofiche*, dedicato proprio alle leggi di Keplero, Hegel osserva infatti che il circolo è una figura completamente determinata dal suo raggio: «è una sola determinazione, ed è la determinazione *intera*»²⁴, cioè una determinazione sufficiente per la definizione di questa figura. Essa però si applica solo ai movimenti uniformi, quelli cioè in cui non si registra alcun vero cambiamento, e per quanto si possa pensare anche un moto circolare crescente e diminuente, questa rappresentazione resta astratta, ed è perciò non solo superficiale, bensì falsa. Quando si ha a che fare con qualcosa di concreto, e cioè con il “libero movimento”, come si esprime Hegel, si produce necessariamente una differenziazione, che concerne innanzi tutto la differenziazione spazio-temporale, «differenza che esige quindi *due* determinazioni. Per tal modo la figura del percorso, che torna in sé, è essenzialmente un'ellissi»²⁵. Ogni movimento concreto, quindi, è necessariamente prodotto da una doppia determinazione, ed è quindi ellittico. Ovvero, come nelle orbite dei pianeti, è determinato da due fuochi, in uno dei quali c'è il Sole e nell'altro nulla. È questa determinazione da parte di

²⁴ G.W.F. Hegel, *Encyclopédia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 259.

²⁵ *Ibidem*.

qualcosa che manca, che non c'è, la caratteristica principale dell'ellisse. *Elleipsis* infatti significa in greco “omissione”, cioè mancanza. In retorica, un discorso ellittico è un discorso in cui manca qualcosa, in cui non c'è qualcosa, ma che, pur mancando, contribuisce alla sua determinazione²⁶.

In quanto sviluppo della negazione che viene detta con il parlare identico, la contraddizione ha a mio parere una natura che è ben descritta proprio dalla figura dell'ellisse: essa pone l'accento sulla dimensione ellittica del linguaggio, sul fatto che ogni discorso è in qualche modo sempre entimematico, riferito a una premessa sottintesa, non detta, che è lo stesso non dire, o il dire nulla. Il manifestarsi del discorso (il dire) suppone un non manifestarsi, anche solo nella forma per cui esso, appunto, *non è* detto. Perciò che ogni cosa si contraddica in se stessa significa: ogni cosa ha la struttura dell'ellisse. Il tutto – più precisamente – ha la forma dell'ellisse. Quel che si realizza a livello cosmologico – il passaggio dal cerchio all'ellisse nella geometria delle orbite planetarie – descrive perciò bene anche quel che si verifica a livello logico, delle determinazioni di pensiero, nel passaggio dall'identità (cioè dalla positività astratta monodeterminata e inerte) alla contraddizione (ovvero al divenire, sempre co-determinato dall'essere e dal nulla). Il reale è costituito da questa doppia determinazione, e in questo senso è codeterminato – come si diceva – tanto dal possibile quanto dal non possibile.

Mi rendo conto che a prima vista questo modo di intendere la struttura, o la geometria, della logica hegeliana può sembrare una forzatura. Per certi versi, infatti, la filosofia hegeliana sembra, più di quella kantiana, essere legata alla circolarità, al punto che Hegel definisce proprio così, come circoli, i percorsi del concetto. La geometria della

²⁶ Non è qui banale osservare come proprio i fenomeni della coscienza – ad esempio i suoi prodotti, le opere dell'arte, le istituzioni, tutto ciò che si potrebbe chiamare con il nome generale di spirito oggettivo o di cultura –, e cioè i fenomeni del senso, siano fenomeni ellittici di questo tipo. Per questo motivo T. Deacon li chiama “assenziali”: «Assenza che può essere di uno stato di cose ancora non realizzatosi, dello specifico e separato oggetto di una rappresentazione, di un tipo di proprietà generale che potrebbe esistere o no, una qualità astratta, un'esperienza e così via; ma non ciò che effettivamente è presente. Questa paradossale qualità intrinseca di esistere in rapporto a qualcosa di mancante, separato e che può anche non esistere è irrilevante quando si tratta di cose inanimate, ma è una delle proprietà che definiscono la vita e la mente» (T.W. Deacon, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di A. Tutino, Edizione speciale per il mensile «Le Scienze», Roma 2012, p. 15). La dialettica ellittica che qui è in gioco non è altro, si potrebbe perciò anche dire, che un modo per teorizzare la realtà in quanto è data come un fenomeno di senso, ovvero come data a e da una mente, alla e dalla coscienza.

logica – cioè dei movimenti concettuali – potrebbe persino sembrare tolemaica, con quel suo complicarsi, tramite cicli ed epicicli, che si inseriscono sul percorso circolare del concetto. Tuttavia, questa fedeltà alla circolarità è, forse, solo apparente, o quantomeno generica. A mio giudizio, è proprio quel che Hegel scrive della contraddizione, e della sua realtà come principio del movimento, che spinge verso una geometria che definisco ellittica per il fatto che, come i movimenti dei pianeti, ogni movimento – anche quello logico – è co-determinato da due centri, per così dire, l'essere e il nulla, il positivo e il negativo.

La mossa di Hegel rispetto a Kant – il quale, come abbiamo visto, sceglie l'incompletezza per evitare la contraddizione – è quella di fare della negazione, non un principio di incompletezza, bensì di completezza, di totalizzazione: la negazione *completa* un determinato ente, la cui positività consegue a una sua considerazione parziale, e cioè astratta. “A = A” non dice la totalità di A: perché si abbia questa totalità, occorre prendere in conto anche il nulla che così viene detto.

Questa geometria determina una nuova cosmologia, un nuovo “ordine”, ed è alla base di quella che definirei pertanto – come successiva alla rivoluzione copernicana di Kant – una “rivoluzione kepleriana”, i cui effetti si estendono a mio avviso fino a Heidegger²⁷. Una rivoluzione kepleriana secondo la quale niente, nessuna relazione e nessuna autorelazione è monodeterminata, ma è sempre, in qualche modo, co-determinata da altro, al limite un “nulla” il cui senso è quello – come scrive Hegel – di produrre una dinamizzazione della realtà. O, in altri termini, di introdurre una apertura in ogni pretesa entità monadica: la quale è identica a sé, ma in questa identità non può fare a meno di riferirsi a un nulla, allo stesso modo in cui, quando si dice A = A, si dice contemporaneamente – cioè contraddittoriamente – (un) nulla.

²⁷ Ho infatti sostenuto questa idea, che qui riprendo in altro contesto, in un testo (in cui le mie riserve su Hegel erano più evidenti) di alcuni anni fa proprio dedicato a Heidegger. Cfr. G. Chiurazzi, *Sul concetto di ‘avere’ in Heidegger. La rivoluzione ‘kepleriana’ dell’ermeneutica*, in «aut aut», 291-292, 1999, pp. 127-146. Il che corrisponde pienamente all'esigenza hegeliana secondo cui «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 13). E il vero, come si sa, è per Hegel l'intero (*ivi*, p. 15).

FORMAL CONTRADICTION AND SPECULATIVE CONTRADICTION

Zdravko Kobe

Contradiction is a trademark of Hegel's philosophy. At the very beginning of his dissertation, Hegel confidently, and with obvious intention to provoke, placed the thesis: «*Contradiccio est regula veri*» (GW 5, p. 22)¹. His provocation has been resounding up to the present day. Especially in the analytic tradition, originally established as a guardian of scientific rigour against Hegelianism, philosophers have rarely missed the opportunity to express their outrage at Hegel's acceptance of contradiction – that is, if they have bothered to speak about him at all. For them, such a stance is absurd, because anything can follow from contradiction. Thus, by accepting contradiction, they would sometimes add, not only does Hegel's doctrine become contradictory itself, but one can even claim that Hegel does not in fact accept contradiction, since this proposition, too, can be deduced from contradiction. His position effectively becomes meaningless – and there is no need for serious philosophers to deal with it.

I remember that as a student of philosophy I was shocked by this response. Hegel might be wrong, I said to myself, but he could not have been so stupid as to not be familiar with the basic principle of formal logic, «*Ex contradictione quodlibet*»². If he wrote a three-volume book on logic, he surely must have learned that! On the other hand, however, I must admit that I did not know what to think about

¹ Hegel works are cited according to the reference edition *Gesammelte Werke*, ed. by Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Felix Meiner, Hamburg 1968ff., using the abbreviation GW and the volume number. – This contribution is a result of the research work conducted within the research projects «Hegel's Political Metaphysics» (J6-2590) and «The Common between Substance and Subject» (J6-50209) and the research programme «Philosophical Investigations» (P6-0252), all funded by ARIS, the Slovenian Research Agency.

² See, for instance, K. Popper, *What is Dialectic?*, in «*Mind*», 49, 1940, pp. 403-426. As is often the case with Popper, the article abounds with factual errors and preconceived opinions that completely miss their object. But it is precisely because of this that it can serve as a good illustration.

it. I understood that Hegel wanted to formulate a different kind of logic, usually called “dialectic” logic. But I still wondered what this Hegelian logic consisted in, what its relation to formal logic was, and what exactly to think about Hegel’s conception of contradiction, both as a particular thought determination of his logic and as a methodological device used in his philosophical project.

In my paper, I will attempt to outline some tentative answers to my student-day questions. Despite their apparent naivety, I assume that at a certain point everyone must face them, and even if the analytical tradition has since substantially changed in its appreciation of Hegel³, this does not excuse us from not taking the problems that accepting contradiction brings seriously. Once contradiction is allowed in a system, its alleged explosive consequences must somehow be restricted, and if it is affirmed ontologically, its reach must nevertheless be limited and its functioning specifically determined. Given the prevailing view, the burden of argument, in any event, falls on the shoulders of Hegel and his defenders. With this in mind, I will start by presenting the historical and conceptual landscape Hegel intervened in, especially with regard to the subject of logic. I will then try to outline the difference Hegel saw between formal and speculative logic and the relation between the two. Next, I will briefly outline Hegel’s treatment of contradiction as a thought determination in his speculative logic: I will try to show that for Hegel, too, contradiction must be resolved, but that in his view this can occur in two fundamentally different ways. And finally, with the help of an anatomic comparison mobilised by Hegel, I will try to delineate the place of contradiction on the epistemological level.

1. In his review of Jacobi’s works from 1817, a year after he published the final part of the *Science of Logic*, Hegel wrote the following:

It is hardly deniable that Jacobi’s and Kant’s common achievement was to have put an end to the *metaphysics of before*, not so much with respect to its

³ See P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. The mathematical doctrine paraded by analytical philosophy to support its claim to scientific rigour is now itself considered outdated. And ironically, higher category theory and homotopy type theory, which form the conceptual foundation of the most advanced current of contemporary mathematics, seem to be much more sympathetic to Hegel.

content, but to the *mode of cognition*, and thus to have established the necessity of a completely revised view of the *logical* [einer völlig veränderten Ansicht des *Logischen*]. (GW 15, p. 25)

Hegel often insisted on such conceptual solidarity between Kant and Jacobi and on their shared merit in bringing about a profound transformation in philosophy. But what does Kant and Jacobi's joint achievement consist in, and how does it contribute to a completely changed conception of the logical?

Hegel appreciated Kant immensely. He praised him as the «foundation and the starting point of the new German philosophy» (GW 21, p. 47), and if he often proved to be extremely harsh in his accusations against Kant, this was mainly because he found Kant so close to his own position that he lamented the latter's supposed shortcomings all the more⁴. As regards logic, Hegel saw Kant's great merit in the idea of «the objectivity of the illusion and the necessity of contradiction» (GW 21, p. 40). By this, he largely refers to Kant's treatment of antinomies in the Transcendental Dialectic. Hegel knows very well that, according to Kant, these contradictions arise only under very precise conditions, that is, in relation to the concept of the world. However, he finds it of extreme importance that Kant insisted on the necessity of such contradictions, claiming that it is reason itself – and not some lack of our attention or an accidental error in reasoning – that inevitably leads it to contradict itself. For Hegel, this is enough to claim, not without some justification, that already in Kant we can find «the insight about the necessary conflict of the determinations of the understanding with themselves» (GW 21, p. 30)⁵.

Jacobi's importance, on the other hand, is closely associated with the so-called Spinozismusstreit, the philosophical scandal stirred by his book on Spinoza in 1785. In this book, Jacobi formulates some exemplary objections against the standpoint of philosophy understood as an attempt to provide sufficient reason for everything.

⁴ Referring to Kant's project, Hegel notes, «At that point, instead of making the final step that would take it to the summit, knowledge flees from the unsatisfactoriness of the determinations of the understanding to sensuous existence» (GW 21, p. 30).

⁵ «The realization that the dialectic makes up the very nature of thinking and that as understanding it is bound to land in the negative of itself, i.e. in contradiction, constitutes a cardinal aspect of logic» (GW 20, p. 51 [§11R]).

Most poignantly, he claims that «there is no other philosophy than the philosophy of Spinoza»⁶. In saying this, Jacobi in no way intends to attack Spinoza personally; in fact, he admires him for his consistency and even for the courage he displayed in drawing all the consequences that follow from adopting the standpoint of philosophy. His point is rather that it is not Spinoza but «the way of demonstration»⁷, which is co-extensive with the philosophical project, that inevitably leads to fatalist consequences. For, Jacobi argues, philosophical explanation proceeds by giving reasons to everything, and these reasons are such that, if they apply, they apply by necessity. Once a valid reason is given why something is as it is and not otherwise, it must be as it is. Accepting the universal jurisdiction of philosophical explanation therefore amounts to realising this logical necessity, which turns everything into a pre-determined mechanism and allows no place for true freedom, life, or love, – that is, for all that we tend to associate with subjectivity. In short, Jacobi concludes, the philosophical mode of thinking is such that it necessarily transforms the world into a fatalist mechanism, is unable to grasp what really is, and eventually dissolves everything into nothing.

Kant and Jacobi thus both acknowledged the inner limits of the traditional categories of understanding. In response, they proposed diverse escape routes. Kant's gesture was to treat these thought determinations as mere subjective tools of our discursive understanding and to prohibit their application to the world in its entirety. Jacobi, for his part, called for supplementing our usual conceptual knowledge with something else. If understanding is inherently limited, if it is unable to grasp the real and is bound to distort it, then we are obliged to resort to cognitive faculties of different kind, ones that would be free of such limitations. This is what he calls “a leap of faith”.

For Hegel, both these proposals were unacceptable. In Kant's case, if the thought determinations prove to be contradictory, this cannot be due to their application; one cannot say that they are true in themselves, but once applied they become false. If they end up contradicting themselves, this must be because of their own nature. Besides, Hegel argues, antinomies are not limited to four specific instances, lying on the margins of the world, but are implied in every single exist-

⁶ F.H. Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1994, p. 187.

⁷ *Ivi*, p. 234.

ing thing in this world itself. In Kant's view, the source of antinomies lies in the paradoxes of infinity; but since, according to the principle of thoroughgoing determination⁸, every existing thing is determined in all possible, that is, infinitely many ways, his argument should have led him to affirm that everything is an antinomy. In any event, Hegel claims, contradiction cannot be resolved by simply prohibiting it, by avoiding the use of thought determinations in instances where contradiction might become manifest. In thinking, one cannot simply stop at a certain point, draw an arbitrary line and say: up to here, we are free to think, and from here on, we are not allowed to think any longer. On the contrary, in thinking we must be consistent, we must follow the necessity of thought, all the way down; and if this necessity brings us to contradict ourselves, we are bound to acknowledge the contradiction – and try to think on. Everything else would mean abandoning philosophy.

The leap of faith proposed by Jacobi is to that extent quite consistent. If the standpoint of philosophy fails on its own terms, then one seems justified in calling for different, non-intellectual and immediate modes of knowledge, as was the case with the Romanticists, but also with Schelling⁹. And indeed, this conclusion would be inevitable and justified, Hegel argues, if the categories of understanding were the only mode of rational knowledge, if there were no other philosophy than the philosophy of understanding. But this is far from obvious. So, if we are not willing to rush into a «misological» (see GW 21, p. 52) giving up of philosophy, if we want it to persist, then, Hegel argues, our real task is rather to develop a different mode of thinking, one that would not remain enclosed in the fixed categories of understanding with its “either-or”. Or, as Hegel notes against Jacobi:

⁸ See *CpR* A 571/B 599: «Every concept, in regard to what is not contained in it, is indeterminate, and stands under the principle of *determinability* [...] Every *thing*, however, as to its possibility, further stands under the principle of *thoroughgoing determination*; according to which, among *all possible* predicates of *things*, insofar as they are compared to it, one must apply to it».

⁹ The decisive divergence between Jacobi and Hegel was aptly formulated by Jacobi himself; see his letter to Neeb from May 30, 1817: «The difference between Hegel and me consists in that he comes over Spinozism [...] – which for him, too, is the *final, true* result of thinking that *every* consistent philosophizing must lead to – to a system of freedom by taking an *even higher*, but still *the same* (thus fundamentally also not a *higher*) way of *thought* – *without a leap*; I, on the contrary, only through a leap» (F.H. Jacobi *Auserlesener Briefwechsel*, vol. 2, Leipzig 1827, pp. 467-468).

There is a third, says on the contrary philosophy, and it is philosophy through that that a third is. (GW 4, p. 399)¹⁰

What ultimately unites Kant and Jacobi is the fact that they considered the finite categories of understanding to be the only mode of thinking. They might have initiated a new era in the history of philosophy, but they also, Hegel notes, «abstained from taking the further step of replacing the understanding by reason» (GW 15, p. 25). For Hegel, on the contrary, the imminent duty of philosophy is precisely to reconsider its inherited concepts, to put them under scrutiny on their own, to see to what extent they are able to grasp the true. If Kant praises logic for having remained unchanged since the time of Aristotle, Hegel concludes that «a total reworking» (GW 21, p. 35) is all the more necessary. What is needed is a new science of logic that would correspond to the new spirit felt both in the sciences and in actuality, Hegel notes, and would provide a new model of rationality.

Hegel speaks of the «necessity to make a completely fresh start with this science [of logic]» (GW 21, p. 7). This may sound overly ambitious, and Hegel himself laments the scarcity of preparatory works he could rely on. I would like to emphasise, however, that Hegel's project of a speculative logic was not so novel after all. We must bear in mind that Kant already devised the so-called transcendental logic. Its defining feature is not only that it does not limit itself to the mere form of representations, but that it pretends to establish non-trivial, material determinations that are universally valid for all objects of cognition; Kant's logic is also characterised by the fact that it deduces these determinations from the acts of understanding that make these representations possible in the first place. To that extent, Maimon's project of the *New Logic or Theory of Thought*, together with its principle of determinability¹¹, and Fichte's attempt to provide a real and

¹⁰ Jacobi's indictment of philosophy Hegel is referring to is contained in his open letter to Fichte from April 1799. Jacobi explains that in its pursuit of knowledge, the entire process of cognition amounts to a movement *«from nothing, to nothing, for nothing, into nothing»* (*Main Philosophical Writings*, p. 508). «Man has this choice», Jacobi concludes, «and this alone: Nothingness or a God [...] There is no third» (*ivi*, p. 524). For an exemplary examination of the entire conceptual complex, both in Kant and Hegel, see S. Hrnjez, *Tertium datur*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

¹¹ See S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Ernst Feliß, Berlin 1794. For an outline of Maimon's logical project and especially his principle of determinability, see Y. Melamed, *Maimon's 'Law of Determinability' and the Impossibility of Shared Attributes*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 109, 2021, pp. 49-62.

immanent justification for the laws of formal logic in his first presentation of *Wissenschaftslehre*¹² can both be seen as prolongations of the Kantian endeavour. Both also deeply influenced Hegel's logical project. Indeed, if Kant presented his philosophy as a critique of pure reason, Hegel willingly described his logic as «a system of pure reason» (GW 21, p. 34).

Further, we must also mention Bardili, Schelling's cousin and a rather minor figure, who, in 1799, published an *Outline of the First Logic*¹³. In it, he begins by observing that now, after all possible ways have been tried to no avail, philosophy can make progress only if it takes not a new step forward but a step back and examines thinking in its elementary activity, that is, prior to any application to the matter of thinking and prior to any possible distinction between subjective and objective. His main thrust is to renew philosophy by considering «thinking as thinking» and thus to provide a firm foundation for its system. It is quite clear that in his *Science of Logic* Hegel pursues the same goal. Bardili and Hegel are both convinced that it is «necessary to make a completely fresh start with this science» of thought (GW 21, p. 7). However, while Bardili wants to reduce thinking to calculating, arguing that only what belongs to mathematics has managed to repel all the assaults of scepticism, Hegel blames the failure of philosophy precisely on its vain hopes to borrow its method from mathematics (as was the case with Spinoza and his *mos geometricus*). Hegel's programme can be summed up as a call to renovate philosophy by truly examining thinking as such, free of any preconceptions, in particular those related to mathematics (that is, to understanding or reflection). In this, Kant and Jacobi, who made evident the limits of traditional philosophical thought, were indeed decisive for bringing about this completely revised view of the logical.

¹² See *Science of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. In his first presentation of this fundamental science, composed in 1794/95, Fichte wanted to provide a transcendental ground for all special sciences, including formal logic. As part of this project, he thus developed a real deduction of the three basic principles of thought (identity, contradiction and ground) from the three basic operations of reason (positing, opposing and limiting).

¹³ C.G. Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, Löflund, Stuttgart 1800. For a dedicated study of Bardili's philosophy, see R. Paimann, *Das Denken als Denken*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009. It is unclear whether Hegel read Bardili. But since the latter's rational realism heavily influenced Reinhold, whom Hegel did follow closely, it is certain that Hegel was familiar with Bardili's logical project.

2. With the above presentation of the conceptual landscape of the time, I wanted to emphasise that Hegel's project of speculative logic was by no means an arbitrary gesture but rather a forced decision born out of a generally perceived crisis of the traditional mode of thinking. In this respect, Hegel's considerations were on a par with Maimon's or Bardili's logical projects. But if logic was consequently far from «much neglected», as Hegel complained (GW 21, p. 7), his own response differed in the «essential point» that he proposed «an altogether new concept of scientific procedure». For all their differences, Kant, Jacobi and Bardili agreed that the usual view on thinking, be it related to understanding, demonstration or mathematics, was the only possible view. Given that it inevitably leads to contradiction, they simply proposed various defensive strategies to secure at least a limited use of determinations that fundamentally remained unchanged. Hegel, on the contrary, considered that we must embrace contradiction and rework the entire conceptual framework accordingly¹⁴. Indeed, if it is the necessity of thought that produces contradiction, then it is *only consequent* to embrace it, not to prohibit it¹⁵.

The decision in question was additionally prompted by the then recent emergence of the new science of biology and Kant's controversial response to it. Kant basically acknowledged that the most salient phenomena of life were impossible to explain using the traditional conceptual framework modelled on Newton's physics; nevertheless, he insisted we did not have any other kinds of concepts at our disposal and, for the sake of convenience, proposed to consider life as if it implied instrumental reasoning. But if living beings are real, if they effectively live, it is again inconsistent to treat them «as if» they were real, especially given that in Kant's own view the necessity of thinking of the objects is also the necessity of the objects thought themselves. In his speculations in §§76 and 77 of the *Critique of Judgement*, Kant himself envisaged an idea of a different kind of understanding – an understanding that is not limited by the restrictions of our discursive cognition, an intuitive understanding, that is, in which concept and in-

¹⁴ «The contradiction is in fact the elevation of reason above the restrictions of the understanding and the dissolution of them» (GW 21, p. 30).

¹⁵ «The higher aspiration of thinking goes against this result produced by thinking satisfied with merely understanding and is grounded in the fact that thinking does not let go itself, that even in this conscious loss of being at home with itself, it remains true to itself, 'so that it may overcome', and in thinking bring about the resolution» (GW 20, p. 51 [§11]).

tuition coincide¹⁶. In this perspective, it is the insistence on the finite categories of understanding that proves to be inconsistent, as it not only entangles us in contradictions, but is also in contradiction with the obvious reality of living beings¹⁷.

The usual appreciation of the traditional conceptual model, exemplified by understanding using formal logic as its seal of excellence, is thus reversed: from an ideal embodiment of consequent thought, formal logic turns into a domain of arbitrary decisions designed to domesticate it. Hegel cannot find words harsh enough for this alleged science. In his view, in its actual condition, formal logic is but an aggregation of various materials brought together with no order, and its laws are presented without justification as mere rules to be mechanically followed. As such, formal logic is indeed without content, it is empty. However, as Hegel notes, «the emptiness of the logical forms lies rather solely in the manner in which they are considered and dealt with» (GW 21, p. 32)¹⁸. By way of illustration, he likes to refer to the established figures of reasoning, for instance:

All humans are mortal.
 Cagus is human.
 Therefore, Cagus is mortal.

Such syllogisms are mere mechanical devices with no cognitive gain, Hegel argues, since in order to justify the conclusion, one must first justify the major premise, and this cannot be done without considering Cagus to be mortal in the first place. What bothers Hegel is the fact that formal logic does not examine such questions, and that there is no attempt at deducing the various divisions and classifications of the subject matter. In fact, the usual classifications of the concepts,

¹⁶ For an original and ultimately convincing reconstruction of the path from Kant to Hegel, see E. Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2012. In the transition from Fichte to Schelling and Hegel, Förster puts a special emphasis on the phenomena of life and Goethe's efforts to explain them.

¹⁷ The point was formulated with extreme precision by G. Canguilhem: «Copernican Revolution is not operative when there is no longer identity between conditions of experience and conditions of possibility of experience. . . . Because in knowledge of life, there is a non-derisory centre of reference, one that could be called absolute. Living being is precisely a centre of reference» (*Le concept et la vie*, in *«Revue Philosophique de Louvain»*, 64, 1966, pp. 193-223, at p. 210). Canguilhem seems to claim that the discoveries of modern biology suggest «a conception that is closer to Hegel than Kant» (*ivi*, p. 206).

¹⁸ «It is not the fault of the subject matter of logic if the latter seems empty but only of the manner in which this subject matter is grasped» (GW 21, p. 32).

judgements and syllogisms are basically a product of the tradition that happened to arrange them in that way. Thus, we get the paradox that it is precisely logic, the science of thinking – which in German was also called *Vernunftlehre*, the doctrine of reason –, that is *not* presented «as a rational cognition» (GW 12, p. 107) but instead depends on mere factual support and is treated empirically.

According to Hegel, however, even this could well be tolerated – after all, there are many respected scientific disciplines that basically consist of well-organised empirical material. Hegel's main argument against formal logic is rather its arrogance, its claim to having exclusive and universal jurisdiction over the laws of thought, which no one can violate. Where does this high-flying pretension come from? In fact, far from thinking according to such rules, people often act against them, so that the laws of formal logic hardly describe the actual behaviour of those who think. But even if this was the case, that is, even if the laws of formal logic were in principle a systematisation of so-called “natural logic”, one would still have to take into account that formal logic does not treat thoughts as they figure in thinking but starts with a *preliminary operation* that makes them suitable for its treatment. To enter the field of formal logic, thought must first have its *form separated* from its content. This operation, however, is far from obvious and far from innocent. To assume that form is somehow external to content is already an unverified presupposition. Moreover, the isolation of form, whether considered as an abstraction from content or an extraction of form, does *not* leave its object intact, but inevitably reworks and transforms the original thought. Hegel often observes that by imposing its form, understanding grants to this determination an *inflexible rigidity* it did not have before. It is thus the very operation that converts thoughts into suitable objects of formal logic that transforms them into something that is unable to grasp the true.

For as mere forms, as distinct from content, such concepts and their moments are taken in a determination that stamps them as finite and makes them unfit to hold the truth which is in itself infinite. (GW 21, p. 16)

Hegel's final verdict would be that the so-called formal logic may well be a regional science, with its own constructions and specific procedures, which may even be valid for the operations of understanding and provide suitable conceptual tools for certain sciences. But it is not a universal science of thinking as such. The same applies to contradiction. It may well be the case that, according to the laws of formal logic,

anything can be shown to follow from contradiction. But this does not mean that there is no contradiction; it only means that *in formal logic* contradiction causes the system to collapse. To say that no one is allowed to violate the laws of formal logic is merely to manifest scientific imperialism, one that wants to enthrone the logic of understanding forever as the only possible conception of thought – despite all its inner limitations and necessary contradictions mentioned above. And perhaps this is precisely where the indignation of the high priests of formal logic stems from: Hegel dared to question the exclusive jurisdiction of understanding and its formal logic over the laws of thought.

In any case, the procedure of Hegel's speculative logic is different. Instead of separating form from content, it considers thoughts in their integrity, without any pre-given distinctions, and starting from the simplest ones merely follows their development in its immanent necessity. In a sense, Hegel's logic is not so much about formulating the laws of thought at all. Rather, it examines every thought determination in its material content and explicates its inner structure. In doing so, it typically discovers that the thought under consideration is by no means self-contained but always points beyond itself. Let us say, to use Kant's conceptual language, that a particular thought determination is never given alone, but in its complete explication always implies further determinations, which must also be thought with it and which eventually subvert and transform the initial determination. As a science of reason, speculative logic thus traces the inner pulsation of thought that leads from being over essence to the concept. The determinations produced along this path provide, at least ideally, the entire set of all possible categories. In this way, to once again refer to Kant, what was a critique of pure understanding with its patchwork table of fixed categories transforms into a system of pure reason.

In this progression, the first move always belongs to understanding. Despite all the accusations that Hegel levelled against it, he never questioned its decisive role in the process of cognition. While understanding can operate without reason, reason is nothing without understanding, and it is understanding, not reason, that Hegel called “the absolute power”. This is so because without understanding there is no determination, or because determination is essentially the work of understanding. The problem, however, is that determination proceeds along the so-called principle of reflection, according to which every determination is a negation: to determine something is to oppose it to what it is not. Consequently, determinations are not self-sufficient and

detached entities that happen to float freely in the logical space, but always imply their own negation. This inherent self-contradiction may not be immediately apparent, especially since the process of determination usually begins in the middle, so that «the determinate has always something undetermined before and behind itself» (GW 4, p. 17) and the negative can be literally exported into this open space. But once all the consequences have been drawn, and there has been no room for escape left, the latent negativity must burst into manifest contradiction¹⁹.

This is now the decisive moment, which in a sense involves a *gesture of subjectivation*²⁰. Facing contradiction, one can always stubbornly maintain that contradiction is unacceptable and take a step back, as understanding typically does²¹. If, however, one acknowledges that it is precisely the necessity of thinking that has produced this situation, that is, if one assumes the contradiction and nevertheless continues to think – then the determinations *lose their fixity*. They begin to move like a living organism and the contradiction is resolved. In fact, in Hegel's view, thought determinations are inherently *fluid*; it is rather the abstract rigidity that is imposed on them for the sake of determination, to make them suitable for judgements. But the form of a judgement «is not adept to express a speculative truth» (GW 21, p. 78). The form of a judgement assumes the subject and the predicate as self-contained entities and establishes a purely external relation of identity between them. When speculative content is in question, however, not only the moment of non-identity is of equal importance but also the relation of predication itself ceases to be external. It affects the content of the subject. For instance, when a judgement identifies subject and object,

¹⁹ As Chierighin nicely puts it, the assumption of non-contradiction is itself contradictory; see F. Chierighin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», 10, 1981, 1-3, pp. 257-270, at p. 258. This observation requires an explication that has important methodological implications. Hegel claims that everything is indeed contradictory; however, this self-contradiction is not always manifest. He often observes that understanding does not «bring together» the determinations and can thus blind itself to the contradictions it has produced. The same applies on the ontological level: a thing is inherently contradictory, but this is not always manifest. Hence the importance of consequent thinking, on the one hand, and ontological confrontations, on the other.

²⁰ At this junction, Hegel often uses the word *Wendungspunkt*, “turning point”; see GW 12, pp. 246 and 247.

²¹ A good example is provided by the transition from Sensuous-Certainty to Perception in the *Phenomenology*: «Natural consciousness also proceeds to this result, what is the true in sensuous-certainty, to keep pressing ever forward. It learns from experience about it, but then it likewise forgets it again, and starts the whole movement all over again from the beginning» (GW 9, p. 69).

the very concept of the subject is transformed, determined differently. Speculative consideration duly records such movement. Abstract consideration, on the contrary, refuses to notice it, since its very consistency depends on it. It must therefore be forced to acknowledge it, and for this methodological reason malfunctions and failures prove to be indispensable. For it is only something that is missing in its place, only a logical «inhibition» (see GW 9, p. 44) and ultimately a contradiction that can force understanding to face its inherent limitations and induce transition to speculative reason. «*Speculative thought*», Hegel sums up, «consists only in this, in holding firm the contradiction and to itself in the contradiction» (GW 11, p. 287)²².

Here, we cannot go into the methodological details of Hegel's conception of the speculative²³. Suffice it to recall that contradiction plays a crucial role in the transition from one thought determination to another, and that it also involves abandoning the fixity that thought determinations are furnished with in the sphere of understanding. In this sense, speculative logic subverts formal logic. But in Hegel's view it is equally important that speculative logic provides a real foundation for formal logic and its categories.

The mere *logic of the understanding* is contained in the speculative logic and can be instantly extracted from it. Nothing more is needed for this than to remove the dialectical and the rational from it. In this way, it becomes what the ordinary logic is, namely a *historical record* of diverse, juxtaposed determinations of thought that in their finitude count as something infinite. (GW 20, p. 120)

Speculative logic, far from abolishing formal logic altogether, rather grounds and justifies it – within certain limits, of course²⁴.

²² «It is in this dialectic as understood here, and hence in grasping opposites in their unity, or the positive in the negative, that the speculative consists» (GW 21, pp. 40-41).

²³ For a closer examination of the speculative in its various applications, let me refer the reader to G. Bernard, L. Illetterati, Z. Kobe, *Speculative thinking: An introduction*, in «Rivista di Estetica», LXIV, 2024, 86, pp. 3-28. In the *Encyclopaedia*, the entire progression is presented as a sequence of three moments: 1) the *abstract* or intellectual, 2) the *dialectical* or negatively rational, and 3) the *speculative* or positively rational (see GW 20, p. 118).

²⁴ «Speculative logic contains the former logic and metaphysics, preserves the same forms of thought, the same laws and objects» (GW 20, p. 49). As we have seen, Fichte had already conceived a programme of providing real justification for formal logic. Hegel adopted a similar approach to other disciplines as well. For instance, his philosophy of right is not only an immanent presentation of the system of actualised freedom, but it also wants to provide a theoretical justification of jurisprudence and even juridical procedures.

Speculative logic can explain why there can be no contradiction in formal logic. But it can also show why this holds true only in the limited sphere of formal logic, and only according to its rules.

3. Contradiction is examined as a particular determination of thought in the logic of essence under the heading «determinations of reflection», as the culmination of the sequence identity-difference-contradiction. It must be emphasised that there is an important structural difference between the logic of being and that of essence, or, as Hegel says, «the determinations of essence have another character than the determinacies of essence» (GW 11, p. 242). While the former appear as immediately determined, self-contained entities, the latter openly involve a kind of mediation that makes them what they are. In the case of “appearance” or “ground”, this essential relation to their counterpart is rather obvious; but according to Hegel, the same is true of the so-called “determinations of reflection”: they are «*the determinate side* [of the relation] and the *relation* of this side . . . to its *negation*» (GW 11, p. 257). They are, that is, one side of the relation and the relation in its entirety at the same time. Hegel’s point was beautifully captured by Marx in a brief footnote to the *Capital*:

Determinations of reflection of this kind are altogether very curious. For instance, one man is king only because other men stand in the relation of subjects to him. They, on the other hand, imagine that they are subjects because he is king²⁵.

Marx’s first point is that it would be a serious sign of delusion if this man pretended to be king due to his special qualities; in fact, he is king only because he occupies a certain place in the network of social relations, that is, because other men treat him as such. But it would also be a mistake to conclude that he is therefore not a king. He is! The point is rather that these two sides, the immediate and its mediation, one side of the relation and the relation as such, must be taken together. Kingship is not a category of being, but a category of reflection, or so Marx would say.

The same is the case with identity, according to Hegel. To be identical is not something that would belong to a thing in itself, but involves a movement of reflection, a comparison that establishes its identity with itself. This comparison, however, already implies a difference,

²⁵ K. Marx, *Capital I*, Penguin, London 1990, p. 149.

at least in the sense of reduplication, marked by the fact that the same A is posited twice. Identity is not A , but $A = A$. In a variation on a theme formulated by Hölderlin²⁶, Hegel calls the difference that separates the identical from itself an “absolute difference”, since it does not consist of anything determinate. This difference that is no difference is nevertheless deep enough to mark a self-distance in the very heart of identity, a self-distance that ultimately gives way to contradiction.

Again, it is not our aim here to reconstruct the path that leads to it. Suffice it to say that Hegel introduces contradiction by relying on the concepts of the positive and the negative, which posit themselves through an explicit exclusion of their opposite. Wolff relates Hegel's derivation of contradiction to the contemporary mathematical discussions of the absolute value, on the one hand, and to Kant's treatment of the so-called “real repugnance”, on the other²⁷. Be that as it may, the point is that contradiction describes a very precise configuration of thought determinations which has its necessary place in the logic of reflection, and that as such it has the same degree of objectivity as any other determination of thought. In an exact analogy to the principle of identity, Hegel remarks that it could be grasped as a universal law and enunciated as a principle: «All things are in themselves contradictory» (GW 11, p. 286). Some commentators read his comment as an ironic twist²⁸. But it was clearly meant literally. On various occasions Hegel unambiguously affirmed the real existence of contradiction, both in human thought and in the objective world. In sustaining it, he also did not intend to allude to the infinite complexity of reality, which makes that for every thing there is some other thing in the world that is in contradiction with it, but to the fact that everything is contradictory in itself, on the basis of what it is. Again, in a complete analogy to self-identity, Hegel's principle of contradiction is a principle of self-contradiction. It is the ultimate «root of all movement and life» (GW 11, p. 286). And if motion implies contradiction, Hegel argues, it

²⁶ Hölderlin formulated the argument, originally directed against Fichte's $I = I$, in his note known under the title *Seyn und Urtheil*.

²⁷ Wolff claims that contradiction is a relation of exclusion within a presupposed common ground. He speaks of a «reflection-logical substrate»; see M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Eule der Minerva, Berlin 2017, p. 122.

²⁸ See K. De Boer, *Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Re-considered*, in «Journal of History of Philosophy», 46, 2010, 3, pp. 345-374, at p. 364. The reality of contradiction is affirmed already in the *Phenomenology*: «The object is *in one and the same respect the opposite of itself*» (GW 9, p. 79).

does not follow from that «that motion is not but that it is indeed the *existent contradiction*» (GW 11, p. 286)²⁹.

However, and this is important, Hegel also admits that contradiction is an unstable configuration that calls for its resolution.

Contradiction resolves itself. (GW 11, p. 280)

In the progress of logical determinations, resolution implies the self-sublation of contradiction. Hegel observes that, in accordance with the notion of determinate negation, the result of this resolution is not simply nothing, but produces a new, richer determination of thought. Mobilising the speculative polysemy of the German language, he claims that in contradiction, «not only has opposition *foundered* but in foundering it has gone back to *its foundation, to its ground* [nicht nur zu *Grunde*, sondern in *seinen Grund* zurückgegangen]» (GW 11, p. 282). Contradiction, then, resolves itself by producing a ground – which, as a determination of reflection, is at once one side of the relation and the relation as a whole, the ground and the whole relation of grounding. For this reason, one cannot speak of ground without also referring to what is grounded or posited by it. The category of ground includes both.

But how to understand this claim that contradiction resolves itself by going to the ground? Kant has already observed that the principle of contradiction does not apply without reservation; it only claims that the predicate and its opposite cannot belong to the same subject «at the same time» – the same thing can perfectly be A at one moment and not-A at another moment³⁰. The concept of ground provides precisely a way to maintain the identity of the subject while its predicates change. What is more, the concept of ground also explains why the same thing that is A at one moment *must* become non-A at another moment in time. In this sense, one can say perfectly well that contradiction is the source of movement, that it introduces a processual dy-

²⁹ In his assessment of contradiction in Hegel, L. Illetterati (see *Limit and Contradiction in Hegel*, in E. Ficara [a cura di], *Contradictions: Logic, History, Actuality*, de Gruyter, Boston 2014, pp. 127-152) distinguishes three interpretative approaches: the metaphorical strategy, the methodological one, according to which contradiction is a decisive transitory «moment in the process that leads towards the truth» (p. 136), and finally the ontological reading, according to which Hegel's affirmation of contradiction «expresses an ontological commitment» (p. 137) related to the issue of determination. With Illetterati, the ontological reading is defended here.

³⁰ See I. Kant, *Inaugural Dissertation*, in *Kants Gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin 1902ff., vol. 2, p. 401.

namic into an otherwise static logical space. Ground is the concept that resolves contradiction, that opens space to time and thus enables us to think contradiction without contradiction³¹.

This general account needs to be specified in one important respect, though. The resolution of contradiction can occur in two fundamentally different ways, which, at least in part, run parallel to the distinction between objective and subjective logic. For finite things, on the one hand, the presence of contradiction brings to the fore their inherent negativity and sets them in motion. As existing contradictions, they manifest their ground through a sequence of opposing determinations, that is, as a process. According to Hegel, however, to be in motion does not mean to be here now and in some other place some other time, but to be here *and* there at the *same* time. A finite thing therefore cannot resolve the contradiction, and as an *unresolved contradiction* it is eventually bound to perish, fall to the ground.

Finite things, in their indifferent variety, are therefore just this: to be contradictory in themselves, *internally fractured and bound to return to their ground*. (GW 11, p. 289)

In the case of subjects, such as living beings, spirit, or simply the I, the contradiction does not necessarily lead to self-destruction. Subjects are infinite. They are characterised by the power to endure contradiction, and, instead of ceasing to exist, to turn it into a source of self-movement, activity and life. «Something is alive», Hegel remarks, «only to the extent that it contains contradiction within itself; and is this force to hold and endure contradiction within» (GW 11, p. 287). The most radical example of this ability to endure contradiction is self-consciousness or the I itself:

The I is the unity of this absolute opposition [of the I as universal and the I as particular]. Nothing is so much contradiction as I – the contradiction of the opposites that are bound in itself. I am thus this absolute contradiction and the force to endure contradiction. (GW 24, p. 771)³²

³¹ «This contradictoriness of course resolves itself in nothing: it goes back into its negative unity. A thing, a subject, a concept, is then precisely this negative unity; it is something inherently self-contradictory, but it is no less the *resolved contradiction*; it is the *ground* which contains the determinations it bears» (GW 11, p. 269).

³² Or, alternatively: «The finite is in general that which cannot sustain contradiction but founders to the ground, as its opposite is brought into it. But the living being, the I, the spirit, god, is, as subjectivity, the infinite force to preserve itself in the contradictory and to be as its identity» (GW 23, p. 25).

4. In Hegel's speculative philosophy, contradiction is not only logically allowed but positively affirmed as actual in the objective world. This does not mean that, accordingly, anything goes. Such a consequence would indeed result in formal logic. But in speculative logic, while contradiction can be potentially omnipresent, its paroxysms are always concrete and local, emerging out of a specific material determinacy; and since thought determinations are themselves flexible and can undergo change in the process of thinking, they can, at least to some extent, channel its destructive force. The problem is not there. The problem is, and Hegel was quite aware of this, that speculative logic needs us to abandon our deeply entrenched habits of thought and invent a new language for it. It is noteworthy that, for Hegel, its nearest approximation is ordinary language. But it must also be noted that back then the appropriate speculative language was still in the making, so Hegel still had to use metaphors and analogies to describe his project. To conclude, let us therefore examine a telling example.

One of the most beautiful of Hegel's metaphors is to be found on the last pages of *Faith and Knowledge*. In this early work, Hegel defines the contemporary task of philosophy in terms of a «speculative Good Friday [der speculative Charfreitag]» (GW 4, p. 414). The comparison is extremely precise. As in the Christian religion feeling was able to endure the absolute grief of God being dead, and nonetheless managed to overcome it, so in speculative philosophy the concept must be able to go through the most radical self-negation, which is contradiction, and yet endure it and rise transfigured from it.

But more to our point, the same sequence of logical death and transfiguration is formulated in the Introduction to the *Phenomenology of Spirit*, when Hegel examines the gradual progress of cognition. Hegel opens his discussion with the famous remark on how familiarity with the object effectively prevents us from achieving its cognition. Using our common representations, we can handle the object in question quite successfully; but «such knowing», Hegel argues, «never really gets anywhere» (GW 9, p. 27). To obtain its cognition, one must first sublate the object's familiarity, one must «analyse» it, «break up a representation into its original elements». It is remarkable that this operation of understanding – and understanding is here described in the highest possible terms as the «tremendous power of the negative» and even «the absolute power» – is described as killing the thing and dissecting its living body into severed, non-actual parts. Hegel continues:

Death, if that is what we wish to call that non-actuality, is the most fearful thing of all, and to keep and hold fast to what is dead requires only the greatest force. Powerless beauty detests the understanding because the understanding expects of her what she cannot do. However, the life of spirit is not life that is fearing death and austerely saving itself from ruin; rather, it bears death calmly, and in death, it sustains itself. (GW 9, p. 27)³³

As we can see, Hegel basically mobilises the analogy of pathologic anatomy, a highly prominent science of the time that studied corpses in order to understand life. The analogy does not end there, though. For it must also be considered that around 1800 anatomy itself faced similar methodological problems as did Hegel in philosophy. In his anatomic studies, which Hegel was familiar with, Xavier Bichat, the famous French anatomist³⁴, thus not only meticulously compiled his experiments with tissues and corpses but also argued that the nascent science of life must develop its proper methodology. Because the science of nature first developed in the field of physics, Bichat maintains, the existing scientific conceptual framework is unsuitable for the vital sciences, whose phenomena are completely different in kind. Indeed, it can even impede its progress. In a sentence that could have easily been written by Hegel, he accordingly calls for «a new language» to be used in the science of life³⁵. Along similar lines, he complains that doctors «consider almost all the diseases abstractly»³⁶, that is, based on their outward signs. However, since the

³³ This conception of the role understanding is not limited to the preliminary phenomenological project, since it reappears in almost identical terms in the *Science of Logic*; see GW 12, pp. 42ff. The fact that understanding is a necessary ingredient of the speculative concept gives a peculiar emphasis to Hegel's often made remark that «there is understanding, reason in the world» (GW 20, p. 67 [§24R]).

³⁴ For a general assessment of Bichat's role in the science of life, see the excellent study by Ph. Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, PUF, Paris 1998. For his influence on Hegel, see E. Chaput, *Hegel, lecteur de Bichat*, in «Symposium», 22, 2018, pp. 159-186. Chaput speaks of «Hegel's reappropriation of Bichat's distinction and its retranslation in speculative terms» (p. 162).

³⁵ See X. Bichat, *Anatomie générale, appliquée à la physiologie et à la médecine*, Brosson & Gabon, Paris 1801, p. lvi. For a similar argument, see also: «It is accordingly easy to see that the science of organised bodies must be considered in a completely different way than those that have inorganic bodies for their objects. A different language should be used there, so to speak; because most of the words that we transport from the physical sciences to those of the animal and vegetal economy, remind us here incessantly of the ideas that in no way accord with the phenomena of this science» (X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson & Gabon, Paris 1805³, p. 77).

³⁶ X. Bichat, *Anatomie générale*, cit., p. xcvi.

same symptoms can have very different causes, observation cannot help much to properly understand the disease if you ignore where it comes from, Bichat argues. You can sit for twenty years at the patient's bedside, from morning to night, taking notes about the condition of his heart, lungs and gastric viscera, «and all is confusion for you». But «open up a few corpses», Bichat exclaims, «and you will see obscurity disappear at once»³⁷.

With his anatomic praxis and the accompanying methodological considerations, Bichat introduced a profound change in the scientific treatment of life. Instead of observing it from outside, he used his scalpel to cut directly into organic bodies and physically grasp, as it were, their inner texture. In an explicit analogy to chemistry, Bichat argues that such anatomic analysis can help us to identify twenty-one distinct tissues, which, by their various combinations, form all organs and organisms³⁸. It may seem that by using the scalpel one does violence to nature, severing what she has united inseparably. But contrary to such warnings Bichat insists that «the idea to consider different simple tissues of our parts in this way is by no means imaginary, it is based on the most real grounds»³⁹. In fact, in Bichat's view, anatomic dissection merely reproduces the differentiations originally made by life itself: Anatomical analysis can discover true elements of life only because life itself is analytical⁴⁰. It can extract the real foundations of life, because life itself lives on abstraction⁴¹. Bichat's extensive experiments with various tissues have demonstrated that every tissue responds to external incitements in its own particular way, is prone to specific pathologies and has its own mode of dying. His findings have thus led him to defend a particular decentred kind of vitalism that is in close relation to death. While insisting that life is not reducible to mechanical process, he rejected any search for a separate principle of life that would be added to bodily parts. Instead, he sought to understand how life is

³⁷ *Ivi*, p. xcix.

³⁸ «Chemistry has its simple bodies which form by the various combinations of which they are susceptible composite bodies. [...] Similarly, anatomy has its simple tissues which [...] by their combinations form organs» (*ivi*, p. lxxix).

³⁹ *Ivi*, p. lxxx.

⁴⁰ For a similar point, see M. Foucault, *The Birth of the Clinic*, Routledge, Abingdon 2003, p. 144.

⁴¹ It is noteworthy that “dissection”, the basic procedure of pathological anatomy, has a very similar meaning to “analysis” and “abstraction”, the two key procedures or operations of understanding.

produced in a suitable agitation of tissues and organs⁴², and in order to discover that, he proposed to investigate how their pathologies develop and how they die. For Bichat, to die was a vital phenomenon, perhaps the most revealing one of all. His science of life is thus ultimately illuminated by its negation, death. He managed to make his scientific breakthrough in examining life because he considered death as its integral part.

Returning to Hegel, it has hopefully become evident that his use of the language of pathologic anatomy is not a mere analogy. In fact, Bichat's methodological considerations coincide with Hegel's own to such an extent that one can hardly avoid the conclusion that Hegel must have developed his conception of understanding in dialogue with him⁴³. But there is yet another twist in this anatomic analogy. According to Hegel, the intervention of understanding is only a first, transitory stage in transforming representation into concept. Its analysis arrives merely at «*thoughts* which are themselves familiar and fixed» (GW 9, p. 27). However, «*what is separated*, the non-actual itself, is itself an essential moment», Hegel continues, «for the concrete is self-moving only because it divides itself and turns itself into the non-actual». Instructed by pathological anatomy we can understand why mere outward observation cannot disclose to us the object's own nature. For cognition, we must rather open up the object's body and, just as the object does itself, separate its parts. But again, this is only the first step, and to produce its concept, these fixed determinations must finally be «*animated*» themselves. This task is infinitely more demanding than simply dismembering the organism into its separate, unactual parts. It is «much more difficult», Hegel notes, «to set fixed thoughts in fluid motion», because these determinations have the I, power of the negative» for its substance (GW 9, p. 28). This then constitutes the ultimate trial for the spirit. It must «look the negative in the face and linger with it», since «this lingering with the negative is

⁴² «Is it not possible, without knowing the principle of life, to analyse the properties of the organs it animates? Let us do in the science of animals the same as the modern metaphysicians do in the science of understanding: let us suppose the causes and merely trace the important results» (X. Bichat, *Recherches physiologiques*, cit., p. 74).

⁴³ The same parallel was poignantly drawn by Achella: «For Hegel, thought must apply the same technique, follow the same procedure [as Bichat]. In this way, philosophy will become a *logic of the living* [...] Making himself pathologic anatomist of reason, Hegel tries to bring into thought the clinical gaze that Bichat speaks of» (S. Achella, *Pensare la vita*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 24-25).

the magical power that converts it into being» (GW 9, p. 27). It is the tremendous power of the negative, Hegel argues, that makes thought «fluid» again, and it is «through this movement» that «pure thoughts become *concepts*» (GW 9, p. 28). Reading the comparison to the end, this can only mean that, according to Hegel, the task of reason is to bring this dead body of understanding to life!

It is in the same terms that Hegel describes the specific task of the final and decisive part of the *Science of Logic*, the logic of the *concept*. While in the earlier parts there was no previous work to rely upon, in the subjective logic the problem is rather that there already exists a «fully ready and well-entrenched, one may even say ossified, material», and

the task is to make it fluid again, to revive the concept in such a dead matter. (GW 12, p. 5)

Hegel formulated this in the foreword, which he wrote in Nürnberg, on July 21, 1816. Around the same time, a group of English Romantics travelling through Germany settled in Gernsheim, some 200 kilometres away. Among them was Mary Shelley, who, presumably on a dreary day in late June or July of that year 1816, conceived *Frankenstein, or The Modern Prometheus*⁴⁴. It is from this astonishing coincidence that I would like to draw my final comparison: What *Frankenstein* is to biology, the science of life, Hegel is to logic, the science of reason.

⁴⁴ Incidentally, *Prometheus* is also the title of Goethe's poem that sparked the *Spinozismusstreit*.

A FOOL'S APPROACH TO SUBSTANCE: MAKING SENSE OF MIRACLES WITH HEGEL AND SPINOZA

Elena Tripaldi

1. *The (Im)Possibility of Miracles in The Spinoza of Market Street*

1.1. *Dr. Fischelson's Life: Depression and Amor Dei Intellectualis*

Isaac Bashevis Singer's novella *The Spinoza of Market Street* follows the life of Dr. Nahum Fischelson, a Spinoza scholar fallen out of grace with both the academic and the Jewish community. Of very old age, he lives in a rundown attic on Warsaw's Market Street, battling a possibly terminal stomach ailment and facing the beginning of the First World War.

Fischelson is introduced as a bitter and depressed individual, divided between a strict routine of going grocery shopping, despising all human beings around him, and endlessly re-reading the *Ethics*. While the latter is obviously his favourite activity, the pleasure he derives from it is doubtful, for he does not seem to understand much of what he is reading:

He continued to study the *Ethics* for hours every day with a magnifying glass in his bony hand, murmuring and nodding his head in agreement. The truth was that the more Dr. Fischelson studied, the more puzzling sentences, unclear passages, and cryptic remarks he found. Each sentence contained hints unfathomed by any of the students of Spinoza¹.

¹ I.B. Singer *The Spinoza of Market Street: and Other Stories* (Isaac Bashevis Singer: Classic Editions), Kindle Edition, pp. 3-4. This passage, together with a later one stating that Dr. Fischelson found all of his colleagues had misunderstood Spinoza and were «idiots, asses, upstarts», is quoted by Michael Strawser as Singer's hint at the fact that actually Fischelson had little understanding of the *Ethics*. See M. Strawser, *Spinoza and the Philosophy of Love*, Lexington Books, Lanham 2021, p. 32. For an overview of Spinoza's presence in and influence on Singer's work, see D. Schwartz, *Farewell, Spinoza. I.B. Singer and the Tragicomedy of the Jewish Spinozist*, in Id. *The First Modern Jew*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2012, pp. 155-188.

The only moment of pure, immediate enjoyment in Fischelson's life arrives at night, when he can bask in the fresh evening breeze while looking out at the stars from his attic window:

Yes, when Dr. Fischelson looked up into the heavens, he became aware of that infinite extension which is, according to Spinoza, one of God's attributes. It comforted Dr. Fischelson to think that although he was only a weak, puny man, a changing mode of the absolutely infinite Substance, he was nevertheless a part of the cosmos, made of the same matter as the celestial bodies; to the extent that he was a part of the Godhead, he knew he could not be destroyed. In such moments, Dr. Fischelson experienced the *Amor Dei Intellectualis* which is, according to the philosopher of Amsterdam, the highest perfection of the mind. Dr. Fischelson [...] actually felt he was whirling in company with the earth, the sun, the stars of the Milky Way, and the infinite host of galaxies known only to infinite thought. His legs became light and weightless and he grasped the window frame with both hands as if afraid he would lose his footing and fly out into eternity².

This passage concentrates the core of Fischelson's understanding of Spinoza's *Ethics* and gives a plastic representation of how this understanding is the root for Fischelson's alienation and depression. We learn here that, according to Fischelson, *Amor Dei Intellectualis*, which Spinoza described as the highest pleasure deriving from the full understanding and contemplation of the true working of God as substance, coincides with the identification of oneself, as a mode of said substance, with substance as a whole. This immediate identification dangerously resembles the full annihilation of one's individuality into substance's identity and unity. In feeling one with God as one of his modes, Fischelson feels himself drifting away, sucked in by this identification and almost falling off the windowsill, in a moment that reads dangerously close to the intrusive thought of a manic depressive about to throw himself off the balcony. While this identification with the eternal substance provides Fischelson with some respite from the – very present, given his ailment – thought of his mortality («To the extent that he was a part of the Godhead, he knew he could not be destroyed»), it also is the root of self-deprecation and dismissal of his individual experience. The Spinozian reason for the latter is stated very clearly: the modes of the substance are nothing beyond their being a manifestation of substance, because substance is a unity that exceeds

² I.B. Singer, *op. cit.*, p. 5.

and ultimately overcomes its modes as the only one true existing thing («He was only a weak, puny man, a changing mode of the absolutely infinite Substance»).

We encounter here the paradox which is the focus of the novella: as it is understood by Fischelson, Spinoza's monism leads to dualism, with the unity, infinity, and eternity of substance opposed to the individuality, multiplicity and contingency of modes as its other. This dualism becomes evident in the set-up which provides the context for the above-quoted passage, and touches upon another key topic of Spinoza's *Ethics*, namely Spinoza's discussion of human passions, pleasure, and happiness³. Despite the euphoria he derives from it, Fischelson gets «tired of observing the sky» after a while. The tiredness redirects his gaze toward the all-too-human, all-too-earthly Market Street. Opposed to the peaceful, all-eternal starry sky, the latter appears to Fischelson as literal hell.

The street never looked so noisy and crowded as on a summer evening. Thieves, prostitutes, gamblers, and fences loafed in the square which looked from above like a pretzel covered with poppy seeds. The young men laughed coarsely and the girls shrieked. A peddler with a keg of lemonade on his back pierced the general din with his intermittent cries. A watermelon vendor shouted in a savage voice, and the long knife which he used for cutting the fruit dripped with the blood-like juice [...]. Fire engines, their heavy wheels clanging, sped by; they were drawn by sturdy black horses which had to be tightly curbed to prevent them from running wild. Next came an ambulance, its siren screaming. Then some thugs had a fight among themselves and the police had to be called. A passerby was robbed and ran about shouting for help [...]. Some of the men carried bundles of wood on their shoulders, reminding Dr. Fischelson of the wicked who are condemned to kindle their own fires in Hell⁴.

Fischelson withdraws from this vision in disgust and fear, seeing it as the furthest possible thing from God.

Dr. Fischelson peered into the half-lit bedlam and cocked his ears. He knew that the behavior of this rabble was the very antithesis of reason. These people were immersed in the vainest of passions, were drunk with emotions, and, according to Spinoza, emotion was never good⁵.

³ M. Golden, *Dr. Fischelson's Miracle. Duality and Vision in Singer's Fiction*, in M. Allentuck (ed.), *The Achievement of Isaac Bashevis Singer*, Southern Illinois Pres, Carbondale 1966, pp. 26-43; M. Strawser, *op. cit.*, pp. 32ff.

⁴ I.B. Singer, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁵ *Ivi*, p. 6.

1.2. Repressing One's Passions

As has been noted, the claim that «according to Spinoza, emotion was never good» is simply false⁶. This belief, which is ultimately rooted in Fischelson's (mis)understanding of Spinoza's monist metaphysics, is the origin of his suffering and isolation. Fischelson is terrified of his own passions. Not only he sees them as «never good» and «the very antithesis of reason», but he also considers them harbingers of a kind of annihilation opposite to the one he experiences in his nightly exalted drift into infinite substance and the stars.

The novella itself opens with an interaction which clearly represents Fischelson's attitude towards desire and passion. We encounter the Spinoza scholar as he is trying to save the moths and the flies circling around his candle and, once some of them get burnt, judgingly exclaiming: «Like men, they desire nothing but the pleasure of the moment» (p. 3). The passage tells us that, for Fischelson, following one's passion means courting death, and pleasure is a path to certain annihilation⁷.

The same attitude is seen in Fischelson's conservatism with respect to the 1905 Jewish strikes in support of the Russian Revolution: «The young men in question seemed to him nothing but an ignorant rabble intent on destroying society, society without which no reasonable existence was possible»⁸. Here, a passionate attempt at shaping society to make it more just and sustainable, is seen as vain and as leading the destruction of society and human existence itself.

⁶ M. Strawser, *op. cit.*, pp. 31ff. As part IV of his *Ethics* testifies, Spinoza did not consider emotions and passions as something inherently bad. Countering the long-running dualist tradition of West moral philosophers holding that emotions and passions need to be repressed and mastered by the mind, Spinoza claimed that it is also through emotions and passions that bodies realize their self-actualizing potential. Indeed, pleasure and happiness are not sinful, and rather confirmation of a life lived with reason. See M. Strawser, *op. cit.*; G. Deleuze, *Spinoza. Practical Philosophy*, City Light Publishers, San Francisco 1988, Chapters 2, 3, and 6.

⁷ This specific passage allows me to make a needed disclaimer: obviously, not *all* following of passion are good for Spinoza. Some can turn into expressions of negativity, that is: they can end up in the lessening of the body's power to affect and be affected. In this case, passions can indeed go against reason, see *ivi*, Chapter 3.

⁸ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 8. For an analysis of the political and historical topics of the novella with relation to Spinoza's *Ethics*, see D. Garber, *On Fischelson's Dilemma: Spinoza on Freedom and Sociability*, in Y. Yovel, G. Segal (eds.), *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Ethica IV: Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004, pp. 183-207.

Fischelson's resistance against passion and, more generally, happiness and enjoyment, is also seen in his rather anti-climatic response to the baker's well-wishes for his late-marriage: «Thank you, thank you, but I do not look forward to any luck» (p. 15).

This connection between passion and death, or annihilation, is especially interesting because, throughout the novella, we are often reminded that, thanks to his Spinozism, Fischelson is not afraid of dying.

Dr. Fischelson was not afraid of dying [...]. It is stated in the fourth part of the *Ethics* that “a free man thinks of nothing less than of death and his wisdom is a meditation not of death, but of life” [...]. It is also said that “the human mind cannot be absolutely destroyed with the human body but there is some part of it that remains eternal⁹.

To the extent that he was a part of the Godhead, he knew he could not be destroyed¹⁰.

With ironic tension, these passages are often immediately preceded or followed by a flare-up of symptoms from Fischelson's stomach ailment, a sign of his body resisting against Fischelon's refusal to seek for pleasure¹¹. The same dismissive attitude towards what moves and concerns Fischelson, paired with defeatist, apathetic behavior justified with Spinoza's necessitarianism, is found with respect to other worrisome events: the lateness of his pension, and the start of the war. In this instance as well, the psychosomatic effects of Fischelson's repressed passions persist, refusing to be appeased by “reason”.

Who knows – possibly the Berlin Community had rescinded his subsidy; perhaps Dr. Hildesheimer had died, God forbid; the post office might have made a mistake. Every event has its cause, Dr. Fischelson knew. All was determined, all necessary, and a man of reason had no right to worry. Nevertheless, worry invaded his brain, and buzzed about like the flies¹².

⁹ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ *Ivi*, p. 5.

¹¹ The novella also hints at the possibility that Fischelson's ailment might be psychosomatic, possibly rooted in Fischelson's repression of his passions and desires and a manifestation of his depression more generally. This would also explain the renewed strength and unexpected energy Fischelson gains after his first night of marriage: «Some of the doctors he consulted insisted there was nothing the matter with him. “It's just nerves”, they told him. “You could live to be a hundred”» (p. 4).

¹² *Ivi*, p. 8.

Along with the men came cannons, each pulled by eight horses; their blind muzzles breathed gloomy terror. Dr. Fischelson felt nauseous. His stomach ached; his intestines seemed about to turn themselves inside out. Cold sweat appeared on his face¹³.

1.3. *Acosmism and Repression*

But if Fischelson is not afraid of dying, why is he afraid of passions – which seem in his mind to lead to death? As said above, the kind of death he associates with passions is a different kind of death – it is a death outside of reason, or a death outside of substance.

Indeed, the pursuit of a passion, often sealed by an experience of pleasure, is an action which affirms the existence of the passionate actor as an individual, as that-one-specific-body with that-specific-power-to-affect-and-be-affected. By following their passions, or in the very fact of having passions, humans and things actualize and affirm their existence as individuals¹⁴.

However, the individual existence of modes – which is the precondition for them to act, to affect and be affected – contradicts Fischelson's understanding of Spinoza's substance. As revealed in his nightly vision of the starry sky, Fischelson sees Spinoza's substance as not only eternal and infinite, but also as existing beyond the modes: yes, the modes are the ways in which substance appears, but they are nothing but the fact that substance exists through them. Therefore, their existence is lesser than that of substance – they do not exist as the individual they appear to be, but they exist ultimately as (nothing but) substance. They are temporary, passing modifications of something that, throughout, before, and after them, stays exactly the same.

¹³ *Ivi*, p. 9. In this scene, Fischelson, having strugglingly found his way home, drifts to sleep and has a nightmare clearly substituting the soldiers with menacing Christian knights. The dream replays his worry and concern for the specific and contingent situation he finds himself in (being a human living in a city on the brink of war). Yet, he insists on trying to comprehend it *sub specie aeternitatis*, a point of view from which his individual concern has no dignity. As a result, the dream obviously makes no sense to him.

¹⁴ As is known, this is a crucial point in Spinoza's *Ethics*, and the reason why Spinoza focused so extensively on passions in his *Ethics*, leaving ample space not just to the passions of the soul, but also to the body itself. See G. Deleuze, *op. cit.*, Chapter 2.

While many Spinoza scholars have resisted such an acosmist reading¹⁵, it must be acknowledged that Fischelson is not alone in his (mis)reading, and that his mistake points at one of the most vexed questions in Western metaphysics – and namely: if everything is (the manifestation) of one, all-encompassing thing, which is also the reason for everything else's existence, how could this thing be both one and many?

From the seeming contradictoryness of thinking the one and the many as both equally existing, Fischelson's disdain of passions is easily derived. Indeed, Spinoza's *Ethics* affirms that happiness only comes from a correct metaphysical understanding, because this understanding clarifies the way in which to act according to reason. Yet, if the correct metaphysical understanding is the acosmism presented above, acting according to reason would coincide with the suppression of passions, thereby minimizing the affirmation and endurance of modes as individuals and restateing the ontological primacy of substance's unity.

Fischelson's acosmism conceals a point which the novella presents as key to the meaning of existence: accepting one's finitude, and reckoning with the hard reality of one's death, is actually what makes one alive, because it gives tangible reality to one's own lived existence. It is in the acknowledgment of one's reality as an individual, that action becomes possible, and passions and pleasures can be dignified as worthy of orienting one's life¹⁶. To paraphrase the Spinoza quote Fischelson uses to ease the anxiety about his own approaching death, to achieve «wisdom», making one's thoughts «a meditation not of death, but of life», one should not act as if death is not a concern, almost as if it were an illusion. Thereby, one would make their own life an illusion, and something of little consequence for oneself as well – which is the opposite of a «meditation on life» and rather an annihilating and «deadly» thought. Forcing Fischelson to repress his passions, both po-

¹⁵ One of the most prominent interpreters rejecting a strictly acosmist reading of Spinoza is Yitzhak Melamed. See Y. Melamed, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, in «Journal of the History of Philosophy», 48, 2010, pp. 77-92; Y. Melamed, *Why Spinoza is Not an Eleatic Monist*, in P. Goff (ed.), *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmillan, Hounds-mills (Basingstoke, Hampshire) 2011, pp. 206-222. In the same volume, see also S. Nadler, *Spinoza's Monism and the Reality of the Finite*, cit., pp. 223-243.

¹⁶ This point has been made by many precisely through Spinoza (minus perhaps the emphasis on death). See for instance G. Deleuze, *op. cit.*; R. Braidotti, *Nomadic Theory*, Columbia University Press, New York-Chichester, West Sussex 2011, pp. 267-324; R. Braidotti, *Posthumanist Feminism*, Polity, Cambridge 2022, Chapter 4.

sitive and negative, and pushing him into ascetic apathy, his Spinozism has turned into what Spinoza himself would have defined as poison: something that affects Fischelson negatively, lessening his power of (and will to) live¹⁷, and being the root of his possibly psychosomatic suffering.

1.4. *A Passionate Life: Black Dobbe*

Thankfully, Fischelson's "Spinozist" way of life is not the only one presented in the novella. Indeed, the other main character, Fischelson's neighbour Black Dobbe, leads a much different existence. Having lost all of her family except a cousin who stole her money and moved to America, Black Dobbe sells cracked eggs on Market Street. She did not have the privilege to withdraw from society, and she had no choice but to navigate and enmesh herself in the many all-too-earthly activities carried out on Market Street. She worked for gansters and pimps. She was robbed, almost sold as a prostitute, and had her goods sabotaged by other sellers.

Despite their differences could not be greater, Black Dobbe falls in love with Dr. Fischelson, and her love transforms Fischelson's vision, finally bringing him down to earth.

The key that makes this transformation possible is the way Dobbe develops and shows her feeling of love. Dobbe's love does not conform to the romantic ideal of unconditional love: she does not love against all odds or against her own interest. Rather, she falls in love by following her own needs and pleasure, which, perhaps ironically, lead to the forming of an odd couple, and to a love braving the odds of both war and death.

The two first meet because, on the same day Fischelson almost fainted in the street witnessing the beginning of the First World War, Dobbe needed someone to read her a letter. Having decided to ask her philosopher neighbour, she finds him passed out in his bed. Her own need to have the letter read forces her to «do a good deed»¹⁸: she splashes Dr. Fischelson with a glass of water and nurses him back

¹⁷ Notoriously, Spinoza had a negative conception of evil, in the sense that he denied that anything exists that is inherently evil. Rather, he believes that bodies can have interactions that can be evil for one or all of the *relata*, in the sense that these interactions could promote their decomposition (or the decomposition of one of their parts). See G. Deleuze, *op. cit.*, Chapter 3.

¹⁸ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 11.

to his senses. In doing this, she notices that something attracts her to Fischelson's attic: that apartment has windows that let the sunlight in, and she enjoys being around Fischelson's books and telescope. Once Fischelson has the strength to read her the letter, Dobbe shows vulnerability, expressing her bitterness and disappointment at her cousin's empty promises of sending her a ticket to join him in America. This exchange makes her realize she enjoys talking to her neighbor. Her visits become more frequent, and, while taking care of the house, she asks Fischelson about his past, because she is curious about it.

Dobbe is doing precisely what Dr. Fischelson has been stubbornly trying not to do: following her passions. In doing so, she might be acting in a much more Spinozian way than Fischelson, because she is acting on her own power of affirmation, exploring «what her body can do»¹⁹ – something that, again presupposes acknowledging that this body is fully real and free.

She ends up causing Fischelson's pleasure as well, making him fall in love. In Dobbe's care, he starts feeling better and experiences the intimacy made possible by opening up to someone who opens up to him in return. Not only he tells Dobbe stories about his past, but he also feels compelled to ask about Dobbe's. As Strawser highlighted, this reciprocal furthering of each others' interests and pleasures is a plastic representation of what Spinoza described as love²⁰.

1.5. Love and/as the Miracle

As Golden noted, the union of Dobbe and Fischelson is also a representation of a «miracle». in the Jewish tradition, the miracle signifies the coming of the messiah as well as the unification of all dualisms: archetypal masculine and archetypal feminine, earth and God. As such, the miracle is a central topic in Singer's production, often presented as impossible, more seldom as positively realized²¹.

The successful miracle of *The Spinoza of Market Street* condenses Singer's critical engagement with Spinoza – or the acosmist readings thereof. What the novella defines as «a miracle» is the strength Fischelson unexpectedly discovers in himself, finding that he is able

¹⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, Chapter 2. I agree with Strawser that for this reason, Dobbe, and not Fischelson, is the “true” Spinoza of Market Street. M. Strawser, *op. cit.*, pp. 46ff.

²⁰ M. Strawser, *op. cit.*, pp. 51ff.

²¹ M. Golden, *op. cit.*

to make love to his wife despite his old age and illness. Tellingly, this happens once «the *Ethics* dropped from his hands»²², signifying Fischelson's moving away from his poisonous understanding of Spinozism. Indeed, the miracle is in Fischelson's discovering of his own passions and power of affirmation as an individual, against his Spinozist self-understanding as «only a weak, puny man, a changing mode of the absolutely infinite Substance».

It is in this affirmation, which presupposes the embracing of one's own existence as both real and finite, that the miracle is possible: only once one recognizes that they are not immediately identical with God, that they are not themselves whole, and are rather full of holes, vulnerabilities, and desires, can they meet God on earth, in the face of the Other. Only in this reckoning, can they realize the true unity of God and earth, as two opposites coming together, and not as two versions of an immediately identical thing.

The «miracle» gives Fischelson a new, non-dualistic, vantage point from which to look at the world: looking out his window, he now sees Market Street as beautiful, and not as a hellscape. His gaze moves organically from the street to the sky, now seeing the two as one. The starry sky, seen before as infinite, undivided substance, now appears full of differences and dynamism, signaling that it is life, as power of affirmation and individuation, what holds everything together.

He approached the window, walked up the steps and looked out in wonder. Market Street was asleep, breathing with a deep stillness. The gas lamps were flickering. The black shutters on the stores were fastened with iron bars. A cool breeze was blowing. Dr. Fischelson looked up at the sky. The black arch was thickly sown with stars – there were green, red, yellow, blue stars; there were large ones and small ones, winking and steady ones [...]. Worlds were born and died in cosmic upheavals. In the chaos of nebulae, primeval matter was being formed. Now and again a star tore loose, and swept across the sky, leaving behind it a fiery streak²³.

In this new outlook on the universe, Fischelson discovers a new-found sense of belonging: he sees that his own, individual experience is an integral part of God's manifestation, and not an indifferent event within it:

²² I.B. Singer, *op. cit.*, p. 15.

²³ *Ivi*, p. 16.

Yes, the divine substance was extended and had neither beginning nor end; it was absolute, indivisible, eternal, without duration, infinite in its attributes. Its waves and bubbles danced in the universal cauldron, seething with change, following the unbroken chain of causes and effects, and he, Dr. Fischelson, with his unavoidable fate, was part of this²⁴.

In a moment of true enjoyment of his own life and body, rooted in a reckoning with the reality of his own finitude and mortality, Fischelson resists the push towards the sky he felt in his previous experience of *Amor Dei Intellectualis*. He holds firm on the windowsill, choosing to be on earth and embracing the little time and life he has been given, exclaiming: «Divine Spinoza, forgive me. I have become a fool»²⁵.

2. A Fool's Approach to Substance: Hegel's Criticism of Spinozitic Acosmism.

2.1. The «true refutation of Spinozism»: Hegel's debt to Spinoza

My interest here is not to establish whether Fischelson's acosmism is the correct reading of Spinoza. Rather, I would like to use the tension between an acosmist understanding of substance and the affirmation of individual existence presented by Singer's novella to reconstruct Hegel's «true refutation of Spinozism». While not having an as limited understanding of Spinoza as Fischelson's, Hegel did read Spinoza's metaphysics as ultimately failing to account for the reality of the modes. In his *Science of Logic*, he set up to overcome Spinoza precisely on this point, developing an understanding of substance which allows for individuals to be fully existent.

The exposition in the preceding Book of substance as leading to the concept is, therefore, the one and only true refutation of Spinozism²⁶.

To fully appreciate Hegel's relationship and debt to Spinoza, however, it is very important to understand what Hegel means by «true refutation». Indeed, for Hegel a refutation does not consist in a plain rejection of the system being refuted. Rather, a true refutation enfolds

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, transl. by G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

when the very premises of the refuted system are recognized as true, but insufficient to realize the system's ambitions²⁷. Therefore, to understand what Hegel's overcoming of Spinoza consists of, we need to understand what Hegel held true in Spinoza's metaphysics²⁸.

The concepts that Spinoza gives of substance are that it is the cause of itself, that its essence includes concrete existence within itself, that the concept of the absolute is in no need of the concept of an other by which it would have to be formed²⁹.

Indeed, Hegel shares Spinoza's definition of substance as *causa sui*, because this definition has the potential to resolve an issue Hegel saw weighing on other monistic understandings of reality.

This is the same issue that is represented in the dualism of Fischelson's vision, which is produced by his strict, acosmist monism. As seen above, Fischelson's understanding of the unity of substance led him to see the earthly, fragmented and chaotic world of Market Street as opposed and other to God's undivided infinity. However, this kind of thinking runs into a paradox: if God is really one and infinite, there cannot be anything that is opposed to God. Indeed, if anything existed other than God, this would limit God's infinity and disrupt of his unity. Thus, the apparent "otherness" of Market Street – or of finite, manifold existence more generally – needs to be recognized as itself an integral part in God's unity to avoid contradiction.

Monists preceding Spinoza tried to solve this paradox by suggesting that what appears finite and manifold in our experience, is an illusion, because all there truly is and exists is the one substance³⁰.

The problem with this view, however, is that it does not provide a reason as to why substance would have to give itself the appearance of manifoldness. In other words, it does not explain why there should

²⁷ «Effective refutation must infiltrate the opponent's stronghold and meet him on his own ground; there is no point in attacking him outside his territory and claiming jurisdiction where he is not. The only possible refutation of Spinozism can only consist, therefore, in first acknowledging its standpoint as essential and necessary and then raising it to a higher standpoint on the strength of its own resources» (*ivi*, p. 512).

²⁸ On the relationship of Hegel to Spinoza, see F. Michelini, *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella 'Scienza della logica' di Hegel*, Dehoniane, Bologna 2003.

²⁹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 472.

³⁰ As I have argued in E. Tripaldi, *Priority or Reflection? Ontological Dependence and Heterogeneity in Hegel and the Contemporary "Monism Renaissance"*, in «Hegel Bulletin», 46, 2025, 2, pp. 394-421, I take the refutation of this version of monism to be the central goal of Hegel's Doctrine of Essence.

be an illusion of manifoldness and where it comes from: if everything is ultimately just unity, why would the one not simply be one?

Hegel makes this point throughout his Doctrine of Essence by highlighting that, as long as the fact that the one articulates itself in a manifoldness is not accounted for by the very notion of the one, this manifoldness – even if it is just an illusion – will act as a limit to the unity and infinity of the one. Indeed, as long as manifoldness is not accounted for as essential and integral to the realization of the one principle, it could be considered as entirely grounded by it. Consequently, it would be to some extent independent and irreducible from it, so that it would be an other to the one, limiting it from without.

But the absolute itself is the absolute identity; to be this identity is its determination, for the manifoldness of the world-in-itself and of the phenomenal world has all been sublated in it. – In the absolute itself there is no becoming [...]. But in this way the movement of reflection stands over against its absolute identity. The movement is sublated in this identity and is thus [...] its outer³¹.

Thus, if a truly monistic understanding of reality is possible, this needs to be rooted in an understanding of unity in which manifoldness is integral and essential to the realization of the unity itself.

In its true presentation, this exposition is the preceding whole of the logical movement of the spheres of being and essence, the content of which has not been gathered in from outside as something given and contingent; nor has it been sunk into the abyss of the absolute [...]; on the contrary, it has determined itself within it by virtue of its inner necessity³².

For Hegel, Spinoza's definition of substance as *causa sui* hits the mark, because, as cause, substance needs to produce itself in its effect, which is its existence. However, Hegel claimed that Spinoza failed to elaborate an understanding of substance that is up to this definition. Hegel expresses this criticism in his discussion of Absolute Necessity, the Relation of Substantiality and the Relation of Causality in the Doctrine of Essence³³.

³¹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 467.

³² *Ivi*, pp. 467-8.

³³ For a commentary of these sections, see S. Houlgate, *Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic*, in «The Owl of Minerva», 27, 1995, 1, pp. 37-49; D. Emundts, *Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit*, in M. Quante, N. Mooren (eds.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg 2017, pp. 387-456.

2.2. Hegel's Immanent Critique of Spinoza: From Absolute Necessity to Causality

Concluding the Actuality Chapter in the Doctrine of Essence, section C. Absolute Necessity represents the Spinozian intuition that substance is realized in its existence, thereby integrating manifoldness into substance's unity. Indeed, Absolute Necessity presents the immediate identity of a unitary, self-referred principle (in this chapter referred to as possibility) with its manifestation in manifoldness and finite existence (in this chapter referred to as actuality). In Absolute Necessity, possibility is immediately also actuality (all that is possible, will be, and what will be is all that was ever possible).

Absolute necessity is therefore the truth in which actuality and possibility [...] return [...]. It is equally simple immediacy [...] and simple immanent reflection [...]; it is this, that the two are one and the same [...]. its differences are not like the determinations of reflection but an existing manifoldness, a differentiated actuality in the shape of others independently subsisting over against each other. On the other hand, since its connection is that of absolute identity, it is the absolute conversion of its actuality into its possibility and its possibility into its actuality³⁴.

Absolute Necessity makes substance coincide with its existence, therefore integrating the manifoldness previous monisms excluded from their definition of the one principle, so that the latter has nothing outside of itself. However, for all its apparently solving the problem of previous monistic approaches, Hegel describes the unity of Absolute Necessity as oppressive and suffocating; a world of darkness, where no relations are possible. This signals that the kind of unity of substance and existence presented in Absolute Necessity is insufficient. Indeed, the latter is concealing something that Hegel thinks is essential in the production of the unity of substance and existence. This is what Hegel calls here «averse to light», because it is what this standpoint is concealing, or pushing into the darkness. This is the relation between substance and existence as something that requires them to exist as two different things, in order to ensue. In other words, some degree of contradiction between substance's self-identity and its existence as manifold needs to be preserved: the latter needs to appear as other and contrary to the former's unity, and precisely this tension, needs to be included in the realization of substance. Absolute Necessity's pro-

³⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 487.

blem is that it presents an all too immediate coincidence of substance and existence, which leaves out the opposition between the two, or the aspect for which the two are each a specific thing (free actualities). This distinction is necessary for there to be relation (and union) between the two.

Absolute necessity is therefore blind. On the one hand, the two different terms determined as actuality and possibility [...] are therefore free actualities, neither of which reflectively shines in the other, nor will either allow in it a trace of its reference to the other; grounded in itself, each is inherently necessary [...]; the reciprocal contact of these actualities appears, therefore, as an empty externality; the actuality of the one in the other is [...] contingency [...]. But this contingency is rather absolute necessity; it is the essence of those free, inherently necessary actualities. This essence is averse to light, because there is no reflective shining in these actualities, no reflex³⁵.

The Relation of Substantiality, following the discussion of Absolute Necessity, expands on the issue highlighted above. One first issue with assuming an immediate coincidence between substance and existence, as the standpoint of Absolute Necessity suggests, is that manifold, finite existing beings become considered as mere instruments of substance's expression. In other words, because accidents are immediately the same as substance, they lack freedom or individuality.

Substance manifests itself through the actuality, with the content of the latter into which it translates the possible, as creative power, and, through the possibility to which it reduces the actual, as destructive power; the creating is destructive and the destructing creative, for the negative and the positive, possibility and negativity are in substantial necessity absolutely united. The accidents as such [...] have no power over each other [...]. In so far as such an accidental being seems to exercise a power over an other, that power is that of substance that encompasses them both within itself and, as negativity, posits an inequality of value: one it determines as ceasing-to-be and another as having a different content and as coming-to-be³⁶.

Seen as such, the manifold accidents of substance are, yes, integrated into the unity of substance instead of simply being dismissed as illusion: indeed, substance needs them as tools through which to enfold in its necessity. However, their existence is seen as the existence

³⁵ *Ivi*, pp. 487-488.

³⁶ *Ivi*, p. 491.

of substance, and not as their own existence. They exist as vessels of a unity and a necessity that transcends them, and which they, as individuals, have no active part in realizing. This charge is expressed by Hegel most clearly in his definition of the «positive exposition of the Absolute» at the beginning of the Absolute chapter.

This positive exposition thus halts the finite just before its disappearing: it considers it an expression and a copy of the absolute. But this transparency of the finite that lets only the absolute transpire through it ends up in complete disappearance, for there is nothing in the finite which would retain for it a difference over against the absolute; as a medium, it is absorbed by that through which it shines³⁷.

Singer's novella illustrates the practical consequences of this pantheistic – and ultimately still acosmistic – outlook. This is indeed the root of Fischelson's defeatist attitude towards all his earthly, contingent worries. From the point of view of Absolute Necessity, the latter are indeed something he has no agency upon: everything, including Fischelson himself, is moving and existing not in the ways it would like, but in the ways substance's unity dictates. It is also clear how, in such a worldview, Fischelson's passions have absolutely no ontological dignity: since the latter are calls for affirmation of his own individual agency, they seem to advocate for something that simply has no ontological room in this metaphysical horizon.

In the Relation of Substantiality, Hegel highlights that the immediate identification of substance and existence fails to account not just for the individuality of accidents, but also for substance's unity, dissolving everything in an identity with no determination. Indeed, substance also cannot break out of the accidents in which it is realized. Thus, substance is not realized as a unity that grounds manifoldness, for it is always-already, and immediately, that manifoldness.

Because of this immediate identity and presence of substance in the accidents, there is still no real difference present [...]. Substantiality is, therefore, only the relation as immediately vanishing it refers to itself [...] as the immediate unity of power with itself, is in the form only of its identity [...]. Therefore, substance has only the accidentality, not itself, for its shape or positedness; it is not substance as substance³⁸.

³⁷ *Ivi*, p. 468.

³⁸ *Ivi*, p. 492.

The practical consequences of this implication are presented in a highly ironic passage of *The Spinoza of Market Street*, in which Fischelson explains to Dobbe that, given his strict pantheism, he feels no need to visit the synagogue.

God is everywhere [...]. In the synagogue. In the marketplace. In this very room. We ourselves are parts of God". "Don't say such things", Dobbe said. "You frighten me". She left the room [...]. "I probably drove her away with my philosophy", he thought. The very next moment he heard her footsteps [...]. "I wanted to show you these", she said. "They're my trousseau" [...]. She gave him an account of every item in her trousseau – underwear, shoes, stockings [...]. Then she was silent and her face turned brick-red. She looked at Dr. Fischelson out of the corner of her eyes, timidly, inquisitively. Dr. Fischelson's body suddenly began to shake as if he had the chills³⁹.

Notoriously, the claim for a (supposedly) immediate identification of God and nature is what granted Spinoza the charge of atheism and heresy. This is for sure reason enough for Dobbe to fear such talk. However, the juxtaposition of her cutting Fischelson's pantheistic rambles short and bringing in her trousseau suggests something more: just like in Absolute Necessity, God's ever-present gaze is oppressing. Would God want to be a witness to Dobbe's show of underwear and stockings? Would Dobbe feel free to put it on, if God were looking?

Once again, Dobbe affirms her individual passions against Fischelson's metaphysics. And once again, she proves what Hegel is also suggesting here: precisely when some degree of separation is granted between substance and existence, or between infinite unity and finite manifoldness, the former can be realized. Substance needs to identify itself with itself in its difference from its accidents, so that it can also be realized in its unity with them. Similarly, the freedom Dobbe and Fischelson enjoy when God is not looking, or when God is in the synagogue, is what allows God to later be realized in the miracle of their union.

In the Relation of Causality, Hegel clarifies that, precisely because it lacks an account of the difference of substance and existence alongside their unity, the understanding of substance offered by Absolute Necessity and the Relation of Substantiality cannot be considered a relation of causation. Indeed, if something is to be understood as a cause, it must be both tied to its effect (as its realization) and dif-

³⁹ I.B. Singer, *op. cit.*, pp. 13-14.

ferent from it (so that it truly produces something, rather than merely repeating itself).

A cause is cause only to the extent that it produces an effect; to be cause is nothing but this determination of having an effect, and to be effect is nothing but this determination of having a cause [...]. In this identity of cause and effect the form distinguishing them respectively [...] is sublated. The cause is extinguished in its effect and the effect too is thereby extinguished⁴⁰.

2.3. Hegel's solution: A Foolish Substance

Thus, the identity of substance and existence presented in Absolute Necessity and in the Relation of Substantiality does not live up to Spinoza's definition of substance as *causa sui*. As The Relation of Causality clarifies, substance as *causa sui* requires that its unity is realized in difference. In other words, the relation between substance and its existence needs to be such that the latter is both the same as substance, in the sense of being its realization and manifestation, and different from it. This is of course a highly contradictory claim and indeed defines substance itself as a contradiction: it needs to be itself in its being different from itself. How is this possible?

Hegel's solution is offered in the Reciprocity of Action, where the true refutation of Spinozism is completed. There, Hegel suggests that substance should be understood as a movement of self-realization requiring its splitting into two substances, which he calls passive and efficient substance.

Efficient substance expresses substance's pull towards unity and self-identity: it negates passive substance, to make it identical to itself.

Confronting the passive substance is the negatively self-referring substance, the efficient substance. It is cause inasmuch as [...] it has restored itself out of the effect through the negation of itself – a reflected being which in its otherness or as an immediate behaves essentially as a positing activity and through its negation mediates itself⁴¹.

Passive substance, on the other hand, negates efficient substance's negation: every time efficient substance tries to reduce it to identity with itself, passive substance pushes back and reaffirms its otherness and opposition to efficient substance.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 494.

⁴¹ *Ivi*, p. 500.

Because the passive substance is itself this double – namely a self-subsistent other, and at the same time something presupposed and already implicitly identical with the efficient cause – because of this, the action of the passive substance is therefore itself double. It is at once both the sublation of its determinateness, namely of its condition, or the sublation of the self-subsistence of the passive substance; and also, in sublating its identity as it sublates this substance, the pre-supposing of itself, that is, the positing or supposing of itself as other. – Through this last moment, the passive substance is preserved⁴².

Hegel highlights that, in being the negation of its other, passive substance is, after all, more active than it seems. Indeed, passive substance is also efficient substance, which has made itself into its other, so that it can have something to negate to affirm its unity.

On the one hand, therefore, the passive substance is preserved or posited by the active, namely in so far as the latter sublates itself; but, on the other hand, it is the act of the passive substance itself to rejoin itself and thus to make itself into what is originary and a cause. The being posited by an other and its own becoming are one and the same⁴³.

It is important to note that in the relation described here, negation (or better negativity⁴⁴) has ontological primacy: both substance (as identity with itself, or efficient substance) and its existence (as substance's differing from itself, or passive substance) are individuated and existing thanks to their negating each other's negation.

Thus, at the bottom and core of everything, there is the negation of a negation, or a negation referred to itself⁴⁵.

Reciprocity of action [...] contains first the disappearing of that original persistence of immediate substantiality; second, the coming to be of the cause, and hence originariness mediating itself with itself through its negation⁴⁶.

⁴² *Ivi*, p. 501.

⁴³ *Ivi*, p. 502.

⁴⁴ Henrich, in discussing Hegel's notion of negation, rightly distinguishes between negation (always negation of something; referred to something determinate that is being negated) and negativity (with no referent). D. Henrich, *Hegel's Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in Id., *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1978.

⁴⁵ This is what Hegel already at the very beginning of the Doctrine of Essence calls «absolute negativity». On absolute negativity as a key notion in Hegel's metaphysics, see *ibidem*; B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2013.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 503.

Being an instance of self-reference, this double negation is indeed the expression of an identity: it is negation coinciding with itself. However, this identity is not static, and it is rather realized in self-differing as a process of self-actualization. This is the true and complete understanding of substance as *causa sui*, because it presents substance as a process of production and exposition of itself, rather than as static identity. Indeed, in coinciding with itself and being identical with itself, absolute negativity splits in the difference between itself as identity (efficient substance) and itself as difference (passive substance). This split is constitutive of substance itself: in it, substance produces itself as its effect and realizes itself as cause, in a never-ending process of self-unravelling and invention.

To understand why this solution is relevant to Singer's novella, it is worth focusing on the side of substance's split that produces substance's existence as passive substance.

As indicated above, passive substance is the negation of the negation by which efficient substance returns to itself in its identity. In other words, passive substance negates efficient substance's pull towards unity. We have seen the effects of this pull above: individual beings are reduced to mere accidents, mere instruments of a higher necessity which leaves them no autonomy. Ultimately, this pull annihilates passive substance in its individual existence and specific difference: as lamented in the Relation of Causality, substance's existence becomes the same as substance, in a relation which is not causation, but repetition and tautology. This ultimately dissolves both substance and existence into empty identity.

Negating efficient substance's negation, passive substance avoids this dissolution. In this negation, passive substance resists identification with substance: it affirms its manifold existence in multiple, contingent, and finite individuals, each with their specific differences.

Yes, these individuals ultimately die, through the negation by which efficient substance identifies itself with itself. However, this latter negation would never be possible without passive substance's own negation and resistance: without it, substance would remain trapped into existence, as it has been observed in Absolute Necessity. Moreover, every negation by which efficient substance identifies itself with itself, annihilating passive substance, resolves in a new split, and a new position of passive substance, in all its contingency, finitude, and individuality. Negating passive substance, efficient substance refers this negation to itself. Efficient substance too, however, is nothing but

the negation of passive substance. Thus, in negating its negation, efficient substance immediately re-instates passive substance as its existence and its other.

For both these reasons, passive substance's defiance of identity, its resistance to substance's necessity, and the affirmation of itself as instead individuality, difference, and freedom is what, paradoxically, truly realizes substance: the latter is realized in, and as a contradiction⁴⁷.

To use the language of the novella, it is in the affirmation and enjoyment of own's own contingent and finite life as a «puny, weak» human, that one contributes to substance's realization and expression. One's individual freedom and passions are an integral and essential element in substance's self-realization as *causa sui*, and not a threat to it, as Fischelson thought. Acting on one's passions against substance's pull towards identification and repetition is indeed acting according to reason and realizing one's own destiny and duty in the grand scheme of things. Precisely because one realizes oneself as the contradiction that one is, being a finite existing thing within the one substance of which it is expression, one makes the unification and realization of this substance possible. This is the miracle: by «becoming a fool», one might become the wisest he has ever been⁴⁸.

⁴⁷ On contradiction as the pivotal notion of Hegel metaphysics, see M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2015. On understanding Hegel's Absolute as a «true contradiction», see G. Moss, *Hegel's Foundation Free Metaphysics. The Logic of Singularity*, Routledge, New York-Oxon 2020.

⁴⁸ E. Alexander, *Isaac Bashevis Singer: A Study of the Short Fiction*, Twayne Publishers, Boston 1990, p. 56.

DISATTIVARE L'ESPLOSIONE: CONVERGENZE E DIVERGENZE TRA DIALETTICA E DIALETEISMO*

Michela Bordignon

Nella Dottrina dell'essenza, all'inizio del secondo volume della *Scienza della logica*, incontriamo le provocatorie affermazioni hegeliane sulla necessità di mettere in questione quello che, fin dai tempi di Aristotele, è considerato come il principio più saldo e più sicuro, ovvero il principio di non contraddizione¹. Hegel analizza criticamente il principio per pensare la contraddizione non come fenomeno marginale di un pensiero che, di se stesso, rimarrebbe attaccato al dogma della consistenza, ma per pensare la contraddizione come verità ed essenza di tutte le cose:

Tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie, e precisamente nel senso che questo principio esprimerebbe piuttosto, nei riguardi degli altri, la verità e l'essenza delle cose².

la considerazione di tutto ciò che è mostra *in questo* stesso che nella sua uguaglianza con sé [tutto è] disuguale da sé e contraddittorio, e nella sua diversità, nella sua contraddizione, [è] identico a sé, ed [è] in lui stesso questo movimento del passare di una di queste determinazioni nell'altra, e questo proprio perché ciascuna è in lei stessa il contrario di sé stessa³.

Per quanto ora riguarda l'asserzione che non si *darebbe* la contraddizione, che non sarebbe un che di presente, allora non abbiamo bisogno di preoccuparci di una tale assicurazione; una determinazione assoluta dell'essenza si deve tro-

* This study was financed, in part, by the São Paulo Research Foundation (FAPESP), Brasil. Process Number 2025/13687-1

¹ «Infatti, quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo è il principio più sicuro di tutti» (Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1997, 1005b, pp. 15-18).

² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. La logica oggettiva. Libro secondo, L'essenza* (1813), a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Federico Orsini, Verifiche, Padova 2018 (d'ora in poi *SL II*), pp. 81-82.

³ *Ivi*, p. 42.

vare in ogni esperienza, in ogni effettivamente-reale così come in ogni concetto. [...] Ma l'esperienza comune esprime lei stessa che per lo meno si *dà una moltitudine* di cose contraddittorie, di disposizioni contraddittorie ecc., la cui contraddizione non è presente meramente in una riflessione esteriore, bensì in loro stesse⁴.

Con queste affermazioni, Hegel afferma in maniera esplicita il bisogno di pensare la verità della contraddizione non solo all'interno dell'orizzonte del nostro pensiero e del nostro linguaggio, ma anche l'urgenza di riconoscere che la contraddizione – e forse questa considerazione è ancora più provocatoria – fa parte del modo in cui le cose si costituiscono nella realtà stessa.

In modo piuttosto provocatorio, Hegel afferma non solo che esistono cose contraddittorie e che, pertanto, queste cose sono caratterizzate da proprietà incompatibili, ma afferma anche che *tutte* le cose sono intrinsecamente contraddittorie: la contraddizione non è un tratto marginale o collaterale della realtà. Al contrario, la contraddizione è un tratto costitutivo dell'essenza e della verità di tutte le cose in sé stesse. In questo modo, Hegel sembra mettere in discussione la validità assoluta del principio di non contraddizione a vari livelli, vale a dire semantico, pragmatico, ontologico: dobbiamo riconoscere che la contraddizione esiste, rendere conto della verità della contraddizione e trovare poi un modo per pensare questa verità e per parlarne, senza che il nostro pensiero e il nostro discorso perdano completamente la loro consistenza.

In una direzione che sembra convergente a quella del pensiero hegeliano, il dialeteismo, all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, si presenta come la tesi secondo cui alcune contraddizioni sono vere. Graham Priest è il più importante difensore contemporaneo di questa tesi e ha associato la dialettica di Hegel alla sua proposta filosofica. Nel libro *In Contradiction*, pubblicato nel 1987 e considerato il manifesto del dialeteismo, Priest riconosce in Hegel l'antecedente più importante dell'idea che esistano contraddizioni vere. In modo piuttosto esplicito, afferma quanto segue: «L'idea principale di questo libro è che Hegel aveva ragione: i nostri concetti, o almeno alcuni di essi, sono inconsistenti»⁵. L'idea di Priest, come quella di Hegel, è quella di pensare la possibilità di un pensiero che sia capace di concepire la verità della contraddizione senza incorrere nei pericoli del principio di esplosione. Secondo il principio dell'esplosione, a partire dall'assunzio-

⁴ *Ivi*, p. 83.

⁵ G. Priest, *In Contradiction. Study of the Transconsistent*, Martinus Nijhoff, The Hague 1987, 2006, p. 4.

ne della verità di una contraddizione all'interno di un sistema di proposizioni è possibile dedurre la verità di ogni proposizione del sistema stesso. Ma se ogni proposizione del sistema è vera, anche la negazione di ogni proposizione è vera, e quindi ogni proposizione è anche falsa. La verità della contraddizione implica quindi la perdita di qualsiasi tipo di potenziale informativo del sistema, perché lo banalizza: non possiamo più distinguere tra il vero e il falso, perché ogni proposizione è, allo stesso tempo, vera e falsa.

What is so bad about contradictions è un articolo del 1998 in cui Priest affronta e risponde a una serie di critiche alla tesi dialeteista. La prima e più importante critica presentata in questo testo è quella che fa riferimento al principio dell'*ex falso quodlibet*, che nel dibattito contemporaneo viene chiamato anche principio dell'esplosione: “Il problema principale dell'obiezione numero uno è l'affermazione che le contraddizioni implicano tutto: $\alpha, \neg\alpha \vdash \beta$, per tutti α e β ”⁶.

La tesi hegeliana della verità della contraddizione, ovviamente, si scontra con lo stesso problema. Tale punto critico è messo in luce, per esempio, da Popper, ovvero da uno dei nomi più noti tra i critici della dialettica. Nel testo *Che cos'è la dialettica?*, Popper si richiama al principio dell'*ex falso quodlibet* in modo esplicito, e sottolinea le conseguenze esplosive del principio rispetto alle pretese di scientificità del metodo dialettico:

Si può dimostrare facilmente, infatti, che chi accettasse le contraddizioni dovrebbe abbandonare ogni specie di attività scientifica: ne seguirebbe così un radicale insuccesso della scienza⁷.

Per Hegel una critica di questo tipo si mostra come particolarmente feroce, perché il pensiero speculativo, che è esattamente quel pensare che «tiene saldamente la contraddizione e in essa [tiene saldamente] sé stesso»⁸ è esattamente quel pensiero filosofico che non è solo una scienza, ma è la scienza, ed è la scienza nella misura in cui è in grado di liberarsi di qualsiasi tipo di presupposto, anche di quello che è ritenuto il più saldo presupposto del pensiero razionale, ovvero il principio di non contraddizione.

⁶ G. Priest, *What is so Bad about Contradictions?*, in «The Journal of Philosophy», 95, 1998, 8, pp. 410-426, a p. 411.

⁷ K. Popper, *Che cos'è la dialettica?*, trad. it. di G. Pancaldi, in *Conggetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 539.

⁸ *SL II*, p. 84.

Hegel è ben lungi dal non tener conto della problematicità della tesi che sta presentando ai suoi lettori. Se si legge attentamente il testo hegeliano, vi sono riferimenti chiari alle conseguenze della messa in crisi del principio di non contraddizione e della possibilità di pensare la contraddizione come verità ed essenza delle cose. Ad esempio, proprio nella terza osservazione che segue l'analisi della determinazione della contraddizione, Hegel afferma che

Lo horror abituale che il pensare rappresentazionale, non speculativo, ha davanti alla contraddizione come la natura davanti al *vacuum*, rigetta questa conseguenza; poiché esso si ferma alla considerazione unilaterale della *dissoluzione* della contraddizione in *nulla*, e non conosce il lato positivo di essa, secondo cui essa diventa *attività assoluta*, e fondamento assoluto⁹.

Hegel sa quindi molto bene che il pensiero rappresentativo, riconducibile alla concezione standard del pensiero, vede nella contraddizione qualcosa che porta alla dissoluzione del pensiero stesso, perché lo rende incapace di esprimere un qualsiasi tipo di determinatezza, e lo porta quindi alla completa indeterminazione, al *vacuum*, al nulla. Hegel riconosce che la contraddizione è normalmente concepita come un fenomeno accidentale del pensiero: «sia nell'effettivamente-reale o entro la riflessione pensante, essa vale in generale come una contingenza, quasi come [se fosse] un'anomalia e [un] parossismo patologico transitorio»¹⁰. La contraddizione è perciò qualcosa di cui il pensiero si deve liberare, pena la caduta del pensiero in uno stato patologico, in cui il pensiero stesso non riescirebbe più a fare quello che essenzialmente dovrebbe fare: pensare le cose, la loro essenza, la loro verità.

Si tratta pertanto di capire che tipo di strategie Hegel e Priest assumono contro l'esplosione. Questi due pensatori, che provano a scardinare l'universalità del principio di non contraddizione, come possono evitare la trivializzazione del pensiero e della ragione che pensa la verità della contraddizione?

In questo contributo proverò quindi a riflettere su come Hegel e Priest, di fronte allo sforzo di pensare la verità della contraddizione, si scontrano e affrontano i pericoli dell'*ex falso quodlibet*. Nella prima parte del testo presenterò brevemente la proposta di Priest, che propone un attacco al principio di bivalenza e introduce un terzo valore di verità, che gli permette anche di evitare di cadere nella banalizzazione

⁹ *SL II*, p. 86.

¹⁰ *SL II*, p. 82.

di un pensiero che fa spazio alla possibilità di pensare contraddizioni vere. Nella seconda parte del testo mostrerò che Hegel, pur accompagnando Priest nella direzione di un attacco alla bivalenza, abbraccia solo in parte la soluzione dialeteista che si mostra, in qualche modo, come limitata. Nella parte conclusiva, presenterò alcune osservazioni sull'approccio hegeliano al problema dell'esplosione, provando a mostrare il modo in cui Hegel va al di là della soluzione dialeteista alle derive trivialiste della messa in crisi del principio di non contraddizione.

1. Dialeteismo ed esplosione

Sono innanzitutto necessarie alcune informazioni introduttive sul dialeteismo. Il dialeteismo è una proposta filosofica sviluppata nell'ambito degli studi sui sistemi logici paraconsistenti, ovvero di quei sistemi che mettono in questione la validità del principio di esplosione. Dalla metà del secolo scorso, il dibattito sui sistemi logici non classici si è sviluppato enormemente¹¹. All'interno di questi sistemi, il dialeteismo è la tesi filosofica secondo cui alcune contraddizioni sono vere. L'esigenza di pensare la possibilità di concepire contraddizioni vere, che non banalizzino il sistema di pensiero all'interno delle quali sono ospitate, sorge principalmente da una serie di riflessioni sui paradossi semanticici e insiemistici e, allo stesso tempo, su questioni di tipo metafisico, come quella dell'istante del cambiamento. Priest, di fatto, comincia a riflettere sulla necessità di pensare contraddizioni vere, ad esempio, a partire dalla dimostrazione dell'impossibilità di liberarsi degli esiti autocontraddittori di paradossi come quello del mentitore, la cui conclusione è una proposizione che è vera e falsa – il mentitore mente e non mente – e sulla base di un teoria del movimento e dell'istante del cambiamento che ne riconosce la struttura essenzialmente contraddittoria – quando Socrate si sta alzando dalla sedia è seduto e non è seduto.

Le contraddizioni vere, secondo Priest, sono proposizioni che sono sia vere che false (proprio come nel caso del paradosso del mentitore). La logica di Priest è quindi una logica con tre valori di verità: vero, falso, vero e falso. Verità e falsità sono esaustive – non ci sono lacune nei valori di verità, cioè non ci sono proposizioni senza valore di verità – ma non sono esclusive – cioè ci sono proposizioni rispetto

¹¹ G. Priest, R. Routley, J. Norman (eds.), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Philosophia Verlag, München 1989, p. 618.

alle quali verità e falsità si sovrappongono. Le contraddizioni vere sono quindi proposizioni che sono vere e false che, infatti, sono definite *dialetheiai*, cioè proposizioni che hanno un doppio valore di verità, come un Giano bifronte, che guarda sia al vero che al falso¹².

In *What is so bad about contradictions?*, quando viene affrontata e analizzata la prima critica alla sua teoria, per cui non sarebbe possibile sostenere che alcune contraddizioni sono vere perché le contraddizioni implicano tutto, Priest chiama in causa il principio di esplosione e invita innanzitutto ad analizzare la validità del principio in una prospettiva storica. Mostra quindi come la stessa sillogistica aristotelica, che ha nel principio di non contraddizione uno dei suoi pilastri, sia una logica non esplosiva. Emerge quindi la distinzione tra il principio di non contraddizione e il principio di esplosione, di cui non si trova traccia nemmeno nella logica stoica. L'origine di questo principio è medievale. La sua prima articolazione formale viene attribuita a Guglielmo di Soissons, un filosofo francese del XII secolo che apparteneva ai Parvipontiani, una scuola di logici noti per difendere, appunto, il principio di esplosione. Priest analizza quindi la storia del principio, fino a sottolineare come l'attaccamento ad esso sia un fenomeno specificamente moderno. L'idea di Priest è semplice: non c'è niente di sacrosanto in questo principio logico, e questo è dimostrato anche dal grande sviluppo, all'interno del dibattito contemporaneo in logica e filosofia della logica, delle logiche paraconsistenti, che sono orientate appunto a mostrare come non sussista alcuna giustificazione razionale che ci spinge a considerare l'esplosione un dogma intoccabile, universale e necessario, della nostra razionalità. La disattivazione dell'esplosione, nel caso del dialetesimo di Priest, funziona in maniera piuttosto semplice.

Si consideri la dimostrazione del principio di esplosione, che si basa su poche regole di inferenza:

1 (1) $p \wedge \neg p$	A
1 (2) p	1 E \wedge
1 (3) $\neg p$	1 E \wedge
1 (4) $p \vee q$	2 I \vee
1 (5) q	3, 4 MTP

¹² «The word 'dialetheia' owes its coinage to Richard Routley and myself. Although it is not a bona fide Greek word, its Greek roots are meant to be indicative of the Janus-headed nature [...] of a true contradiction: if $\alpha \wedge \neg\alpha$ is a true contradiction, α "faces" both truth and falsity» (G. Priest, *In Contradiction*, cit., p. 4).

Le regole di inferenza di cui abbiamo bisogno per dimostrare questo principio sono quindi molto semplici: l'eliminazione della congiunzione, o regola della semplificazione, l'introduzione della disgiunzione, e il *modus tollendo ponens*, o sillogismo disgiuntivo. L'assunzione del significato classico degli operatori logici, del principio di bivalenza, e del valore di queste semplici regole di inferenza, ci permette di derivare facilmente, a partire dall'assunzione della verità di una qualsiasi congiunzione di proposizioni contraddittorie, la verità, e quindi anche la falsità, di qualsiasi proposizione.

Ma questa dimostrazione, nella logica di Priest, non funziona. Il motivo è molto semplice. Priest assume il significato standard degli operatori logici, per cui una congiunzione è vera se entrambi i congiunti sono veri, una disgiunzione è vera se per lo meno uno dei due disgiunti è vero, e la negazione muta il valore di verità della proposizione a cui è applicata. Quando Priest parla di contraddizione vere, quindi, assume la forma logico-sintattica della contraddizione nel suo significato standard, per cui la contraddizione è la congiunzione di due proposizioni delle quali l'una è la negazione dell'altra¹³. Quello che viene messo in discussione è il valore semantico della contraddizione, per cui la congiunzione di due proposizioni di questo tipo è necessariamente falsa. Per Priest, vi sono casi in cui $p \wedge \neg p$ è vera, e quando questo accade, allora sia p che $\neg p$ sono tanto vere quanto false, perché ognuna è la negazione dell'altra. È quindi possibile, a partire dalla verità della congiunzione, derivare la verità dei singoli congiunti. È ugualmente possibile arrivare al quarto passo della dimostrazione usando la regola dell'introduzione della disgiunzione. L'esplosione viene disattivata nell'ultimo passaggio, in cui viene bloccato il sillogismo disgiuntivo, che non funziona proprio sulla base del valore semantico assegnato a ciascuno dei congiunti contraddittori. Non è più possibile usare il sillogismo disgiuntivo per dedurre, a partire dalla supposta falsità di p , q , perché verità e falsità, nella teoria di Priest, non sono esclusive. La verità di $\neg p$ non è più sufficiente a garantirci che p sia falso. In questo modo, la deduzione di q e, con essa, l'esplosione, viene bloccata¹⁴.

¹³ «Contraddizione: una formula ben formata della forma 'A & $\neg A$ '; un enunciato della forma 'A e non A'» (E.J. Lemmon, *Beginning Logic*, Thomas Nelson and Sons Limited, London 1965, trad. it. *Elementi di logica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 244).

¹⁴ Una delle critiche più note al dialetesimo è proprio quella che sottolinea come la rinuncia al sillogismo disgiuntivo sia un prezzo troppo alto da pagare per aprire lo spazio alla possibilità di concepire contraddizioni vere. Tuttavia, come nota Priest, il dialetista non è obbligato ad abbandonare completamente il sillogismo disgiuntivo. Di fatto,

La strategia di Priest, quindi, sembra essere un approccio piuttosto intuitivo rispetto alla possibilità di pensare contraddizioni vere. Il trattamento degli operatori è naturale. La vera rottura con la tradizione è, innanzitutto, di tipo semantico, e riguarda un attacco al principio di bivalenza in cui si fa spazio a un terzo valore di verità: il vero e il falso. Il terzo valore di verità ci permetterebbe di pensare contraddizione vera che rimarrebbero, comunque, un caso marginale rispetto alla grande parte dello spazio in cui si muovono le pratiche del nostro pensiero e del nostro linguaggio. Le contraddizioni e, in particolare, le contraddizioni vere, sarebbero quindi strutture che si collocano, per una serie di ragioni che non abbiamo tempo di ricostruire all'interno di questo breve contributo, ai limiti del nostro pensiero e del nostro linguaggio, ma che comunque ne farebbero costitutivamente parte¹⁵. L'idea fondamentale è quella per cui la contraddizione non corrisponda necessariamente a qualcosa di impossibile e impensabile, ma può far parte della sfera della razionalità. In questo senso non sarebbe solo possibile pensare alcune contraddizioni come vere, ma sarebbe perfettamente razionale farlo, e Priest ci fornisce tutti gli strumenti per un trattamento naturale di questo tipo di contraddizioni.

In questo tipo di lavoro, Priest ha cercato di individuare, nella storia del pensiero occidentale (e non solo), alleati in cui cercare intuizioni, argomenti, strumenti concettuali per rafforzare la tesi che alcune contraddizioni siano vere. Tra i membri del team filosofico dei dialetteisti, Hegel è spesso incluso come attaccante di prima linea, insieme a Marx, Engels e ai grandi esponenti del pensiero dialettico. Ad esempio, in *Dialectic and Dialetheic* (1989), Priest sostiene che la dialettica di Hegel si basa necessariamente sul dialetteismo e che «è assolutamente necessario in un contesto contemporaneo sostenere che la dialettica è dialeteica»¹⁶. Lo stesso Priest, in un ciclo di lezioni tenute all'Università di Padova nel 2016, ha affermato quanto segue:

è razionale rinunciare a continuare a considerarlo un dogma intoccabile del nostro pensiero, ma è ben possibile continuare a far uso di questa regola di inferenza nella misura in cui non si ha a che fare con contraddizioni vere: «As a measure of this fact, recall the disjunctive syllogism ($\alpha, \neg\alpha \vee \beta \vdash \beta$). This is not valid in the semantics we looked at. Yet we use it all the time in practice, and rarely does it lead us astray. It will lead us astray only when there is a situation where α is both true and false, and β is not true» (G. Priest, *What is so Bad about Contradictions?*, cit., p. 424).

¹⁵ Cfr. G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁶ G. Priest, *Dialectic and Dialetheic*, in «Science & Society», 53, 1989/1990, 4, pp. 388-415, a pp. 388-389.

Diversi interpreti, aderenti all'ortodossia di PNC, hanno sostenuto che Hegel non fosse dialeteista – per paura di rendere il suo pensiero irrazionale. Alla luce di quanto abbiamo detto nella lezione precedente, però, ad essere irrazionale è questa stessa paura. Se si presta attenzione a ciò che Hegel dice realmente, la sua interpretazione dialeteista risulta del tutto appropriata, mentre quella non dialeteista è possibile solo a costo di ‘torturare’ i suoi testi. In questo senso, il dialeteismo fornisce un nuovo importante strumento ermeneutico per interpretare testi storici¹⁷.

Di fatto, le affermazioni di Priest sembrano essere giustificate da una serie di ragioni che possiamo incontrare nei testi hegeliani. Per esempio, credo che Priest abbia ragione quando interpreta la concezione hegeliana della contraddizione secondo una linea dialeteista (la tesi secondo cui alcune contraddizioni sono vere), e non trivialista (la tesi secondo cui tutte le contraddizioni sono vere). La tesi secondo cui tutte le cose sono in sé contraddittorie può indurci a pensare a Hegel come a un trivialista. Tuttavia, Hegel non afferma che ogni contraddizione sia vera. Piuttosto, afferma che tutto è intrinsecamente contraddittorio. Pertanto, non afferma che tutto ciò che pensiamo e diciamo è vero (e quindi falso). La sua tesi è che il modo in cui tutto è determinato implica una sorta di struttura contraddittoria. Hegel afferma dunque, come Priest, che alcune, e non tutte le contraddizioni, sono vere.

Un'altra linea di convergenza tra Hegel e Priest è rintracciabile nelle loro riflessioni sulla possibilità di pensare contraddizioni metafisiche, in particolare nella loro analisi del movimento e dell'istante del cambiamento. In *In Contradiction*, Priest fa riferimento a quella che definisce, in modo piuttosto esplicito, una spiegazione hegeliana del cambiamento¹⁸. Di fatto, la sua analisi del movimento pare sovrapporsi a quelle che incontriamo nei testi hegeliani. Ad esempio, in *What is so bad about contradictions?* Priest prova a far luce sulla necessità di pensare contraddizioni vere attraverso l'analisi della struttura del mutamento:

Un altro esempio: esco dalla stanza; per un istante, mi trovo in posizione simmetrica, un piede dentro, uno fuori, il mio baricentro giace sul piano verticale contenente il baricentro della porta. Sono dentro o non sono dentro la stanza? Per simmetria, non sono né dentro piuttosto che non dentro, né non dentro piuttosto che dentro. La pura luce della ragione ammette quindi solo

¹⁷ F. Mancini, M. Carrara, *Sul dialeteismo. Lezioni padovane di Graham Priest ed altri saggi sul dialeteismo*, Padova University Press, Padova 2021, pp. 61-62.

¹⁸ G. Priest, *In Contradiction*, cit., pp. 175-181.

due risposte alla domanda: sono sia dentro che non dentro, oppure né dentro né non dentro. [...] Ma aspetta un attimo. Se non sono né dentro né non dentro, allora non sono (dentro) e non (non dentro). Per la legge della doppia negazione, sono sia dentro che non dentro. (Anche senza di essa, sono sia non dentro che non non dentro, il che è comunque una contraddizione¹⁹.

Allo stesso modo, nell'osservazione che segue la trattazione della contraddizione, Hegel presenta l'istante del mutamento come esempio dell'esistenza immediata della contraddizione:

Ma essa, inoltre, non è da prendere meramente come un'anomalia, che si incontrerebbe soltanto qua e là, bensì è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni automovimento, che non consiste in nient'altro che in una presentazione di quella. Il movimento sensibile esteriore stesso è il suo esserci immediato. Qualcosa si muove non in quanto in quest'ora è qui e in un altro ora è là, bensì soltanto in quanto in un unico e medesimo ora è qui e non qui, in quanto in questo qui allo stesso tempo esso è e non è. Si deve concedere ai dialettici antichi le contraddizioni che essi fanno vedere nel movimento, ma da ciò non segue che a causa di ciò il movimento non sia, bensì piuttosto che il movimento è l'esserci stesso della contraddizione²⁰.

Infine, per aggiungere un ulteriore punto di convergenza tra l'approccio hegeliano e quello di Priest, mi sembra significativo ricordare come il carattere autoreferenziale della negazione²¹ alla base del concetto hegeliano di contraddizione è in qualche modo correlato all'esempio paradigmatico delle contraddizioni vere nella teoria di Priest, ovvero i paradossi e, in particolare, il paradosso del mentitore, che è una proposizione che nega sé stessa e che, secondo Priest, ha un doppio valore di verità, ovvero è sia vera che falsa²².

¹⁹ G. Priest, *What is so Bad about Contradictions?*, cit., pp. 175-181. Cfr. anche G. Priest, *To be and not to be. Dialectical Tense Logic*, in «*Studia Logica*», 41, 1982, 2-3, pp. 249-268.

²⁰ *SL II*, p. 83.

²¹ Cfr. Per esempio, A.F. Koch, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 53, 1999, pp. 1-29 o anche D. Henrich, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik*, in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230. Per un'analisi comparativa tra l'autoreferenzialità della negazione nella logica hegeliana e il paradosso del mentitore, cfr. il mio *Ai limiti della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

²² È inoltre particolarmente significativo il fatto che Hegel presenti, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, un'analisi del paradosso del mentitore che sembra perfettamente dialettista, per cui l'affermazione del mentitore è, allo stesso tempo, vera e falsa: «Questa [risposta] avendo due facce, che eliminano tanto l'una eventualità quanto altra, in realtà risponde al quesito; e parimenti al quesito precedente, se dica il vero colui che confessa di

Se Priest ha ragione, e se la dialettica hegeliana deve essere letta in un senso dialeteista, allora anche Hegel dovrebbe poter disattivare l'esplosione sulla base di un attacco alla bivalenza che permette di pensare le contraddizioni come proposizioni che sono, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, vere e false. Ma è proprio così? Nella seconda parte del testo proverò ad applicare la strategia dialeteista alla tesi hegeliana della verità della contraddizione, per testare potenzialità e limiti di questa applicazione nel disattivare le conseguenze esplosive dell'*ex falso quodlibet* all'interno della dialettica hegeliana.

2. Hegel e esplosione: un approccio dialeteista

Come si è detto, anche la tesi hegeliana sulla verità della contraddizione, come il dialeteismo di Priest, si trova di fronte alla necessità di bloccare l'esplosione e la messa in crisi di una razionalità che pretende pensare ciò che per un paradigma tradizionale di pensiero sembra inconcetibile e impossibile. Cosa succede se proviamo a risolvere il problema dell'esplosione seguendo le orme di Priest? C'è chi ha provato a farlo, ovvero, c'è chi ha provato a sviluppare un'interpretazione dialeteista della dialettica.

Ad esempio, Greg Moss, dopo aver sottolineato i limiti delle interpretazioni della dialettica in una senso coerentista, ovvero di quelle interpretazioni che non vedono nella dialettica hegeliana una messa in crisi del principio di contraddizione²³, ma una sua radicalizzazione,

mentire, si può dare una risposta: – “Egli dice a un tempo verità e menzogna, e il vero è appunto questa contraddizione”» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia II*, trad. di E. Codignola e C. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 122). Sull'interpretazione hegeliana del paradosso del mentitore, cfr. F. D'Agostini, E. Ficara, *Hegel's Interpretation of the Liar Paradox*, in «History and Philosophy of Logic», 43, 2002, 22, pp. 105-128.

²³ In questo tipo di lettura, la contraddizione va assunta nel suo significato logico e semantico standard, ovvero come la congiunzione, necessariamente falsa, di due proposizioni, una delle quali è la negazione dell'altra. Quando Hegel afferma che la contraddizione è vera, quindi, tale verità va intesa in senso indiretto. All'interno del processo dialettico, la contraddizione va intesa come un errore della concezione dell'intelletto delle determinazioni logiche e la loro risoluzione conduce allo sviluppo della natura concreta e vera delle determinazioni in questione, e quindi alla loro effettiva verità. La contraddizione funzionerebbe quindi come principio di movimento all'interno del processo dialettico perché falsificano la concezione astratta e unilaterale secondo la quale l'intelletto intende le determinazioni logiche. Ad esempio Gregoire legge l'approccio hegeliano al principio di non contraddizione proprio in questo senso: «*Loin de supposer le rejet du principe de non-contradiction, ce processus est, tout au contraire,*

mostra come l'*Aufhebung* della struttura contraddittoria delle determinazioni logiche implichi, allo stesso tempo, una cancellazione e una preservazione delle determinazioni. Ogni determinazione, nella sua contraddittorietà, sarebbe quindi dialeteisticamente vera e falsa:

Invece di mostrare che le contraddizioni non sono vere, essa non fa che generarne di nuove. Sebbene l'Essere, il nulla e il divenire si risolvano in una categoria consistente, l'inconsistenza tuttavia rimane preservata. Infatti, “l'Essere è nulla” deve *rimanere* vero, nonostante venga *cancellato* nello sviluppo dell'essere determinato. Per questo motivo, *è vero e falso*. Questo è il significato della dialettica come ‘*annullare e preservare*’. Le contraddizioni cancellate vengono anche preservate. Poiché questi sviluppi non avvengono nel tempo, la verità e la falsità della contraddizione – prima e dopo la sua cancellazione – non solo preservano la verità della contraddizione, ma li accrescono²⁴.

Moss quindi assume una lettura dialeteista della logica hegeliana: divide lo spazio logico in due aree, quello della verità e della falsità, affermando che una stessa determinazione può essere assegnata ad entrambe, proprio come accade alle *dialetheiae* di Priest. Ciò che è contraddittorio, nella logica hegeliana, sarebbero quindi contenuti di determinazioni logiche, che sarebbero, allo stesso tempo, veri e falsi.

La determinazione dell'Assoluto come contraddizione non è la determinazione finale dell'Assoluto – la sua verità risiede nel concetto di autoparticularizzazione e nelle sue varie manifestazioni. Ma questo non significa che la contraddizione cessi mai di essere vera. Piuttosto, mostrare che è falsa (che è annullata), mostra che la contraddizione è sia vera che falsa. Quindi, mostrando che la contraddizione è vera e falsa, la contraddizione si rivela contraddittoria²⁵.

Elena Ficara, seguendo una direzione simile a quella di Moss, interpreta la dialettica, così come il dialeteismo, come estensioni, e non come rivali, della logica classica. Allo stesso tempo, Ficara sottolinea,

entièrement et visiblement appuyé sur lui» (F. Gregoire, *Études hégelienne. Les points capitaux du système*, Lovain, Paris 1958, p. 61). O ancora, per far riferimento a studi più recenti, Brandom afferma quanto segue: «Hegel, lungi dal rigettare la legge di non contraddizione, la radicalizza e la colloca al centro stesso del suo pensiero» (R. Brandom, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu, I. Testa, (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 249.).

²⁴ G. Moss, *Hegel's Foundation Free Metaphysics. The Logic of Singularity*, Routledge, New York-London 2020, p. 279.

²⁵ *Ivi*, p. 279.

proprio sviluppando alcune intuizioni di Priest, la specificità della struttura dell'unità degli opposti, a cui è possibile ricondurre l'idea hegeliana della verità della contraddizione:

Un punto importante (forse il principale) è che le contraddizioni vere dialettiche e dialeteiche implicano una congiunzione più forte tra una frase e la sua negazione. Il legame non è estrinseco, e semplicemente accidentale. Gli opposti sono così intrecciati che l'uno non può esistere senza l'altro. Di conseguenza, Priest sostiene che dovrebbe esserci una relazione più intima tra le contraddizioni dialettiche rispetto alla mera congiunzione estensionale (esterna). Infatti, per la congiunzione estensionale vale la regola della semplificazione: $\alpha \wedge \beta + \alpha$ oppure $\alpha \wedge \beta + \beta$ (Roma è in Italia e oggi splende il sole, quindi Roma è in Italia). La congiunzione intensionale, al contrario, implica una relazione più stretta tra le congiunzioni, tale che da $\alpha \wedge \beta$ non è possibile inferire solo α o solo β ²⁶.

Proprio questa specificità della concezione hegeliana della contraddizione è quella che permette, secondo Ficara, di bloccare l'esplosione. Di fatto, Ficara interpreta l'unità degli opposti usando non una semplice congiunzione, ma un bicondizionale, per cui l'unità degli opposti non avrebbe la forma $\alpha \wedge \neg\alpha$, ma avrebbe la forma $\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$:

Di norma, i logici paraconsistenti cercano di prevenire l'esplosione lavorando sull'ammissibilità del sillogismo disgiuntivo [...]. La prospettiva hegeliana sulle contraddizioni ammissibili ($\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$) rispetto a quelle inammissibili ($\alpha \wedge \neg\alpha$) consente di fermare l'esplosione in modo molto meno impegnativo. Ammettere che una contraddizione vera abbia la forma $\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$, per cui i due congiunti $\alpha \rightarrow \neg\alpha$ e $\neg\alpha \rightarrow \alpha$ sono inseparabili, significa che non possiamo nemmeno enunciare separatamente i due congiunti α e $\neg\alpha$ di una contraddizione congiuntiva $\alpha \wedge \neg\alpha$, e che il passaggio da 1. a 2. non è valido. Quindi l'argomento a favore dell'esplosione, nei casi di contraddizioni hegeliane, fallisce²⁷.

Il problema è che la formula ($\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$) non è completamente disvincolabile dalla formula ($\alpha \wedge \neg\alpha$). Se, ad esempio, analizziamo il paradosso del mentitore, la congiunzione dei contraddittori è perfettamen-

²⁶ E. Ficara, *Dialectic and Dialetheism*, in «History and Philosophy of Logic», 34, 2013, 1, pp. 35-52. Ficara sta facendo riferimento, all'interno di questo paragrafo, a un'osservazione di Priest: «as Hegel and most other dialecticias have stressed, dialectical contradictions are no mere “accidental” conjunctions. In some sense the contradictory conjuncts depend on each other, so that the one could not exist without the other. Thus, there should indeed be a more intimate relation between dialectical contradictories than mere extensional (external) conjunction» (G. Priest, *Dialectic and Dialetheic*, cit., p. 397).

²⁷ E. Ficara, *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, p. 198.

te derivabile dalla loro coimplicazione²⁸. Lo dimostra il fatto che, proprio per parlare di unità degli opposti, Ficara, assieme a Beall, faccia riferimento al concetto di “congiunzione hegeliana”²⁹, ovvero all’idea per cui «una congiunzione hegeliana è una congiunzione vera di opposti contraddittori in cui i congiunti, presi separatamente, sono falsi e per i quali la semplificazione fallisce»³⁰.

Io stessa, in un testo del 2015, ho sostenuto qualcosa di simile:

il venir meno della regola dell’eliminazione della congiunzione non tocca la sostanza della semantica della congiunzione – il suo essere vera se entrambi i congiunti sono veri – sulla base della quale due congiunti di cui l’uno è la negazione dell’altro sono effettivamente contraddittori.

In secondo luogo, il venir meno di questa inferenza mostra come all’interno della logica hegeliana le contraddizioni vere non comportino la banalizzazione del sistema secondo l’*ex falso quodlibet*³¹.

Rispetto a questa linea interpretativa, penso ancora che Hegel, per bloccare l’esplosione, non abbia bisogno di mettere le mani sul sillogismo disgiuntivo. Si tratta di capire, però, se la strategia hegeliana per bloccare le conseguenze dell’esplosione sia davvero riconducibili ad un venir meno della validità della regola dell’eliminazione della congiunzione. Mi pare che vi siano delle buone ragioni per mettere in discussione questo tipo di interpretazione, che non tiene conto di una serie di specificazioni fondamentali.

In primo luogo, va preso atto del fatto che Hegel conosce benissimo la regola di inferenza in questione, e che la usa esplicitamente, anche all’interno della sua logica. Per esempio, nell’analisi della dialettica che unisce finito e infinito, per cui finito e infinito sono, allo stesso tempo, uniti e differenti, Hegel scrive quanto segue:

È una richiesta facile, quella che viene fatta perché s’intenda la natura dell’infinito, di aver coscienza che il progresso infinito, lo sviluppativo infinito dell’intelletto, è così costituito da esser l’avvicendamento delle due determinazioni, l’avvicendamento dell’unità e della separazione dei due momenti; e di aver poi anche coscienza che questa unità e questa separazione stesse sono inseparabili.

²⁸ M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 72.

²⁹ J.C. Beall, E. Ficara, *Hegel Conjunction, Hegelian Contradiction*, in «History and Philosophy of Logic», 44, 2023, 2, pp. 119-131.

³⁰ E. Ficara, *Hegel, Beall, and the Logic of Vereinigung*, in «Asian Journal of Philosophy», 10, 2024, 3, p. 9.

³¹ M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, cit., p. 88.

La soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della pari esattezza e della pari inesattezza delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione persistente), ma è l'idealità di tutte e due, come quella in cui nella loro differenza, come negazioni reciproche, esse sono soltanto momenti³².

Per esprimere la verità di finito e infinito, dobbiamo quindi esprimere quella che sembra essere perfettamente riconducibile alla struttura di una *dialetheia*, per cui si tratta di dire tanto che ‘il finito è l’infinito’ – la loro identità – quanto che ‘l’infinito non è l’infinito’ – la loro differenza. Hegel fa un implicito riferimento alla regola dell’eliminazione della congiunzione quando parla del riconoscimento della pari *esattezza* e *inesattezza* delle due affermazioni. Dalla verità della congiunzione delle due proposizioni possiamo dedurre che entrambe le proposizioni sono *esatte*. Tuttavia, visto che ogni determinazione va corretta dalla determinazione negativa, ognuna delle due è, dialeteisticamente, anche *inesatta*.

Non possiamo quindi affermare che Hegel ignori la regola dell’eliminazione della congiunzione, visto che la usa, e la usa nello stesso senso in cui lo fa Priest, che deriva, a partire dalla verità della congiunzione delle proposizioni contraddittorie, la verità e falsità dei due congiunti. Allo stesso tempo, la validità di questa regola, all’interno della logica hegeliana, va contestualizzata. Di fatto, quando Hegel parla della deduzione della verità dei congiunti a partire dalla verità della congiunzione, non sta parlando di *Wahrheit*, ma di *Richtigkeit*: le due proposizioni che esprimono l’unità e la differenza di finito e infinito, per Hegel, non sono vere (*wahr*) e false (*falsch*), ma sono esatte (*richtig*) e inesatte (*unrichtig*). Ognuna delle due proposizioni corrisponde, in forma unilaterale e parziale, al modo in cui si determina il contenuto di finito e infinito.

Priest stesso richiama un passaggio della logica hegeliana³³ che sembra confermare perfettamente questa lettura. In una delle osservazioni che segue la dialettica della prima triade di essere, nulla e divenire, Hegel afferma che

Il torto più comune che vien fatto al pensiero speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto una delle proposizioni in cui si può risolvere. Non si può allora negare, che questa proposizione venga affer-

³² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. La logica oggettiva. Libro primo, La dottrina dell’essere*, Laterza, Roma-Bari 2004 (d’ora in poi *SL I*), p. 156. Per una lettura della dialettica di finito e infinito che consideri il ruolo produttivo della contraddizione, cfr. S. Houlgate, *The Opening of Hegel’s Logic*, Purdue University Press, West Lafayette 2006, pp. 370-435.

³³ Priest fa riferimento a questo passaggio in *Dialectic and Dialetheic*, cit., p. 387.

mata. Quando ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell'altra, e dichiararla³⁴.

A partire dall'unità degli opposti, è quindi possibile derivare il fatto che, ognuna delle due proposizioni sia, allo stesso tempo esatta (*richtig*) e falsa (dove la falsità, in questo passaggio, mi pare debba essere ricondotta alla *Unrichtigkeit* del passo precedente). La *Richtigkeit* e la *Unrichtigkeit* delle proposizioni, che pure esprimono in parte il contenuto del pensiero speculativo, vanno però situate all'interno dell'orizzonte di un pensiero che è ancora limitato, e che corrisponde alla riflessione formale sulla contraddizione, includendo quella che, come il dialetesimo, arriva a mettere in crisi la bivalenza³⁵. All'interno di questa prospettiva, mi pare sia possibile affermare che Hegel comprerebbe di buon grado l'opzione dialetista.

Il problema è che l'approccio che rimane prigioniero dell'orizzonte di una riflessione formale, pur superando i limiti del principio di bivalenza, si mostra ancora sufficiente, e Hegel è molto chiaro su questo punto proprio quando afferma che «il riconoscimento della pari esattezza e della pari inesattezza delle due affermazioni [...] non è che un'altra forma della contraddizione persistente»³⁶. L'opzione dialetista, per Hegel, ha dei limiti: funziona all'interno del pensiero rappresentativo, ma non ci permette di cogliere il significato speculativo della contraddizione, perché rimane una forma della contraddizione persistente, in cui il pensiero rimane bloccato e dominato dalla contraddizione, piuttosto che riuscire a tenersi saldamente sulla contraddizione, per farne emergere il potenziale dialettico.

La soluzione del problema è invece quella in cui possiamo esplicitare tale potenziale, che consiste nel riconoscimento della «idealità di tutte e due [le proposizioni contraddittorie], come quella in cui nella loro differenza, come negazioni reciproche, esse sono soltanto momenti»³⁷. Quando Hegel sta facendo riferimento all'idealità delle proposizioni opposte, ha in mente un'unità e una relazione, a partire

³⁴ SL I, p. 81.

³⁵ Il fatto che Hegel sia perfettamente disposto a mettere in questione il principio di bivalenza è evidente sulla base della sua analisi del paradosso del mentitore che, come abbiamo visto, è interpretato dialetisticamente come una proposizione che è, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, vera e falsa (cfr. *Lezioni sulla storia della filosofia II*, p. 122).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ SL I, p. 156.

dalla quale sicuramente non possiamo derivare la verità dei contraddittori. Questa unità certamente blocca le derive esplosive della contraddizione, ma questo non significa che tale blocco dipenda dalla messa in questione della regola dell'eliminazione della congiunzione. Di fatto, è vero che dalla congiunzione delle proposizioni contraddittorie che esprimono, ad esempio, l'identità di finito e infinito, così come delle altre determinazioni che si dispiegano all'interno del processo dialettico, non è possibile derivare la verità (*Wahrheit*) dei singoli congiunti, ma questo non dipende da un modo specificamente hegeliano di intendere la congiunzione. Molto più semplicemente, mi verrebbe da dire che non è possibile derivare la verità dei congiunti a partire dalla congiunzione delle proposizioni contraddittorie perché la congiunzione delle proposizioni contraddittorie, di per sé stessa, non è vera (*wahr*), ma solo esatta (*richtig*) e, di fatto, l'esattezza dei singoli congiunti è perfettamente trasferibile dall'esattezza della congiunzione.

Questo non stupisce, se pensiamo che le regole di inferenza che usiamo nella logica standard, così come in una logica come quella di Priest, sono regole che funzionano perfettamente per dar conto del trasferimento di una verità che per Hegel è riconducibile appunto all'esattezza, ovvero alla proprietà di proposizioni che corrispondono a un determinato stato di cose (nel caso delle proposizioni logiche l'esattezza sembra consistere in una relazione di corrispondenza tra il contenuto di una proposizione e il contenuto unilaterale della dialettica di una determinata categoria). Questo modo di intendere la verità è perfettamente familiare a Hegel, ma allo stesso tempo è insufficiente per dar conto del modo in cui si articola la verità propriamente detta (*Wahrheit*) della dialettica delle determinazioni logiche.

Per intendere il modo in cui funziona questa verità, che è contraddittoria, e che consiste certo in un'inseparabilità non esplosiva delle determinazioni opposte, mi pare che non sia sufficiente parlare di una congiunzione rispetto alla quale non vale più il processo di semplificazione dei singoli congiunti. Ciò che è necessario fare è certamente riconoscere, come accade nel dialetesimo, la necessità di pensare e enunciare la contraddizione. È però ugualmente necessario sviluppare la coscienza del contenuto che la contraddizione esprime, della sua comprensione concettuale, della sua verità, che corrisponde, per Hegel, a quella risoluzione per cui il pensiero non rimane dominato da tale contraddittorietà, ma riesce a mantenersi fermo sulla contraddizione, perché ne capisce il senso e il potenziale speculativo.

3. Hegel e l'esplosione: al di là dell'approccio dialeteista

In un passaggio della terza annotazione che segue la determinazione della contraddizione, Hegel ci presenta alcune indicazioni particolarmente significative sui diversi livelli di comprensione delle contraddizioni che, pervasivamente, affettano il pensiero. In queste distinzioni di livelli, possiamo riconoscere (1) quello del pensiero tradizionale che, identificato con la rappresentazione, evita le contraddizioni; (2) quello della riflessione che riesce ad esprimere la contraddizione e in cui potremmo includere la tesi dialeteista, e (3) quello della ragione, che sviluppa la coscienza del contenuto e del significato della contraddizione e riesce a dispiegare il valore speculativo di questa struttura che, per il pensiero ordinario, è completamente paradossale.

Il primo livello in cui si manifestano le contraddizioni è quello della rappresentazione, che tende a separare gli opposti, per evitare di esplicitarne la contraddittorietà e, con essa, il potenziale esplosivo:

Il rappresentare, perciò, ha certo dappertutto la contraddizione per suo contenuto, ma non giunge alla coscienza di questa; rimane riflessione esteriore, che passa dall'uguaglianza alla disuguaglianza, o dal rapporto negativo all'essere-riflesso entro sé dei distinti. Tale [riflessione esteriore] mantiene esteriormente l'una di fronte all'altra entrambe queste determinazioni e ha in mente *soltanto esse*, ma non il *passare*, che è l'essenziale e contiene la contraddizione³⁸.

Per evitare la contraddizione e la banalizzazione del pensiero che potrebbe derivarne, la rappresentazione, che pure incappa sistematicamente nelle contraddizioni, tende ad evitarle separando le determinazioni opposte sulla base di una serie di strategie, come quella della parametrizzazione³⁹.

Hegel fa poi riferimento a quella che definisce come una «riflessione-ricca-di-spirito» che, esaminata da una prospettiva contemporanea, sembra poter includere anche l'approccio dialeteista, nella misura in cui si mostra capace di «cogliere ed enunciare la contraddizione»:

³⁸ *SL II*, p. 85.

³⁹ «Quando ci si trova di fronte a una contraddizione come $\alpha \wedge \neg\alpha$, una strategia comune consiste nel trattare l'enunciato α , o qualche suo pezzo, come avente diversi significati, ossia come ambiguo (magari solo come ambiguo *contestualmente*). Ad esempio, se sembra che $P(\alpha) \wedge \neg P(\alpha)$, si dice che, in effetti, α è P e non è P sotto diversi parametri o rispetti – poniamo, r_1 e r_2 ».

La riflessione *ricca-di-spirito*, per menzionarla qui, consiste per contro nel cogliere ed enunciare la contraddizione. Benché essa non esprima certo il *concetto* delle cose e delle loro relazioni e abbia soltanto determinazioni-della-rappresentazione per suo materiale e contenuto, essa le mette in un rapporto che contiene la loro contraddizione e *attraverso* questa lascia *trasparire il loro concetto*⁴⁰.

Se la filosofia è, hegelianamente, la trasformazione delle rappresentazioni in concetti, la riflessione ricca di spirito e, con essa, il dialetteismo, sembra collocarsi alla frontiera tra rappresentazione e pensiero concettuale. L'approccio dialeteista si rivela quindi come un passo necessario, ma non ancora sufficiente, per dispiegare il pensiero propriamente speculativo della contraddizione: viene messa in crisi la distinzione tra vero e falso e viene pensato un nuovo valore di verità che permette di enunciare la contraddizione senza cadere nella trivializzazione del sistema che la pensa. Tale verità, tuttavia, rimane comunque semplice esattezza, ovvero proprietà di una proposizione determinata sulla base di un criterio dato. Essa non è in grado di offrirci la determinazione completa di un contenuto concettuale, ovvero sua verità, ma solo un accesso parziale ad essa.

La riflessione ricca di spirito, pertanto, coglie la contraddizione, ma la esamina quindi ancora dal punto di vista della rappresentazione. Siamo, come direbbe Priest, ai limiti del pensiero⁴¹, ma i limiti di questo pensiero sono, come direbbe Hegel, ancora solo i limiti di un pensiero rappresentativo. In questi limiti, però, allo stesso tempo, traspare il concetto delle cose e delle loro relazioni, la cui contradditorietà rappresenta la loro determinazione essenziale e la loro verità stessa:

Ma la ragione *pensante* acutizza, per così dire, la distinzione smussata del diverso, la mera varietà della rappresentazione, nella distinzione *essenziale*, nell'*opposizione*. I vari [distinti] diventano attivi e vitali l'uno rispetto all'altro solo [in quanto] spinti al vertice della contraddizione e in essa ricevono la negatività, che è l'insita pulsazione dell'automovimento e della vitalità⁴².

La ragione pensante mette quindi in atto quel pensiero che, invece di fuggire di fronte alla contraddizione, o di limitarsi a coglierla ed enunciarla, la pensa radicalmente e, in questo pensiero, riesce a tener-si saldamente nella contraddizione e nella contraddizione tiene salda

⁴⁰ *SL II*, p. 85.

⁴¹ G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁴² *SL II*, pp. 85-6.

anche sé stessa. La ragione non viene quindi annullata dell'esplosione implicata dalla verità della contraddizione, come accade per il pensiero finito. Questo pensiero, che è il pensiero della rappresentazione, di fatto, è un pensiero che esprime stati di cose. Quello a cui la contraddizione dà voce, però, non è niente di statico, non è niente di fermo. Al contrario, la contraddizione attiva, vivifica, perché ha alla base la negatività per cui un dato contenuto concettuale, nel negarsi, passa nel contenuto opposto, in cui incontra la propria stessa verità⁴³. È proprio questo passare e questa negazione che, come scrive Hegel, «è l'essenziale e contiene la contraddizione»⁴⁴, non vengono colti dalla rappresentazione che distingue, divide, isola. Ed è proprio questo passare e questa negazione che sono pensati radicalmente da una ragione che non può quindi limitarsi a cogliere gli opposti in un'unità che è una semplice congiunzione e in cui essi starebbero l'uno accanto all'altro. La ragione deve concepire il movimento che non è dato dal fatto per cui gli opposti starebbero in una relazione contraddittoria l'uno rispetto all'altro. Quello che la ragione deve portare alla coscienza è il fatto che ognuno dei momenti opposti è innanzitutto in sé stesso contraddittorio. Ogni opposto è dunque portato dalla sua stessa costituzione interna a negarsi e a incontrare in sé stesso, radicalmente ed essenzialmente, il momento opposto⁴⁵.

⁴³ «La negatività considerata costituisce ora il *punto di svolta* del movimento del concetto. Essa è il *punto semplice del rapporto negativo* a sé, la fonte intima di ogni attività, di ogni automovimento vivente e spirituale, l'anima dialettica che tutto ciò che è vero ha in se stesso e attraverso la quale solamente è un che di vero; perché su questa soggettività solamente riposa il togliere l'opposizione tra concetto e realtà e [riposa] quell'unità che è la verità» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. La logica soggettiva. Il concetto* (1816), a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro, Federico Orsini e Armando Manchisi, Verifiche, Padova 2024, p. 431).

⁴⁴ *SL II*, p. 85.

⁴⁵ Nel pensiero hegeliano non abbiamo a che fare con determinazioni opposte che sono, tra loro, contraddittorie, ma con determinazioni che sono, ognuna, in sé stessa contraddittoria, per cui ognuna si nega e passa, si riflette, si sviluppa costitutivamente nella determinazione opposta. De Boer correttamente mette in evidenza quest'aspetto: «By no means does Hegel claim, I would contend, that the positive and the negative – or any other opposites – contradict *one another*. Hegel would certainly agree that mutually exclusive concepts give rise to a contradiction if they are simultaneously attributed to the same thing. But the *Logic* is not concerned with the attribution of concepts to things. Hegel's point is rather that both the positive and the negative, *qua* concepts, contradict *themselves*. For insofar as they actually posit themselves as independent of their contrary, they contradict their ultimate principle, that is, their unity or mutual dependence» (K. De Boer, *Contradiction in Hegel's Science of Logic Reconsidered*, in «Journal of the History of Philosophy», 48, 2010, pp. 345-373, a p. 363).

La congiunzione dei due opposti è una conseguenza di questo passaggio dialettico negativo di una determinazione nell'altra, e non la sua causa, né tantomeno la sua espressione più appropriata. Questa negazione interna alle determinazioni, che le porta a negarsi e a passare nelle determinazioni opposte, implica relazioni molto più complesse tra proposizioni che, di per sé stesse, nella prospettiva hegeliana, non sono atte a esprimere un contenuto speculativo. Ciò che è propriamente vero, non sono i due congiunti contraddittori nella loro unità, ma la negazione di ognuno di essi nella determinazione opposta. Hegel offre un esempio del lavoro che siamo chiamati a fare quando parla della necessità di pensare l'identità e la differenza di essere e nulla, per cui dobbiamo pensare sia la proposizione per cui “essere e nulla è lo stesso” e “essere e nulla non son lo stesso”:

In quanto ora la proposizione: Essere e nulla è lo stesso, esprime l'identità di queste determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, c'è che essa enunciata dianzi. Ma così sorge un altro difetto, il difetto che queste proposizioni non son fra loro collegate, epp'è presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte il contenuto loro 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 come una inquietudine degli incompatibili, o come un movimento)⁴⁶.

Le proposizioni contraddittorie per cui ‘essere e nulla sono lo stesso’ ed ‘essere e nulla non son lo stesso’ non vanno quindi concepite semplicemente nella loro unità per cui non possono essere separate l'una dall'altra. Il punto fondamentale, che rimane nascosto dietro alla semplice congiunzione, pur intesa in forma non standard come congiunzione intensionale, non è la contraddittorietà tra le due proposizioni, ma l'autocontraddittorietà interna a ognuna di esse: la prima esprime l'identità di due determinazioni che pure sono contenute, in essa, come diverse; la seconda esprime una differenza tra due proposizioni che, allo stesso tempo, è negata, esprimendo in questo modo il passaggio immediato di una determinazione nell'altra:

Così l'intiero, vero risultato, che qui si è ottenuto, è il divenire, che non è soltanto l'unilaterale o astratta unità dell'essere e del nulla. Ma consiste in

⁴⁶ *SL II*, p. 80.

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 opinata⁴⁷.

L'autocontraddittorietà interna alle due proposizioni esprime dunque l'autocontraddittorietà interna a essere e nulla, il loro necessario negarsi, e il loro necessario passare ognuno nella determinazione opposta, e quindi la loro inseparabilità e il loro sorgere ognuna dalla negazione interna all'altra.

Per questo i due opposti, pur escludentesi a vicenda, non sono isolabili e non portano all'esplosione del pensiero che ne pensa le dinamiche costitutive. Se, da una parte, vi sono interpreti come Ficara e Beall⁴⁸ che affermano che la nozione hegeliana della contraddizione blocca l'esplosione sulla base della ridefinizione della congiunzione, a me pare che la ridefinizione della congiunzione sia invece una conseguenza di un modo non standard di intendere la negazione. La negazione non è interdefinibile con la falsità (la negazione non è un operatore che muta il valore di verità di un enunciato, per cui la negazione di una proposizione vera è necessariamente falsa), la negazione di una determinazione genera un risultato determinato, e il risultato determinato generato dalla negazione di una determinazione è una nuova determinazione, il cui contenuto entra in una costitutiva unità, e quindi anche in una relazione congiuntiva, con la prima.

Ho provato quindi, in queste poche pagine, ad analizzare la risposta dialetesta e la risposta hegeliana al problema dell'esplosione. I limiti di un'applicazione della prima alla seconda portano a riflettere sul significato dell'unità degli opposti, e a come questa venga dialetticamente generata. In questo processo, come abbiamo visto, la negazione ha, molto più della congiunzione, una funzione fondamentale. Tornare ad analizzare la possibilità di pensare, con Hegel, e pure con Priest, la verità della contraddizione, significa pensare, prima di tutto, proprio come suggerisce Priest, il tipo di negazione con cui stiamo lavorando. Seguendo proprio le intuizioni di Priest, credo sia possi-

⁴⁷ *SL II*, p. 81.

⁴⁸ «We think that the main curiosities in Hegelian dialectic is not so much in a deviant negation (say, paraconsistent, paracomplete), but rather in the *conjunction* doing the work of ‘conjoining’ the contradictory – and *false* (untrue) – conjuncts. While negation winds up not being exactly per classical logic, it is in fact ‘explosive’ in the absence of what we call h-conjunction, Hegelian conjunction» (J.C Beall, E. Ficara, *Hegel Conjunction, Hegelian Contradiction*, in «History and Philosophy of Logic», 44, 2023, 2, pp. 122).

bile affermare che nessuna negazione sia sacrosanta⁴⁹. Priest, per fare spazio alle contraddizioni vere, pensa a una negazione non esplosiva. Sicuramente Hegel anticipa queste intuizioni sulla necessità di una negazione interna alle determinazioni logiche che non porti alla banalizzazione del sistema. Allo stesso tempo, credo che Hegel sviluppi queste intuizioni in una direzione diversa da quella di Priest. La negazione con cui lavora Priest rimane formale. La negazione dialettica ha, invece, un carattere materiale, e affetta la struttura di quella materia che è il contenuto concettuale delle categorie del sistema.

Se ponessimo a Hegel la famosa domanda di Priest – ‘che c’è di male nelle contraddizioni?’ – credo allora che Hegel darebbe la sua stessa risposta – ‘forse niente’⁵⁰. Certamente, per giustificare questa risposta, troverebbe oggi nella riflessione di un filosofo come Priest strumenti importanti per far fronte alle critiche che usano il principio di esplosione, ma questi strumenti sarebbero efficaci solo all’interno del dominio del pensiero ordinario e formale. Per lavorare all’interno del dominio del pensiero speculativo, che costituisce la marca essenziale della proposta hegeliana, i suggerimenti di Priest non sarebbero forse così fondamentali. Anzi, sarebbero essi stessi forse messi in crisi, con quella stessa messa in crisi della distinzione tra forma e contenuto delle categorie di pensiero, senza la quale un resoconto della natura del pensiero speculativo e della sua capacità di pensare, tenersi fermo, e levare alla coscienza il contenuto determinato delle contraddizioni non sarebbe possibile.

⁴⁹ «There is, in fact, nothing sacrosanct about Boolean negation. One can be reminded of this by the fact that intuitionists, who gave the second contemporary articulated formal logic, provide a different account of negation. Despite this, intuitionist logic is itself explosive» (G. Priest, *What is so Bad about Contradictions?*, cit., p. 412).

⁵⁰ *Ivi*, p. 426.

NATURA E DOLORE DEL VIVENTE.
SULLA ‘CONTRADDIZIONE IRRISOLTA’
NELLA NATURPHILOSOPHIE

Caterina Piccini

1. *Kant e la contraddizione: un limite intrinseco della ragione*

Kant attribuisce la contraddizione alla forma stessa del pensiero. La sua risoluzione – si pensi, ad esempio, alla terza antinomia della *Critica della ragion pura*, concernente la relazione tra necessità e libertà – si fonda sull’ammissione della contraddizione quale caratteristica della ragione conoscitiva. Come osserva Hegel nel §48 dell’*Encyclopédia*¹, tale contraddizione è accompagnata dalla volontà di impedirne la proiezione sul mondo empirico.

Kant ha posto la dialettica più in alto – e questo aspetto è tra i suoi più grandi meriti –, in quanto le tolse la parvenza di arbitrio che essa aveva secondo la rappresentazione usuale e la presentò come un fare necessario della ragione².

L’intuizione kantiana, il cui valore Hegel riconosce senza riserve, segna una cesura rispetto alla vecchia metafisica, che considerava la contraddizione – generata nel rapporto tra le forme discorsive del pen-

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze* [1830]. *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. VIII, §48, p. 126 (trad. it. *Encyclopédia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, vol. I: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, p. 205). D’ora in avanti cito l’edizione tedesca con la sigla Enz. e a seguire numeri romani (I-III) a indicare le parti dell’*Encyclopédia* e la lettera A o Z a seconda che si tratti di annotazioni o aggiunte. Per il volume IX e X dei *Werke* utilizzo le seguenti traduzioni italiane: vol. II: *La filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002; vol. III: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000.

² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik* [1812-1813], hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 26 (trad. it. *Scienza della logica. Libro primo. L’essere* [1812], a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Verifiche, Trento 2009, p. 32). D’ora in avanti cito con la sigla WL 1812 e, a seguire, il numero della pagina tedesca e quella della traduzione italiana.

siero e la realtà – come «uno svilimento casuale», dovuto a un «errore soggettivo nel sillogizzare e nel raziocinare»³. Kant, al contrario, insiste sul fatto che è la natura stessa del pensiero a condurre in contraddizioni (antinomie), quando questo pretende di conoscere l’«infinito». Spostando il principio della contraddizione dall’oggetto in sé e per sé alla ragione conoscitiva, il filosofo di Königsberg descrive l’intelletto e le sue certezze come un’isola circondata da un «vasto oceano tenebroso», la cui navigazione richiede cautela e una costante riflessione critica sul percorso intrapreso. Questo mondo non può portare «in sé la macchia della contraddizione, [...] tale macchia deve spettare *soltanto* alla ragione pensante, all’*essenza dello spirito*»⁴.

La logica trascendentale ha il merito di aver individuato gli oggetti della conoscenza non «al di là» di sé, bensì *in sé*: le forme dell’intuizione risultavano costitutivamente unite alle categorie dell’intelletto, sebbene tale unità non riguardasse le cose in sé. Queste ultime rimanevano qualcosa che trascendeva i limiti dell’esperienza possibile. Ciò, per Hegel, non può avere altro senso se non che queste forme sono in sé stesse qualcosa di non vero. Tuttavia, ciò non impediva – secondo Kant – alla conoscenza fenomenica di dar vita a una conoscenza scientifica, giacché la verità della logica trascendentale rendeva possibili giudizi universali e necessari.

È in questa prospettiva che Hegel polemizza con Kant, accusandolo di aver concepito la dialettica – da lui intesa come una «logica della parvenza»⁵ – come un’attività puramente razionale, separata dalla coscienza e quindi ridotta alla portata dell’intelletto.

Le esposizioni dialettiche di Kant nelle antinomie della ragione pura non meritano certo un grande elogio, se le si considera più da vicino [...]; ma l’idea universale, che egli ha posto alla base e con ciò che ha fatto valere, è l’oggettività della parvenza e la necessità della contraddizione che appartiene alla natura delle determinazioni di pensiero: propriamente, anzitutto nella misura in cui queste determinazioni vengono applicate dalla ragione alle cose in sé;

³ Enz. I, §48Z, p. 128; trad. it., p. 207.

⁴ Enz. I, §48A, pp. 126-127; trad. it., p. 206. Come nota giustamente Bodei «Ciò che Hegel respinge ancor più frontalmente in Kant è la ‘tenerezza per le cose del mondo’, l’atteggiamento per cui non l’essenza del mondo, ma quella della ragione è deturpata dalla ‘macchia’ della contraddizione» (R. Bodei, «*Tenerezza per le cose del mondo*: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel», in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1988, p. 206).

⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. B 85-86 (trad. it., *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1975, pp. 131-132).

ma proprio quello che esse sono nella ragione, e riguardo a ciò che è in sé, è la loro natura⁶.

Cogliendo i limiti di tale impostazione, Hegel sottolinea come Kant abbia compiuto una rivoluzione filosofica che tuttavia necessita di un approfondimento ulteriore per evitare la ricaduta nella metafisica tradizionale. Di conseguenza, la dialettica, fino ad allora misconosciuta e relegata a parte separata della logica, assume in Hegel una posizione radicalmente innovativa. Egli è certo di aver raccolto l'eredità rivoluzionaria di Kant e di aver individuato il metodo speculativo e scientifico, da lui considerato l'unico autentico. Pur non essendo convinto del risultato finale, nondimeno riconosce che la via indicata è l'unica possibile da intraprendere: «E ciò risulta facilmente dal fatto che esso [il metodo] non è nulla di distinto dal suo oggetto e contenuto; – questo perché è il contenuto entro sé stesso, è la *dialettica che il contenuto ha in se stesso* ciò che lo muove»⁷.

La forza propulsiva non può, così, provenire dall'esterno ma deve essere immanente al contenuto medesimo. La dialettica, infatti, non è una semplice *Weltanschauung*, bensì l'automovimento della cosa stessa, secondo una delle tre definizioni della scienza contenute nella *Fenomenologia dello spirito*: «[...] è chiaro che non può valere come scientifica alcuna esposizione che non segua l'andamento di questo metodo e non sia conforme al suo ritmo semplice, dal momento che è l'andamento della cosa stessa»⁸.

Pur riconoscendo dunque a Kant il merito indiscusso di aver colto le antinomie naturali e inevitabili della ragione, Hegel ne sottolinea il limite strutturale rappresentato dalla mancata definizione di un termine positivo di riferimento, ossia di un principio assoluto la cui negazione comporti necessariamente la contraddizione.

Ora, il significato vero e positivo delle antinomie consiste in generale nel fatto che ogni realtà effettiva contiene in sé determinazioni opposte; perciò conoscere un oggetto o, più esattamente, concepire un oggetto vuol dire prendere coscienza di quell'oggetto come unità concreta di determinazioni opposte⁹.

Questa carenza appare a Hegel particolarmente grave, poiché conduce a una giustificazione dell'esistente che rende impossibile com-

⁶ WL I 1812, pp. 26-27; trad. it., p. 32.

⁷ WL I 1812, p. 25; trad. it., p. 30.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Enz. I, §48Z, p. 128; trad. it., p. 207.

prendere i dissidi e i conflitti che attraversano la realtà nella sua totalità. In questo senso, il sistema hegeliano non può *intrinsecamente* rinunciare alla realtà delle idee di *totalità* e *infinito*. E se c'è totalità, deve esserci anche la contraddizione; poiché la contraddizione, a differenza della *Realrepugnanz* kantiana, presuppone un'articolazione della totalità¹⁰.

Hegel, dunque, non contesta al suo predecessore il rigetto verso una *Wirklichkeit* da accettare passivamente, bensì il fatto di non aver spinto sufficientemente in profondità il dover essere, così da permettere l'emergere della contraddizione tra idea e realtà¹¹.

I concetti, analogamente agli organismi naturali, non sono entità statiche e astratte, ma manifestazioni vive, pulsanti, intrinsecamente autogeneranti e in continuo movimento.

In questo senso, Stefania Achella richiama l'equiparazione tra la vita e gli organismi naturali, osservando come «entrambi si sviluppano, si riproducono, si contraddicono autodistruggendosi ma, differentemente dagli oggetti inanimati, trovano anche un modo per autoripararsi»¹².

Tale capacità non si fonda su un processo dialettico di auto-superamento: pur contraddicendosi e talora apparendo auto-distruttivi, questi enti possiedono una forza interna che permette loro di rigenerarsi. L'anima profonda di tali realtà, come quella della vita stessa, è l'autonegazione totale, la dialettica dell'assoluta opposizione.

¹⁰ Come osserva Vitiello, «questo *grosse negative Schritt* esprime il tendere della ragione al suo disvelamento, alla sua verità (*alétheia*) [...] Kant ha scorto le contraddizioni dell'intelletto, ma, anziché procedere oltre, ha creduto di superarle volgendosi all'esperienza sensibile [...] Questo, appunto, è l'intellettualismo: l'incomprensione dell'intelletto [...] il rifiuto di portarsi a quel piano che l'intelletto stesso richiede, e proprio a partire da sé, In questo senso, il sistema hegeliano non può *intrinsecamente* rinunciare alla realtà delle idee di *totalità* e *infinito*» (V. Vitiello, *Dialectica ed ermeneutica: Hegel ed Heidegger*, Guida, Napoli 1979, p. 138).

¹¹ Quando, nella *Scienza della logica*, nel capitolo dedicato all'idea, si legge che il «pessimo tra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea». Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981, pp. 175-176 (trad. it., *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, 1984² vol II, p. 860). D'ora in avanti cito con la sigla WL II, e, a seguire, il numero della pagina tedesca e quella della traduzione italiana. La giustificazione, ricorda Morani, «che fornisce l'idea non riguarda affatto la realtà effettiva dello Stato, concerne invece il disaccordo tra il suo contenuto ideale e la *Wirklichkeit*» (R. Morani, *Rileggere Hegel. Tempo, soggettività. Negatività, dialettica, Orthotes*, Napoli-Salerno 2019, pp. 236-237).

¹² S. Achella, *Contraddizione vivente. La critica hegeliana alla logica dell'identità*, in «I castelli di Yale online», 11, 2023, 2, pp. 49-62, a p. 51.

In questa prospettiva, il concetto kantiano di limite viene qui radicalmente trasformato da Hegel in una mancanza interna e nell'impulso a superarla. Essa non si configura più come una barriera esterna, ma si rivela quale dinamismo interno e costitutivo: una tensione incessante al superamento di sé, una negazione attiva della propria condizione contingente.

La mancanza, in tal senso, indica l'“essere oltre” dell'ente, in cui la contraddizione non è soltanto presente, ma costitutivamente “immanente e posta in esso”. Un ente che non si sottrae a questa contraddizione interna, ma è capace di sostenerla, diviene per Hegel il soggetto. È precisamente in questa capacità che si manifesta la sua infinità. Come egli afferma: «Ma ciò attraverso cui il concetto stesso si porta avanti (*Fortgang*) è il negativo che ha entro se stesso; questo costituisce il dialettico vero e proprio»¹³; il negativo è quindi già implicitamente presente nell'immediato, in quanto condizione dell'automovimento.

La vita, per Hegel, è tale in quanto capacità di assimilare in sé la negazione e l'opposizione, elementi che all'intelletto si manifestano come alterità, esclusione o contraddizione¹⁴. Si tratta allora di pensare a una nuova forma di concetto – che egli chiama *il concetto organico reale*¹⁵, corrispondente alla totalità – il cui punto di approdo è un'ontologia vivente.

2. L'esteriorità dell'idea: genesi e contraddizione della natura

In questo quadro, la filosofia della natura si presenta come il luogo sistematico in cui Hegel elabora un'ontologia vivente. Per chiarire lo statuto della *Naturphilosophie* è ora necessario richiamare per sommi capi i paragrafi in cui Hegel tematizza il passaggio dalla logica alla filosofia della natura.

Dal punto di vista sistematico, il presupposto essenziale allo sviluppo della filosofia della natura – e, conseguentemente, alla determinazione precisa del suo statuto ontologico – è la transizione dalla logica

¹³ WL I 1812, p. 26; trad. it., p. 31.

¹⁴ Per dirla con Schelling, il concetto «abita nel vivente stesso e come tale è oggettivo e reale». Su questi temi, cfr. L. Illetterati, *Pensiero e realtà*, in L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 241-261.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Meiner, Hamburg 1988, p. 150 (trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 181).

alla filosofia della natura, ossia il passaggio dall'idea assoluta, cui giunge la logica nel compimento del suo sviluppo, alla natura intesa come idea "nella forma dell'esser-altro"¹⁶. Dal punto di vista testuale, uno dei passi più significativi dell'*Idea assoluta* è l'affermazione secondo cui «la forma non è altro che la base assoluta e l'ultima verità»¹⁷: un ripercorriamento pensante del processo categoriale che sta alle spalle dell'idea. Come apice e compimento della logica, essa si rivela essere il momento in cui il concetto scopre di essere fondamento: un'esposizione dei contenuti che emergono dal concetto (nel loro autosvolgimento) e, al contempo, una soggettivazione del concetto che prende sé ad oggetto, diventando cosciente di essere la sorgente da cui i contenuti provengono¹⁸.

È importante notare come, tanto nella *Scienza della logica* quanto nell'*Enciclopedia*, l'idea assoluta, dopo essersi mostrata come il compimento della logica, come "l'idea che pensa se stessa", si abbandoni all'esteriorità della *Realphilosophie*, nella forma più immediata di spazio e tempo. Si tratta di un passaggio essenziale, al fine di accedere – seguendo la prospettiva sistematica – al concetto di natura. Nell'ultimo paragrafo della *Scienza della logica* dell'*Enciclopedia*, Hegel descrive ciò nei termini di una decisione dell'idea stessa di licenziare (*sich entlassen*) da sé, liberamente, il momento della propria particolarità, sé come natura¹⁹.

L'idea che è *per sé*, considerata secondo questa sua *unità* con sé, è *intuire*, e l'idea intuente è *natura*. [...] Ma la *libertà* assoluta dell'idea consiste nel fatto che essa non soltanto *passa nella vita*, né come conoscere finito fa soltanto *apparire* in sé la vita, ma nell'assoluta verità di se stessa si *decide a licenziare* da sé liberamente il momento della sua particolarità o del primo determinare ed esser altro, l'*idea immediata* come suo riflesso, sé come *natura*²⁰.

Alla fine della logica, dunque, nel momento di massima acquisizione del senso del fondamento della posta in essere (e di maggior rischio di monismo), ovverosia la presa di coscienza, da parte del concetto come metodo, di essere l'artefice dell'intero percorso, pare emergere nell'idea un paradossale senso di indigenza. In quella sorta di autosoggettivazione che compie il concetto come idea nella sua reciprocazione, il pensiero comprende che la sua configurazione logica è solo una parte

¹⁶ Sul rapporto tra logica e filosofia della natura cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.

¹⁷ WL II, pp. 237-38; trad. it., p. 937.

¹⁸ WL II, p. 238; trad. it., p. 937.

¹⁹ Cfr. WL II p. 253; trad. it., pp. 956-957.

²⁰ Enz. I, §244, p. 393; trad. it., p. 462.

e non il tutto. Quello che quindi sembra un passaggio logico è, in realtà, il ricordo (*Erinnerung*) di un altrove da cui il pensiero proviene.

Seguendo questa linea interpretativa, rispetto alla struttura auto-conoscitiva dell'idea logica, è quindi importante considerare un ulteriore elemento per rendere possibile il passaggio all'alterità: l'antecedenza ontologica, genetica della natura e dello spirito rispetto alla logica, senza con ciò negare la priorità concettuale di quest'ultima all'interno del sistema.

L'idea, dunque, nel suo carattere puramente logico, memore della propria origine, si affranca da sé stessa facendosi natura. La natura, infatti, è, in Hegel, non solo l'idea nella forma dell'esser-altro, ma – poiché in essa «l'idea è come il negativo di se stessa o *esterna a sé*» – essa non è esterna soltanto relativamente all'idea (e rispetto alla sua esistenza soggettiva, ossia lo spirito), ma «l'esteriorità costituisce la determinazione in cui essa è come natura»²¹.

In questa esteriorità che è la natura, osserva Hegel, «le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un *sussistere in modo indifferente* e della *singolarizzazione reciproca*»²², per cui le articolazioni interne al concetto si presentano in essa come distinte le une dalle altre, prive della loro peculiare fluidità, come cristallizzate e immobilizzate. È per questo che, prosegue Hegel, «la natura non mostra perciò nella sua esistenza alcuna libertà, ma *necessità e contingenza*»²³.

L'assenza di libertà, l'indifferenza, e l'indeterminazione delle sue stesse formazioni concrete emergono come tratti distintivi della natura, direttamente connessi alla sua condizione di essere, nella sua determinazione più universale, soggetta all'esteriorità. Tuttavia, pur rivelando attraverso tali caratteri il suo proprio modo d'essere, la natura – precisa Hegel – non è per questo da divinizzare. Non perché in essa manchi ogni traccia della sapienza divina, bensì perché ciò che in essa può darsi davvero divino è l'idea, la quale tuttavia vi appare soltanto nella modalità dell'«*in sé*» e, perciò, ogni figura, per sé, risulta priva del concetto *in sé* stessa.

L'essere della natura, per contro, «non corrisponde al concetto; essa è piuttosto la *contraddizione irrisolta*»²⁴: come negativo dell'idea, essa si presenta come sua scissione, lacerazione e dunque negazione da ciò che l'idea è nella sua verità. Al modo della «caduta (*Abfall*) dell'i-

²¹ Enz. II, §247, p. 24; trad. it., p. 90.

²² Enz. II, §248, p. 27; trad. it., p. 93.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Enz. II, §248 A, p. 28; trad. it., p. 93.

dea da sé stessa»²⁵, la natura si configura come un pensiero e come una realtà limite, che «si trova nell'inadeguatezza di sé a sé»²⁶. L'esteriorità (*Äußerlichkeit*) che caratterizza l'esistenza naturale dell'idea – ossia la sua esistenza come negazione di se – rivela tuttavia il modo in cui l'identità dell'idea si vorrebbe segretamente conservare nel proprio esser-altri. Il concetto, infatti, si presenta qui “come qualcosa d'interno” (*als Innerliches*) che non esercita alcun potere sull'alterità naturale da cui si trova avvolto e come soffocato – benché pure conservato.

Con ciò allora:

La contraddizione dell'idea, in quanto essa come natura è esterna a se stessa, è, più precisamente, la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni (*Gebilde*) e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall'altro lato la loro contingenza indifferente (*gleichgültig*) e l'irregolarità indeterminabile²⁷.

La natura è dunque, propriamente, la contraddizione che consiste nella negazione e nell'affermazione simultanea dell'idea e della struttura necessaria che ad essa conferisce forma. In quanto affermazione e negazione simultanea della struttura logico-ideale da cui si trova informata, essa rappresenta – per definizione – la presenza astratta del concetto (come idea) per il modo in cui essa si manifesta nella forma determinata in quanto natura. Questa corrisponde solo parzialmente a ciò che essa è in se, nella sua essenza, senza mai giungere a quella forma di integrazione e conciliazione che potrà trovare soltanto nello spirito.

3. Vita e dolore nella natura

Questa «*impotenza* della natura (*Ohnmacht der Natur*)», che consiste nel «non tener fermo il concetto nella sua attuazione», è talmente radicata nel modo d'essere della natura stessa da «porre alla filosofia dei limiti (*setzt der Philosophie Gränzen*)»²⁸. Essa ha dunque il compito di reperire le tracce della determinazione concettuale sino all'estremo particolare, pur nella consapevolezza che nessuna di esse potrà mai esaurire la totalità della determinazione degli esseri naturali.

²⁵ Enz. II, §248 A, p. 28; trad. it., p. 94.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Enz. II, §250, p. 34; trad. it., p. 99.

²⁸ Cfr. Enz. II, §250 A, p. 34; trad. it., p. 100.

In questo senso, la filosofia della natura, definita sin dall'inizio dell'itinerario sistematico come scienza dell'*idea nella forma del suo esser-alto*, sembra assurgere al compito di cogliere ciò che il modo d'essere della natura non rivela: quella trama razionale che le consente di essere, in ultima istanza, forma dell'idea. Per quanto, dunque, la parola chiave della natura sia *Äußerlichkeit*, e il suo modo d'essere si presenti nella forma della lacerazione tra il concetto, l'idea, e la sua esistenza determinata, il sommo (*das Höchste*) a cui spinge nella sua esistenza è la vita (*das Leben*).

La natura è *in sé* una totalità vivente; il movimento che si realizza attraverso il suo procedere graduale consiste più precisamente nel fatto che l'idea si *ponga* come ciò che essa è *in sé*; o – che è la stessa cosa – che dalla sua immediatezza e esteriorità che è la *morte*, vada *in sé* per essere dapprima come vivente, ma poi superi anche questa indeterminatezza, in cui è soltanto vita, e si presenti come giunta all'esistenza dello spirito, che è la verità e lo scopo finale della natura e la vera realtà effettiva dell'idea)²⁹.

L'intero sviluppo della filosofia della natura hegeliana può essere così inteso come un processo graduale e progressivo di acquisizione e dimostrazione di questa proposizione fondamentale: la natura è, nella sua essenza, *idea* – e più precisamente, *idea come vita*. In questo sistema di gradi, di cui l'uno «scaturisce necessariamente dall'altro ed è la verità prossima di quello da cui risulta»³⁰, il processo tende alla realizzazione del concetto, alla sua manifestazione come individuo vivente, come organismo concreto. Nel pensare la vita, si rende necessaria, tuttavia, un mutamento profondo dell'orizzonte concettuale.

Con il passaggio dalla categoria di finalità a quella di vita, Hegel segna così un punto di rottura decisivo rispetto al paradigma trascendentale kantiano³¹.

La distinzione kantiana tra la verità dei fenomeni naturali e la loro apparenza, fondata sulla ragione osservativa, si rivela insufficiente, poiché lascia inesata la dimensione vitale della natura. Kant, infatti, ha ricono-

²⁹ Enz. II, §251, p. 26; trad. it., p. 101.

³⁰ Enz. III, §249, p. 31; trad. it., pp. 96-97.

³¹ Nella recente letteratura, Karen Ng (*Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford University Press, Oxford 2019) ha posto in evidenza come la trattazione hegeliana della vita organica nella *Logica* si lasci comprendere in continuità critica con l'architettura kantiana, segnatamente con la *Kritik der Urteilskraft*. In questa direzione, Ng legge la logica soggettiva hegeliana come una rielaborazione delle forme del giudizio riflettente e teleologico kantiano, così da farne la matrice concettuale della teoria hegeliana del giudizio – un richiamo che viene segnalato anche da Achella (*Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019, p. 183)

sciuto le contraddizioni proprie dell'intelletto, ma, invece di portarle a compimento nella ragione, ha ritenuto di superarle mediante un ritorno all'esperienza sensibile. In tal modo, l'assolutizzazione dell'intelletto si configura come una rinuncia alla ragione manifesta, e ciò costituisce precisamente quel momento che la ragione dialettica non può includere in sé, in quanto ne rappresenta la negazione. Ne consegue che la riflessione, incapace di attingere alla verità, abbandona la vita – determinata essenzialmente dal concetto di fine – a una condizione di opacità, come un “mistero incomprensibile” tanto per la scienza quanto per l'intelletto kantiano.

Il superamento di tale impasse esige, per Hegel, un radicale rovesciamento speculativo: la necessità materiale, lungi dall'essere assunta come mera esteriorità, viene integrata dalla ragione come momento del processo teleologico, cosicché la natura non rimane un semplice dato, ma si rivela articolazione interna della finalità razionale.

Come osserva Stefania Achella, il pensiero moderno ha commesso un errore fondamentale: «questo è consistito nell'atto di separazione della natura dalla ragione, da un lato la necessità, dall'altro il fine»³². Per Hegel, tale scissione ha radici ontologiche profonde e risiede nella struttura stessa del concetto, che comporta il proprio farsi altro, il proprio auto-negarsi. Continua Achella: sarebbe «un'autoeliminazione ingiustificata della ragione pensare di non poter penetrare la natura che è la stessa ragione alienata»³³. Per questo motivo – come si legge nella logica – la relazione di scopo è perciò più che un *giudizio*; «il *sillogismo* del libero concetto»³⁴. Quello che dapprima sembrava riferirsi esclusivamente alla struttura del vivente, si rivela ora «una questione che deve essere risolta su un piano logico e ontologico»³⁵. È dunque proprio nel superamento del legame tra finalità e rappresentazione soggettiva che Hegel sancisce la natura speculativa – e non più rappresentativa – della sua filosofia.

Attraverso la trasposizione dalla categoria di finalità a quella di vita, Hegel introduce una cesura radicale rispetto alla prospettiva kantiana. Sottratto lo scopo dal vincolo della rappresentazione soggettiva, il principio del processo non può più essere ricondotto alla soggettività intenzionale propria del razionalismo moderno, ma impone una nuova configurazione della soggettività, concepita come sostanza vivente³⁶.

³² S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 186.

³³ *Ibidem*.

³⁴ WL II, 159; 840.

³⁵ S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 186.

³⁶ *Ivi*, p. 197.

In controluce emerge, seppure criticamente rielaborata, l'influenza della matrice schellingiana, che concepisce la natura non più come semplice oggetto subordinato al soggetto, bensì come principio costitutivo e pensante della totalità. Pur sottolineando con decisione la propria distanza teorica da Schelling, Hegel non può tuttavia prescindere dall'eredità di una concezione della natura intesa come sistema di relazioni dinamiche tra forze – e non come mero sostrato materiale passivo – che rappresenta un antecedente decisivo per la successiva elaborazione della “considerazione pensante” della natura. La strategia schellingiana di “dematerializzazione” della materia, fondata sull’assunzione della forza quale principio esplicativo primario, apre infatti lo spazio per una tematizzazione della natura in termini concettuali, secondo una prospettiva che si potrebbe definire proto-dialectica. E tuttavia, dal punto di vista hegeliano, tale impianto resta ancorato a una dimensione pre-speculativa del conflitto naturale: la contraddizione non viene assunta come principio costitutivo della vita e della forma, ma piuttosto interpretata come elemento perturbante e dissolutivo, una sorta di veleno immanente che conduce il vivente verso stasi o letargia, e che deve pertanto essere eliminato.

Già nella *Differenzschrift*, ma con maggiore sistematicità nell’*Encyclopédia*, e in particolare in queste pagine dedicate alla filosofia della natura, Hegel critica esplicitamente la riduzione schellingiana della differenza a una variazione meramente quantitativa.

Un tale approccio, secondo Hegel, comporta l'estromissione della dimensione concettuale della vita e, in ultima istanza, l'impossibilità di pensare il vivente come processo immanente di mediazione. Nell'annotazione al §359 dell'*Encyclopédia*, egli afferma infatti che «la forma assoluta, il *concreto* e la vitalità hanno piuttosto come anima soltanto la differenza qualitativa che si supera in se stessa, la dialettica dell'assoluta dell'opposizione assoluta»³⁷.

Ciò che Schelling non avrebbe compreso, dunque, è che l'identità reale può sussistere solo a condizione di incorporare al proprio interno la scissione – vale a dire: la contraddizione come principio costitutivo, e non soltanto come momento da superare.

Ne deriva che, per Hegel, la vita non è comprensibile se non nella misura in cui essa contiene la propria negazione come momento intrinseco e non esterno: è nel suo stesso differenziarsi, nel suo articolarsi internamente in opposizioni, che la vita si manifesta come tale. La na-

³⁷ Enz. II, §359 A, p. 470; trad. it., pp. 481-482.

tura, in questo senso, non rappresenta un semplice campo empirico o un oggetto passivo, bensì una dimensione costitutiva del concetto, un ambito in cui la razionalità si esplica in modo immanente.

All'interno di questo quadro teorico si colloca la rilettura hegeliana della finalità naturale non come semplice movimento (*kinesis*) verso uno scopo esterno, ma come attività interna (*energeia*) del vivente, in cui il fine è già implicito all'origine del processo.

L'idea di un tempo “curvo”, suggerita da Schelling, diviene in Hegel la chiave per comprendere come la realizzazione teleologica non si collochi alla fine, ma sia strutturalmente presente sin dall'inizio del processo naturale³⁸.

La natura mira teleologicamente a portare a compimento, al termine del proprio processo, ciò che essa è già da sempre nella sua essenza, in sé, ma non ancora nella manifestazione esteriore del suo essere; una rammemorazione (*Erinnern*) che porta il concetto stesso a esistere nell'estrinsecazione.

In una sorta di seconda *Erinnerung*, la natura emerge così come una forma di superamento di sé, ossia di quella scissione tra il concetto e l'oggettività che la caratterizza proprio in quanto esteriorità. Il suo movimento è un orientamento verso se stessa che – per via del suo intrinseco carattere esteriore – può manifestare la propria essenza e vitalità solo gradualmente e sempre in modo finito, unicamente nell'ultima sezione della filosofia della natura, la “fisica organica”.

Questa capacità di superare l'immediatezza non è propria solamente dell'assoluto – vita che «sopporta la morte e in essa si mantiene» – ma già del singolo uomo, a cui «spetta non soltanto la semplice ripetizione di sé in un altro individuo, ma di essere libero per l'universale e di realizzarlo nella propria singolarità esistente come scopo incondizionato»³⁹.

Questi può, con le sue opere “imprimere” nel corso del divenire il segno di un fine in sé compiuto, che trasforma l'istante in un'occasione di eternità⁴⁰. Ovverosia, l'uomo può emanciparsi da quella transitarietà che segna il limite insormontabile dell'organismo naturale. È in questo orizzonte che il vivente si configura come soggetto: in quanto capace di

³⁸ Sul carattere circolare, e al tempo stesso, progressivo del tempo, della vita naturale cfr. Enz. II, §249Z, p. 312; trad. it., p. 97.

³⁹ F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teologia in Kant*, Verifiche, Trento 1990, p. 228.

⁴⁰ *Ivi*, p. 229.

accogliere in sé la contraddizione, di essere identità che non esclude, ma anzi implica la distinzione. A questo proposito, nella famosa annotazione al §359 della filosofia della natura enciclopedica, Hegel scrive:

Soltanto un vivente sente la *mancanza*; poiché esso soltanto nella natura è il *concreto* che è l'unità di *se stesso* e del suo *opposto determinato* [...] ma è *mancanza* in quanto in *un ente* c'è pure l'*essere oltre*, la *contraddizione* come tale è immanente e posta in esso. Un ente che ha la contraddizione di sé in se stesso ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua infinità⁴¹.

La soggettività vivente si configura dunque come finalità interna: un'attività teleologica orientata al perpetuarsi di sé, al mantenimento di quella processualità in cui soltanto la vita può essere pienamente se stessa. Questo processo, come osserva Hegel, trae origine dal bisogno (*Bedürfnis*), che, pur implicando una mancanza, non si riduce ad essa, bensì si costituisce come la capacità peculiare del soggetto di percepirla. È piuttosto la mancanza stessa a costituire una vera e propria attività – *Tätigkeit des Mangels*, attività della mancanza – che sostiene e indirizza lo sviluppo del vivente mediante la propria forza dinamica.

Nel bisogno, il vivente si trova al contempo in unità con sé e scisso in sé; un soggetto che, nel tentativo di colmare la propria mancanza, percepisce l'impulso e l'esigenza di andare oltre se stesso. In questo movimento di fuoriuscita da sé, il vivente resta nondimeno in piena unità con sé stesso. Per questo esso è l'assoluta contraddizione [*absolute Widerspruch*], ed è proprio per questa ragione che esso può essere definito autenticamente soggetto.

Nelle pagine dedicate alla “Vita” nella *Scienza della logica*, la contraddizione assume il nome di *dolore* (*Schmerz*)⁴². In uno dei passaggi

⁴¹ Enz. II, §359 A, p. 469; trad. it., p. 480. Sul ruolo della mancanza come momento costitutivo della vita e non come bisogno derivato, cfr. L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento, Verifiche 1996, pp. 63-77.

⁴² WL II, p. 87; trad. it., p. 74. Nel “*Processo vitale*” della *Dottrina del concetto* Hegel illustra il movimento attraverso cui il vivente dà forma a se stesso. Tale processo prende avvio dal bisogno, inteso come la peculiare capacità di avvertire la mancanza di ciò che non possiede; nel tentativo di colmare questa mancanza, il vivente è costretto a oltrepassare se stesso. Ma proprio questo oltrepassamento costituisce al tempo stesso l'instaurarsi della sua unità con sé: un'unità che, in quanto tale, può essere qualificata come «contraddizione assoluta» (*ibidem*). Riguardo alla possibilità del vivente di sopportare il dolore, Hegel annota nell'*Enciclopedia*: «Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di se stesso e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità*» (Enz. II, §359 Z, p. 469; trad. it., p. 480). Su questo tema si veda di L. Illetterati, *Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il pensiero. Rivista di filosofia», LV, 2016, 2, pp. 84-91.

più suggestivi sulla natura umana, Hegel ricorda infatti che è un «privilegio delle nature viventi» provare dolore, perché capaci di avvertire la contraddizione. A chi afferma che la contraddizione non si può pensare, Hegel replica: «essa, è piuttosto una esistenza reale [*eine wirkliche Existenz*]»⁴³. Il concretizzarsi della contraddizione è dunque un meccanismo essenziale alla vita. In questa espressione, come osserva Stefania Achella, si saldano i due piani – quello speculativo e quello biologico – in modo emblematico e suggestivo: «il dolore del vivente è il concretizzarsi della contraddizione: in queste pagine la logica “tocca” il dolore»⁴⁴.

A proposito di questo passo, come ha efficacemente mostrato Jean Hyppolite, «il dolore è la contraddizione vissuta, l’esperienza biologica della dialettica»⁴⁵: esso rappresenta il sentimento più intimo della soggettività vivente, manifestando una lacerazione che non è esterna né accidentale, bensì costitutiva della sua identità.

siccome esso è in pari tempo in questo sdoppiamento l’assoluta identità, così il vivente è per sé stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione (*das Gefühl dieses Widerspruchs*) che è il dolore⁴⁶.

È dunque il sentimento del bisogno a condurre la vita verso lo spirito, non già attraverso una evoluzione graduale, bensì mediante un passaggio luttuoso, contrassegnato dalla negazione di sé. Nel dolore, infatti, il vivente sperimenta la propria finitezza e fragilità ontologica, e, in tale riconoscimento, si determina in direzione di un suo superamento. In tal prospettiva, la soggettività vivente risulta costitutivamente determinata da una dimensione di violenza (*Gewalt*)⁴⁷.

Questa violenza originaria presenta, tuttavia, un duplice volto: da un lato, essa esprime l’inadeguatezza del vivente rispetto al pro-

⁴³ *Ibidem*. Sul dolore della logica, come dolore trascendentale, cfr. C. Malabou, *L’interpretazione di Malabou della lettura heideggeriana. La negatività dialettica e il dolore trascendentale*, in Id. *Avvenire e dolore trascendentale*, trad. it. di F. Jardilino Maciel, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 89-109, in partic. pp. 99-102.

⁴⁴ S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 246.

⁴⁵ J. Hyppolite, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégelienne d’Iéna*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 45, 1938, 1, p. 5.

⁴⁶ WL II, p. 187; trad. it., p. 87.

⁴⁷ WL II, p. 188; trad. it., p. 875. Si tratta di un nodo teorico di grande rilievo, che richiederebbe un’indagine autonoma e approfondita. In Hegel ciò che appare evidente è la connessione intrinseca tra soggettività e violenza: il vivente non si limita a subire o a incontrare la violenza dall’esterno, ma ne è costitutivamente attraversato, fino a doversi riconoscere come necessariamente violento proprio in quanto soggetto. Cfr. V. Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000.

prio concetto, la sua finitudine relativa alla costituzione ontologica; dall'altro, il soggetto è destinato a rivolgersi con violenza all'altro da sé per sostenersi in quanto mancante, per permanere e sopperire a tale mancanza. In quanto espressione della capacità di esistere e di vivere nell'indigenza, e dunque di sopportare la contraddizione, il vivente rappresenta una tensione continua verso il superamento della propria limitatezza, appagando il proprio stato di inquietudine in una relazione con l'esteriorità dove può realizzare pienamente se stesso. Il vivente – commenta Hegel – è sempre esposto al pericolo, ha sempre un altro (*ein Anderes*) in sé, ma sopporta questa contraddizione, cosa che l'inorganico non può fare.

Questo nesso strutturale tra dolore e processo vitale non è esclusivo del pensiero hegeliano. Anche in Schelling il dolore non è semplicemente un effetto secondario della finitudine, ma il tratto originario dell'esperienza dell'essere, che attraversa tanto l'umano quanto il divino. Persino l'essenza originaria (*Urwesen*) è toccata da una forma di sofferenza, poiché la creazione, in quanto espressione di libertà, si dà attraverso la lacerazione, il conflitto e il patire.

Il dolore – che Schelling non limita alla sfera fisica, ma estende all'interiorità morale, all'angoscia e all'oppressione – si intensifica fino a divenire forza generatrice. È nel culmine di questa lacerazione, nell'apice della contraddizione vissuta, che si apre la possibilità della libertà. Anche l'uomo, secondo Schelling, deve elevarsi attraverso questo passaggio doloroso: solo vincendo in sé il momento oscuro può far sorgere, da quella profondità perturbante, la luce del vero, del bello e del bene⁴⁸.

Tanto in Hegel quanto in Schelling, il dolore non è allora una semplice deficienza da colmare, ma il luogo originario in cui il vivente – e con esso il soggetto – prende coscienza di sé, della propria contraddizione interna, e della necessità di trascenderla. La vita «è in grado di contenere dentro di sé la morte, così come l'idealismo assoluto la negazione logica e la contraddizione»⁴⁹.

Il dolore non è ciò da cui si sfugge, ma ciò che si attraversa per divenire veramente se stessi. A questo riguardo Hegel compie passi decisivi rispetto a Schelling. Per quest'ultimo, il dolore resta un dato oscuro e preriflessivo, un abisso originario che costituisce la condi-

⁴⁸ Per un approfondimento cfr. L. Follesa, *Il destino di ogni vita. Dolore e generazione in Schelling*, in «Intersezioni», XLIV, 2024, 2, pp. 181-196.

⁴⁹ S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 179.

zione dell'essere e della libertà⁵⁰. Hegel, invece, lo inserisce nel movimento dialettico del concetto: il dolore è l'esperienza in cui il soggetto prende coscienza della propria contraddizione interna e si pone come soggetto capace di superarla.

In questo quadro, il dolore si trasforma da elemento oscuro in momento razionale e mediato: esso è la coscienza immediata della negazione di sé e, al contempo, la condizione necessaria per il passaggio alla consapevolezza e alla libertà. Il negativo non è più un abisso incolmabile, ma strumento attraverso cui la ragione supera la contraddizione. In questo senso è parte integrante di un processo logico-storico che forma la soggettività e lo spirito. La capacità di "sopportare la contraddizione" è, per Hegel, ciò che distingue il vivente dall'inorganico e costituisce il momento in cui il soggetto autocosciente si supera attraverso il dolore stesso. Tuttavia, lo spirito non si sviluppa dalla natura, ma è esso stesso natura.

4. *La ferita della natura*

Il passaggio dalla natura allo spirito – che, nella stesura dell'*Encyclopédia* del 1827, Hegel stesso definisce come non-naturale – rivela questa complessità: lo spirito, si legge nel §381, non sorge dalla natura in maniera naturale⁵¹. Se nel §222 si afferma che «la morte della vitalità soltanto immediata è il *venir fuori dello spirito*», questo sorgere va inteso in senso non carnale ma spirituale; non come un evento naturale, ma come uno sviluppo del concetto⁵².

Il passaggio non-naturale dalla natura allo spirito segna il superamento dell'esteriorità della natura verso la sua 'verità', che si manifesta

⁵⁰ Cfr. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Abt. I, Bd. 8, 1811-1815, hrsg. von K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1861, pp. 195-344; (trad. it. di C. Tatasciore, in *Micromegas*, vol. 30, Guida, Napoli 1991).

⁵¹ Enz. III, §381Z, p. 392; trad. it., p. 93.

⁵² Enz. I, §222, p. 377; trad. it. 445. Pensare l'opposizione fra materiale e ideale significa coglierne la continuità: non un movimento dall'uomo come natura all'uomo come spirito, bensì, in modo più originario, dalla natura, in cui il concetto opera come legge, al concetto esistente nella sua libertà, ossia allo spirito. Non vi è, pertanto, né il salto kantiano che scaverebbe un abisso persino nell'uomo, né una progressione evolutiva che concepirebbe lo spirito soltanto quale organismo superiore. Il tema del passaggio dalla natura allo spirito costituisce il fulcro della prima sezione dell'analisi che R. Bonito Oliva dedica allo spirito soggettivo hegeliano, cfr. R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto"*, Guerini, Milano 1995.

nella soggettività del concetto, la cui oggettività è, a sua volta, l'immmediatezza negata dell'individualità, ossia l'universalità concreta.

L'uomo, rispetto all'animale, ha la possibilità di accedere a un "fare universale", quello dello spirito. Questo movimento teleologico, che conduce al superamento dell'individuale nel genere per approdare all'universale concreto, prevede la morte della naturalità, segnando così il passaggio dalla vita dell'in sé al per sé. Questo "germe innato della morte", che costituisce la malattia originaria dell'organismo animale, è altresì il suo scopo: il passaggio dalla natura alla seconda natura. Come si legge: «la sua [dell'animale] inadeguatezza all'universalità è la sua *malattia originaria* [...] il superamento di questa inadeguatezza è a sua volta il compiersi di questo destino»⁵³. Dunque, se il dolore animale sembra già esprimere una tensione verso l'autosuperamento nell'universale del genere, ci si chiede: perché questa tensione dovrebbe necessariamente condurre all'autosuperamento nello spirito? Il passaggio dalla natura allo spirito non si configura come un mero processo, bensì come un evento tragico: la vita deve essere spezzata affinché possa affermarsi la soggettività⁵⁴. Ma perché il primo tipo di dolore dovrebbe necessariamente condurre al secondo?

Lo spirito prende forma attraverso la morte della natura, una morte che si presenta al contempo come necessaria e violenta. Attraverso questa morte – il contatto con il negativo, – l'Idea recupera sé stessa, realizzandosi infine nella forma del pensiero autocosciente. Il punto di vista della filosofia non coincide quindi con quello della natura vivente, ma si situa dalla parte dello spirito che ha già trascorso e superato la natura⁵⁵. Tuttavia, tale morte non può mai essere completamente lasciata alle spalle. Essa persiste come una ferita aperta all'in-

⁵³ Enz. II, §375, p. 535; trad. it., p. 538. Come nota Rossella Bonito Oliva, la dialettica hegeliana «non sancisce l'inizio o la fine, ma un processo; talpa o nottola, scavandosi e alzandosi in volo, coglie stratificazioni là dove ad occhio nudo si vedono solo edifici e paesaggi in rovina», opponendosi all'operare dell'intelletto che «estrapola solo scheletri dalla fluidità piena della vita». Cfr. R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 34-35.

⁵⁴ Nel passaggio dalla vita animale a quella vivente Stefania Achella sottolinea che Hegel non utilizzi «il concetto di *Kraft*, probabilmente anche per prendere distanza dalle teorie delle *Lebenskräfte*, ma quello di *Macht*, potenza, proprio come potenzialità e come *dynamis* formativa» (S. Achella, *Pensare la vita*, cit., p. 196).

⁵⁵ Solo così, ci ricorda Remo Bodei, «si ritorna dalla sostanza al soggetto, ad un soggetto nuovo, non tautologicamente vuoto, ma pieno delle contraddizioni e delle soluzioni accumulate nel cammino e delle loro tensioni» (R. Bodei, *"Tenerezza per le cose del mondo": sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel*, cit., p. 214).

terno della logica del concetto, come una perdita che lo spirito deve incessantemente rielaborare.

La natura, come l'inconscio nella psicoanalisi, si configura come quel rimosso che ritorna. Pur conciliandosi con sé stesso nello spirito, l'Idea porta con sé l'inevitabile traccia della scissione originaria, la caduta nell'esteriorità e la violenza implicita nel ritorno. Il concetto stesso, per quanto compiuto e autosufficiente nella *Scienza della logica*, è destinato a sperimentare tale estraniazione. E quando ritorna a sé nella forma dello spirito, porta indebolmente il segno della propria esteriorizzazione: una soggettività che ha attraversato la natura non può che essere una soggettività tragica. Come ha notato Catherine Malabou, «la natura rappresenta per Hegel il luogo originario di una perdita: perdita della forma, perdita della coerenza, perdita dell'autocoscienza»⁵⁶, ma è anche il luogo della possibilità stessa del pensiero vivente, incarnato e storico.

La *Filosofia della natura* non si configura quindi come una semplice tappa da superare, bensì come il luogo in cui il sistema prende corpo e, al contempo, si misura con i propri limiti. Qui la dialettica non genera concetti, ma vive le sue fratture: inerzia, dolore, malattia, ripetizione. È nel sacrificio della natura, nella morte del vivente, che lo spirito può sorgere. Ma questa genesi è segnata dalla perdita, e soltanto attraverso il riconoscimento di tale perdita la filosofia può giungere davvero a comprendere sé stessa⁵⁷.

Ad ampliare questa prospettiva, Alison Stone, in *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*⁵⁸, propone di leggere la differenza sessuale come un elemento fondamentale e irriducibile all'interno del pensiero filosofico, prendendo spunto dalla riflessione di Luce

⁵⁶ C. Malabou, *The Future of Hegel*, in «Hypatia», 15, 2000, 4. R. Bodei, «Tenezione per le cose del mondo»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel*, cit., p. 206).

⁵⁷ All'interno di questo quadro sistematico si inserisce la lettura di Terry Pinkard, che fornisce la necessaria solidità storica e filosofica per collocare la contraddizione del dolore nella filosofia canonica di Hegel. Per Pinkard, la natura è il sito ontologico della perdita e della negazione dialettica, da cui scaturisce la tragicità propria della soggettività dello spirito. Il passaggio alla dimensione spirituale non equivale, perciò, a una mera sublimazione, ma a una negazione originaria che inaugura una soggettività segnata da una ferita ontologica, in cui dolore e perdita si rivelano elementi costitutivi del cammino verso l'autocoscienza e la libertà (cfr. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

⁵⁸ Cfr. A. Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 134-140.

Irigaray in *An Ethics of Sexual Difference*⁵⁹. Stone sottolinea come Irigaray sposti l'attenzione dalla dialettica tradizionale a una dimensione etica che riconosce e valorizza la differenza sessuale non come semplice opposizione da superare, ma come un elemento costitutivo della soggettività e dell'esperienza umana.

Pur non trattando direttamente la questione del corpo o del dolore incarnato, questa prospettiva invita a riflettere sul ruolo di ciò che resta irriducibile alla logica dialettica: quella differenza sessuale che si manifesta anche nella vulnerabilità, nella fragilità e, più ampiamente, nelle condizioni incarnate dell'essere umano. Da qui emerge un interrogativo cruciale per la filosofia hegeliana: come integrare una dimensione del limite, della vulnerabilità e del dolore che non venga semplicemente assorbita o superata nel movimento dialettico verso lo Spirito? Potrebbe allora la relazione tra natura e spirito essere ripensata non come un superamento netto, ma come una convivenza che riconosca la persistenza di una ferita, un dolore che non è solo ostacolo ma orizzonte permanente dell'esperienza soggettiva?

In questo senso, la filosofia hegeliana può essere interrogata non solo come un pensiero della riconciliazione, ma anche come un pensiero che custodisce, pur nel suo compimento, la memoria di una ferita originaria. Una tale rilettura apre nuove prospettive etiche e politiche, invitando a riconoscere il dolore e la vulnerabilità non come residui da superare, ma come condizioni originarie e irreducibili della soggettività vivente.

⁵⁹ Sul concetto di differenza sessuale cfr. L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984 (trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985).

HEGEL E LA CONTRADDIZIONE COME PRINCIPIO DIALETTICO DELLO SPIRITO

Roberto Morani

1. Nel celebre saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Benedetto Croce, pur riconoscendo a Hegel di avere scoperto il principio dell'unità degli opposti, lo critica per averne indebitamente dilatato l'ambito di validità fino a includervi anche il nesso dei distinti. In questa ipertrofica onnipresenza della dialettica, egli ravvisa l'origine dell'impianto monistico, panlogistico e teologico del sistema hegeliano. La maggiore preoccupazione di Croce è di impedire che il rapporto tra le forme molteplici si trasformi in una relazione oppositiva: questa, infatti, sancirebbe l'inconsistenza e l'evanescenza dei gradi via via negati, riconoscendo il momento concreto e autonomo solo al termine finale che tutti li raccoglie e li comprende. In questo modo la dialettica assumerebbe così una fisionomia *cuspidale*, che collide con l'immagine *circolare* assegnatale da Croce. Per evitare che la dialettica degli opposti – il cui funzionamento è riconducibile alla negazione dei momenti astratti (tesi e antitesi) e alla loro conservazione in un terzo termine (sintesi) – dissolva la positività originaria delle forme che costituiscono l'articolazione dello spirito, Croce ne limita il legittimo terreno di applicazione all'interno di ciascuna di esse: vero e falso nella filosofia, bello e brutto nell'estetica, bene e male nella morale, utile e disutile nell'economia. Concepita in virtù del nesso dei distinti, che non segue il ritmo dialettico, la transizione da una forma all'altra dello spirito non va intesa in modo oppositivo e lineare, in quanto ciò che viene superato non smarrisce il suo valore autonomo e la sua funzione specifica, come emerge dalla possibilità dell'uomo di abbandonare e di riprendere liberamente un'attività spirituale determinata. Ne consegue una limitazione della contraddizione e una speculare valorizzazione del principio della *distinzione*.

2. In questo saggio si intende mostrare come nel sistema hegeliano, in particolare nella terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dedicata alla *Geistesphilosophie*, la contraddizione

assurga a principio dialettico dello spirito, ma, a differenza di quanto ritiene Croce, ciò non comporti un esito monistico, panlogistico, teologico.

Per comprendere lo statuto della contraddizione nella dialettica dello spirito, è necessario introdurre, in via preliminare, due precisazioni metodologiche. La prima avverte la differenza tra il *lato ideale* e il *lato reale* della dialettica. La *dialettica ideale* dello spirito non cade nel tempo e riguarda il processo di autoproduzione dello spirito nel suo concetto come un tutto. Nell'aggiunta al §379 dell'*Encyclopædia*, il metodo scientifico è chiamato a esporre il processo mediante cui il concetto dello spirito vivente «necessariamente si differenzia in sé stesso e [...] dal suo differenziarsi ritorna ad unità»¹. Ricondotto il metodo scientifico all'automovimento del contenuto, la filosofia dello spirito deve concepire ed esporre il suo oggetto come un immanente svolgimento del *Geistesbegriff*: «come nel vivente in generale tutto è già idealmente contenuto nel germe, e viene prodotto da questo stesso e non da una potenza estranea, così anche tutte le forme particolari dello spirito vivente devono svilupparsi a partire dal concetto di questo come dal loro germe» (Enz., §379Z). L'oggetto della filosofia dello spirito coincide con il processo di autocostituzione del *Geist* nel suo concetto come una totalità unitaria e dinamica di forme molteplici, differenti e interdipendenti.

Oltre a questo movimento *necessario* e *teleologicamente orientato*, la dialettica dello spirito presenta anche un *lato reale, aperto e problematico*, in cui lo spirito si manifesta nel tempo per attuarsi in positivo: la temporalizzazione o la realizzazione storica dello spirito comporta il rischio del fallimento. Nell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*, si legge che la *Weltgeschichte* è l'esposizione (*Auslegung*)

dello spirito nel tempo, proprio come l'idea si dispiega nello spazio in forma di natura. [...] Consideriamo lo spirito da questo lato [...]. Lo vediamo allora mettersi alla prova, perdersi e dilettarsi secondo un gran numero di aspetti e direzioni in quantità inesauribile [...]. Quali forze esso possieda dentro di sé, lo apprendiamo dalla varietà dei suoi prodotti e delle sue forme.

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. X, §379, Zusatz, pp. 13-14 (trad. it. A. Bosi, *Encyclopædia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, UTET, Torino 2000, p. 83). D'ora in avanti cito questa edizione nel corpo del testo con la sigla Enz, indicando il numero del paragrafo, la sigla A o Z a seconda che la citazione si riferisca a un'annotazione (*Anmerkung*) o a un'aggiunta (*Zusatz*).

Nel piacere della sua attività lo spirito ha a che fare solo con se stesso. Impigliato in una condizione naturale, al proprio interno e all'esterno, lo spirito non v'incontrerà solo resistenza e ostacoli, bensì per causa sua vedrà spesso fallire i propri tentativi e spesso soccomberà alle complicazioni nelle quali viene gettato dalla natura o da se stesso. In tal caso lo spirito viene meno alla sua vocazione e perde efficacia, ma pur così assicura ancora lo spettacolo di aver dato prova di agire come spirito².

Secondo la *dialettica reale*, lo spirito si manifesta, in modo vario e imprevedibile, in un'infinita ricchezza di manifestazioni storiche, che possono implicare l'esito negativo, la possibilità dello scacco, senza la rassicurante presenza di una legge a priori prestabilita e dal successo garantito *ab initio*.

Alla differenza tra *dialettica ideale* e *dialettica reale* si collega la seconda avvertenza metodologica, che riguarda la distinzione tra le *strutture* e i *modi* dello spirito. Nel §380 dell'*Enciclopedia*³, inserito nella seconda edizione del 1827, Hegel descrive i diversi caratteri della natura e dello spirito: mentre l'astrattezza della prima implica che i gradi dello svolgimento del suo concetto rimangano separati da quelli successivi,

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. XII, pp. 97-98 (trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 64-65). Cfr. *ivi*, p. 75 (trad. it., pp. 49-50): «Lo sviluppo organico avviene, in maniera immediata, senza incontrare opposizione né ostacoli; nulla può intromettersi fra il concetto e la sua realizzazione, fra la natura del seme, già determinata in sé, e l'esistenza conforme a tale natura. Così lo spirito è internamente opposto a se stesso; esso è per se stesso il vero ostacolo da superare. Lo sviluppo, che nel regno della natura è una placida crescita, nello spirito è una lotta dura, infinita, contro di sé. Lo spirito vuol solo raggiungere il suo concetto, ma se lo nasconde, è fiero e si compiace di tale sua estranazione [*Entfremdung*]».

³ «La natura *concreta* dello spirito comporta per chi la considera la specifica difficoltà, che i particolari gradi e determinazioni dello sviluppo del suo concetto non rimangano al tempo stesso come esistenze particolari, di fronte alle sue più profonde creazioni, come succede nella natura esterna [...]. Le determinazioni e gradi dello spirito invece non sono essenzialmente se non in quanto momenti, stati, determinazioni dei gradi superiori dello sviluppo. Avviene pertanto che ciò che è più alto si manifesti già empiricamente presente ad un livello inferiore e più astratto, ad esempio nella sensazione c'è già ogni aspetto superiore nello spirito come contenuto o determinatezza. In una prospettiva superficiale pertanto può sembrare che quel contenuto, l'elemento religioso, etico ecc., abbia il suo posto e persino la sua radice nella sensazione, e che le sue determinazioni vadano necessariamente trattate come specie particolari di sensazioni. Al tempo stesso, considerando i gradi inferiori, diviene necessario, per renderne avvertibile l'esistenza empirica, rimandare ai gradi superiori, nei quali essi sono presenti solo come forme, anticipando così un contenuto che nello sviluppo si presenterà solo in un secondo momento (ad esempio, nel risveglio naturale, la coscienza, nella follia l'intelletto ecc.)» (Enz., §380).

il profilo concreto del secondo comporta che già nei gradi iniziali sia virtualmente presente tutta la più alta spiritualità. Un altro indice della superiore concretezza dello spirito rispetto alla natura si ravvisa nella successione dialettica delle determinazioni: ascendendo via via l'ordine dei gradi che costituiscono il *Geistesbegriff*, quelli di partenza non vengono annientati, ma sono ripresi in qualità di momenti e stati nei gradi più alti di sviluppo. Emerge così una circolarità dei momenti dello spirito, che contraddice l'apparente linearità del processo descritto nella terza parte del sistema enciclopedico, una struttura ricorsiva garantita dall'unità delle tre sfere dello spirito e dal ruolo di strutture che assumono le determinazioni dello spirito soggettivo rispetto ai modi dello spirito oggettivo ed assoluto in cui si concretano. Se nel §380 Hegel fa l'esempio della sensazione, in quanto forma che rende possibile la libera manifestazione di un contenuto appartenente ai gradi della moralità e della religione, nell'annotazione al §410 allude all'abitudine quale determinazione che «abbraccia tutte le specie e gradi dell'attività dello spirito» (Enz., §410A). Non solo la sensazione e l'abitudine attraversano l'intera «Filosofia dello spirito», non rimanendo imprigionate nei suoi stadi iniziali con l'avanzare del processo, ma non appartengono neppure alla «Filosofia dello spirito soggettivo», poiché non esistono mai a sé, come forme e strutture senza contenuti e modi dello spirito oggettivo ed assoluto. Se nell'Antropologia Hegel le considera astraendo dalle loro configurazioni concrete, ciò accade perché non descrive solo la *dialettica reale dello spirito*, dove le sue determinazioni e le sue sfere sono tutte sincronicamente compresenti, ma anche la sua *dialettica ideale*, cioè *scomponendo la totalità unitaria dello spirito per mostrare di quali forme o strutture è composto il suo profilo concettuale*.

3. Nella terza parte del sistema enciclopedico, i gradi dello svolgimento dialettico non possiedono solo un significato diacronico, ma anche sincronico e da questa angolatura essi si presentano come momenti costitutivi della totalità spirituale. Nel §379, Hegel dichiara che «il sentimento di sé della *vivente* unità dello spirito si contrappone da sé alla frammentazione dello spirito nelle diverse *facoltà, forze* o [...] *attività* rappresentate come diverse e reciprocamente indipendenti» (Enz., §379). E qualche riga sotto la dialettica dello spirito viene posta sotto l'egida dei fondamentali principi dell'«*unità sostanziale* dell'anima» e della «*potenza della sua idealità*» (Enz., §379). Con queste definizioni, riguardanti l'intera *Geistesphilosophie*, Hegel si riferisce

non solo e non tanto all'Antropologia: la *Seele* in questione indica la dimensione *sistematica*, che garantisce la simultaneità, la cooperazione e la conservazione delle forme dello spirito che si avvicendano nel corso del moto dialettico. Esponendo il succedersi dei gradi, Hegel non descrive un processo diacronico e rettilineo, che finirebbe per dissolvere nel nulla i momenti via via superati, altrimenti non si comprenderebbe in che senso all'*Aufhebung*, oltre al significato del negare, debba esserle riconosciuto anche quello del conservare, perché il procedere innanzi della deduzione comporterebbe la dissoluzione dei gradi precedenti e non la loro conservazione. Non è neppure sufficiente limitarsi a sostenere la tesi generica che il togliimento del grado più basso implica il suo mantenimento in quello più alto, perché anche in questo modo non si coglierebbe lo specifico funzionamento della dialettica dello spirito, anzi si faintenderebbe l'andamento in avanti come una dissolvenza verso l'alto e l'esterno dei gradi superati, come uno svolgimento lineare e piramidale che ne smarrisce il carattere sincronico e orizzontale. Per Hegel, infatti, l'*Aufgehobenes* non è semplicemente serbato nel grado più alto, ma è custodito, nella sua virtualità, all'interno della totalità unitaria dello spirito, senza perdere la sua consistenza autonoma o il suo valore speculativo: i gradi iniziali non sono condannati a rimanere indietro o destinati a essere liquidati in virtù di una legge dialettica spietata, né sono conservati a titolo esclusivo dal concetto immediatamente superiore, perché altrimenti solo il traguardo finale manifesterebbe l'immensa ricchezza del percorso compiuto, ogni momento della deduzione sarebbe costretto a cedere integralmente a quello successivo la sua dotazione speculativa. È necessario uno spazio concettuale che conservi le forme dello spirito via via superate, garantendone la coesistenza, la concomitanza, l'implicazione reciproca, la cooperazione, anche se nella formale attualità dell'esposizione ciascuna sembri escludere l'altra. *La funzione sistematica dell'inconscio consiste nel porsi come la "notte della conservazione" del movimento dialettico, la sfera notturna e abissale che, nella successione dei gradi, consente di mantenere simultaneamente compresenti tutti i momenti dello spirito nell'immanente distinzione del concetto.* Nell'aggiunta al §385 emerge la distinzione tra la valenza antropologica e sistematica della *Seele*: «La prima realtà del concetto di spirito deve pertanto, proprio perché è ancora astratta, immediata, appartenente alla naturalità, essere designata come la meno adeguata allo spirito, mentre *la realtà vera va vista come la totalità dei momenti svolti del concetto, totalità che rimane l'anima, l'unità di tali momenti*» (Enz., §385Z; corsivo mio).

Reintrodurre il concetto nella vita dello spirito, come Hegel dichiara programmaticamente nel §378⁴, significa radicare la totalità vivente e articolata dei momenti dello spirito nell'universale concreto della *Seele*, nonché riconoscere l'autonomia della successione dialettica dall'attività del soggetto che la descrive, riconducendola all'impulso immanente del *Geistesbegriff* ad autorealizzarsi⁵. Anche il §389 dell'*Enciclopedia* berlinese⁶ conferma che alla *Seele* è attribuito il compito *sistematico* di impedire la dispersione delle forme dello spirito nello svolgimento diacronico, dimostrandosi *il principio dinamico e dialettico che fornisce allo spirito l'insieme dei suoi contenuti e delle sue determinazioni*. Se è vero che l'anima conserva in sé l'intera massa delle determinazioni spirituali, se è altrettanto vero che la scintilla dialettica nella terza parte del sistema nasce dalla discordanza dell'astrattezza e della povertà della forma (l'anima) con la concretezza e la ricchezza del contenuto (l'intero spirito), si può concludere che la *Seele* assuma nella *Geistesphilosophie* una funzione analoga a quella che nella logica svolge il concetto in quanto totalità concreta gravida dei contenuti esposti nel processo dialettico. Quando Hegel, nel 1827, aggiunge alla precedente stesura del paragrafo che «lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione, e l'anima resta l'idealità identica e pervadente di questa» (Enz., §389), non allude all'anima come *Naturegeist* (Enz., §387), ossia alla sua valenza antropologica, ma al suo statuto sistematico di “notte della conservazione”, che raccoglie l'*Aufgehobenes* nella

⁴ «Lo scopo essenziale d'una filosofia dello spirito non può essere che quello di reintrodurre nella conoscenza dello spirito il concetto» (Enz., §378).

⁵ «Il nostro pensiero, mosso dal concetto, rimane intanto completamente immanente all'oggetto, parimenti animato dal pensiero; noi per così dire ci limitiamo ad assistere allo svolgimento proprio dell'oggetto, senza modificarlo con l'intrusione di nostre rappresentazioni e idee soggettive. Per accedere alla realtà effettiva, il concetto non richiede alcun stimolo esterno; è la sua propria natura, inquieta perché racchiude in sé la contraddizione della semplicità e della differenza, a spingerlo a realizzarsi effettivamente, svolgendo la differenza presente in lui solo in maniera ideale (cioè nella forma contraddittoria dell'indifferenziazione), in differenza effettiva, e, mediante il superamento della sua semplicità come d'una mancanza, d'una unilateralità, a trasformarsi effettivamente in quel tutto, del quale all'inizio non conteneva che la possibilità» (Enz., §379Z).

⁶ «L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice ed ideale. Essa è la *sostanza*, il fondamento assoluto d'ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito, di modo che lo spirito ha in essa tutto il materiale della propria determinazione, ed essa rimane l'idealità identica e penetrante di questa. In questa determinazione ancora astratta, essa non è però che il *sonno* dello spirito; - il *nous passivo* di Aristotele, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto» (Enz., §389).

sua *unità sostanziale* grazie alla *potenza della sua idealità*, custodendo ciò che è via via oltrepassato dal movimento dialettico entro la *totalità negativa* dello spirito. Uso intenzionalmente la formula coniata da Herbert Marcuse, perché essa si attaglia perfettamente alla prerogativa del *Geist* di porre e di trascendere ogni suo singolo grado, dimostrandosi al di là di tutte le determinazioni che lo costituiscono, non identificandosi con nessuna di esse sebbene ciascuna concorra a formare il suo essere concreto⁷.

4. Grazie alle precisazioni metodologiche sulla dialettica dello spirito, si può procedere e comprendere in che senso il principio della *Scienza della logica* secondo cui «qualcosa è, *in sé stesso*, *sé* e la mancanza, *il negativo di sé stesso*, sotto un unico e medesimo riguardo»⁸, trovi la sua realizzazione più compiuta nell'ambito dello spirito. Il primo significato della contraddizione si affaccia in relazione alla *dialettica ideale dello spirito*. Si legge nel §382:

L'essenza dello spirito è pertanto, sotto il profilo formale, la *libertà*, l'assoluta negatività del concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, esso può astrarre da ogni cosa esterna e dalla propria stessa esteriorità, dal proprio stesso essere determinato; esso può sopportare la negazione della propria immediatezza individuale, il *dolore* infinito, vale a dire, esso può, in questa negatività, conservarsi in maniera affermativa ed essere identico per sé (Enz., §382).

Definendo l'*identità* dello spirito come la *negatività assoluta*, Hegel intende riconoscere la compresenza dell'intera compagine spirituale in ognuno dei momenti che ne articolano la struttura complessi-

⁷ «Questa pianta esiste ora come germe, ora come fiore, ora come frutto. Ma essa non è né germe, né fiore, né frutto; non lo è neanche quando essa è immediatamente come germe, fiore, frutto, e non è neppure queste cose insieme. In tutta la dimensione del presente immediatamente esistente l'essere di questo ente non viene trovato, se non come la "totalità negativa" di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta è appunto questo: non essere germe, fiore, frutto; essere tuttavia in ciò che essa non è; riferire a sé stessa questo "non"» (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1932, pp. 77-78; trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 87-88).

⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. VI, p. 76 (trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 492). D'ora in avanti cito questa edizione nel corpo del testo con la sigla WL II e a seguire il numero di pagina tedesca e di quella italiana.

va, nonché l'irriducibilità dello spirito come un tutto alle sue dimensioni costitutive. In questo modo, tramite questo duplice riconoscimento, il motore dello sviluppo dialettico è individuato nel contrasto tra l'intero e gli elementi che ne formano l'ossatura concettuale: la spinta propulsiva che promuove i passaggi dall'una all'altra delle forme dello spirito deriva dalla duplice capacità del *Geist* di negare l'intero specificandosi in una delle modalità determinate dello spirito soggettivo, oggettivo, assoluto, e, parimenti, di oltrepassare sempre di nuovo ciascuna sua provvisoria concrezione, non identificandosi con nessuna di esse, neppure con quella più alta e suprema, perché nemmeno questa, *a causa della sua particolarità*, coincide con il tutto. «L'intero sviluppo del concetto di spirito non fa che presentare il processo di autoliberazione dello spirito da tutte le forme del suo essere determinato non corrispondenti al suo concetto» (Enz., §382Z). Lo spirito genera un inesauribile processo di autonegazione e di ricostituzione dell'unità nel e dal molteplice: il *Geist* non si presenta mai come una entità integralmente dispiegata e positivamente costituita, ma come una *totalità negativa*, che non può esistere se non in una forma determinata, ora come anima, ora come spirito intuente, ora come società civile, ora come arte, religione, filosofia: ma esso non è né anima, né spirito intuente, né società civile, né arte, religione, filosofia. E non si identifica con le sue attuali configurazioni neanche quando si incarna in esse. Riconducendo l'essenza dello spirito alla libertà e la sua identità alla negatività assoluta, Hegel designa l'energia dialettica del *Geist*, la sua capacità di astrarre da ogni esteriorità e determinazione, anche e soprattutto dalle proprie forme costitutive, la possibilità ontologica di sopportare il negativo e di rimanere identico con sé. In questo contesto teorico, alla contraddizione è assegnato un essenziale compito dialettico, perché, grazie a essa, non si tratta per lo spirito soltanto di sopportare il negativo come una sorta di prova del fuoco per uscirne consolidato nella sua originaria pienezza, integrità, perfezione. Il punto decisivo in questione è che lo spirito, *in quanto totalità*, è sempre la propria carenza, è il *non-essere* della totalità dispiegata e parimenti il *non-essere* delle determinazioni che ne articolano la struttura concettuale. È sé stesso proprio tramite la privazione di sé, è l'attività della mancanza al suo grado più alto. Il negativo non costituisce soltanto il propellente per innescare l'energia dialettica di una totalità dinamica: il presenzialismo è messo in crisi dalla coincidenza dell'intero con la negatività assoluta, che implica l'impossibilità di entificare e presentificare il *Ganzes*, la cui inoggettivabilità appartiene alla sua intima costituzione ontologica e non implica il persistere di un

residuo noumenico al di là dell'apparire. La totalità rimane una *totalità negativa*, un punto prospettico, una situazione-limite che smaschera, *per contrasto*, la non-absolutezza delle forme particolari. Cos'altro afferma Croce quando scrive che il passaggio dall'arte alla filosofia e dalla filosofia all'arte si attua «non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e *praxis*»⁹?

5. *La contraddizione assurge dunque a principio dialettico dello spirito.* Ma essa attraversa da cima a fondo la vita dello spirito anche in un altro senso. Per chiarire questo diverso nucleo teorico occorre brevemente accennare al tema della soggettività del vivente nella filosofia della natura. L'essere attivo del soggetto, il suo impulso a muoversi nell'ambiente e a rivolgersi fuori da sé stesso, coincide con la sua esperienza della lacerazione, della scissione in sé stesso e di sé stesso: il soggetto, nella sua ricca, complessa e dinamica articolazione, indica la capacità di rimanere in unità con la propria scissione. Mantenendosi identico a sé nella lacerazione, il soggetto è, *nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo*, identità e differenza, pienezza e mancanza, possesso e privazione. Dall'esame del §359 dell'*Enciclopedia*¹⁰ si ricava che la soggettività del vivente non sia un'unità, in sé costituita, che in un secondo momento risulti lacerata e che debba essere recuperata nel suo stadio antecedente, nella sua perfezione originaria. Il vivente è sé stesso, può essere cioè l'unità e l'identità che è, solo in quanto lacerato, differente e mancante: la sua negazione immanente è il sentimento di una privazione talmente costitutiva da coincidere con la propria struttura ontologica. La mancanza del vivente

⁹ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di C. Cesa e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 68.

¹⁰ «Soltanto un vivente sente la mancanza, poiché esso soltanto nella natura è il concetto che è l'unità di *se stesso* e del suo opposto determinato. Dove c'è una *limitazione*, essa è una negazione soltanto per un *terzo*, per un confronto esterno; ma è *mancanza* in quanto in un *ente* c'è pure l'*essere oltre*, la *contraddizione* come tale è immanente e posta in esso. Un ente che ha la contraddizione di sé in sé stesso ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità*» (Enz., §359A). Sul tema cfr. L. Illetterati, *Contradiccio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione*, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 85-114.

si manifesta nella forma del bisogno, che implica l'assenza e il negativo, ma non si identifica del tutto con la privazione, instaurando il moto del suo superamento e della sua ricostituzione. In ciò risiede la contraddizione del vivente e il dolore che lo caratterizza.

Nella *Geistesphilosophie* il tema della contraddizione riceve un ulteriore approfondimento e contribuisce in modo decisivo a definire la vita dello spirito nella sua struttura complessa. Se è vero che il *Geist* si differenzia dalla natura, ciò non dipende dall'assenza della negatività che invece alberga nell'organismo vivente come suo fondamento, come se lo spirito potesse allontanarla da sé come un fastidioso fardello e un motivo di imperfezione che osta alla propria eccellenza ontologica. La ragione della superiorità del *Geist* rispetto al mondo naturale risiede semmai nella presenza onnipervasiva nelle sue sfere della contraddizione, che assume una valenza *tragica* e non presiede solo alla mobilità della vita, dell'esperienza, del bisogno. In questa prospettiva, «l'altro, il negativo, la contraddizione, la scissione, appartengono alla natura dello spirito. In questa scissione risiede la possibilità del dolore» (Enz., §382Z). Analogamente, anche il male (*das Böse*) si inscrive nella vita dello spirito, in quanto costituisce

il negativo dello spirito infinito in sé e per sé essente; esso non è al contrario null'altro che lo spirito ponentesi al vertice della propria singolarità. Persino in questa sua suprema scissione, in questo svincolarsi dalla radice della propria natura etica in sé essente, nella più completa contraddizione con se stesso [*in diesem vollsten Widerspruch mit sich selbst*], lo spirito rimane identico con se stesso e pertanto libero. Ciò che appartiene alla natura esterna si perde, perisce a causa della contraddizione [...]. Lo spirito invece ha la forza di conservarsi nella contraddizione, quindi nel dolore [...]. La logica comune erra perché vede nello spirito qualcosa che esclude completamente da sé la contraddizione (Enz., §382Z).

La contraddizione appartiene alla vita dello spirito in un senso incomparabilmente più radicale di quello che inerisce alla natura: nella dialettica dello spirito la contraddizione si profila come la *negazione onto-assiologica* che rappresenta la possibilità intrinseca di ogni grado dello spirito in quanto unità degli opposti (unità di sé e del proprio altro), indicando la mancata realizzazione della sua destinazione ideale, lo specifico disvalore che alberga in ciascuna forma dello spirito. Per comprendere questa concezione bisogna considerare la trasformazione hegeliana della tradizionale dottrina della verità come *adaequatio rei et intellectus*: nella lettera a Duboc del luglio 1822, Hegel ridefinisce la verità in senso dialettico come *l'accordo dell'oggetto col suo*

conetto interno, corrispondenza che può appartenere o meno alla cosa stessa (*Sache*), consentendo la distinzione del reale dall'esistente e del dover essere dall'essere. «Può certamente esistere un oggetto non vero e noi possiamo averne una giusta rappresentazione, ma tale oggetto non è come *deve essere*, cioè non è conforme al suo concetto (è ciò che noi chiamiamo anche "cattivo"). Una cattiva azione è un'azione non vera, e in essa il concetto della volontà razionale non è oggettivo: questo concetto è ciò che una azione deve essere, la sua destinazione particolare»¹¹. In quanto designa il contrasto della *Sache* con il suo concetto interno, la contraddizione si rivela il principio immanente e costitutivo dello spirito: il *Geist*, in ogni momento e in ogni sfera, campeggia come una congiunzione virtuale di positività e negatività, di valore e disvalore, che l'esistenza, ossia la *dialettica reale*, dirime in un senso o nell'altro, in direzione della realizzazione o dell'esito negativo.

Questa posizione è certificata dall'annotazione al §404 dell'*Encyclopédia*¹², in cui l'anima senziente presenta il duplice statuto di forma e stato dello spirito: in quanto forma, la *fühlende Seele* indica la prospettiva comune a salute e malattia; come *Zustand* rappresenta il fenomeno patologico, l'*evento* della *malattia psichica* in cui sprofonda lo spirito che è già pervenuto alla coscienza e all'intelletto. Se è vero che la *Geistesphilosophie* espone e tematizza i gradi dello spirito come unità di determinazioni opposte al fine di mostrare la struttura articolata e complessa del suo essere concreto, essa non esclude tuttavia un diverso sguardo, che contempla l'effettiva esistenza nel tempo dei singoli gradi in cui si sviluppa il suo concetto, includendo l'eventualità del positivo e del negativo, del successo e dello scacco, dell'attuarsi e del mancare. Il passaggio dal piano delle strutture al piano dell'esistenza, al vaglio della dialettica reale, implica che l'astratta e potenziale unità degli opposti *abbandoni il piano dell'et-et e della necessità, assuma quello dell'aut-aut e della possibilità*.

¹¹ G.F.W. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, 4 Bde., hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952-1960, Bd. II: 1813-1822, p. 328 (trad. it. di P. Manganaro, *Lettore*, Laterza, Bari 1972, p. 220).

¹² «Un peculiare interesse [filosofico] esso [questo grado dell'oscurità dello spirito] lo acquista in quanto esso è *come forma*, e perciò appare come uno *stato* (§380) nel quale lo sviluppo dell'anima, che è già andato oltre giungendo alla coscienza ed all'intelletto, può nuovamente ricadere. La forma più vera dello spirito, esistendo in una forma più subordinata ed astratta, racchiude un'inadeguatezza che è la *malattia*. In questa sfera, bisogna considerare in un primo momento le configurazioni astratte dell'anima per sé, in un secondo momento anche come stati patologici dello spirito, perché questi non si possono capire se non a partire da quelle» (Enz., §404A).

Un caso particolarmente eclatante di questa complessa fisionomia dello spirito si affaccia nella determinazione della follia, che Hegel non considera un'«astratta *perdita* della ragione, né sotto il profilo dell'intelligenza né sotto quello del volere e della responsabilità, ma solo sconvolgimento, solo *contraddizione in una ragione che ancora sussiste*, come la malattia fisica non è la perdita astratta – cioè totale – della salute (una tale perdita sarebbe la morte) ma una *contraddizione in essa*» (Enz., §408A; *corsivo mio*). *Nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft*: una tesi che certifica come la ragione in Hegel non sia già sempre ciò che deve essere, né che lo debba necessariamente diventare grazie a un processo autorealizzativo già sempre garantito nel suo successo finale, bensì può farsi ciò che è e che deve essere solo vincendo la minaccia della follia come altro da sé. La struttura dialettica della ragione hegeliana implica che la *Vernunft* è sé e la propria mancanza, ossia la follia come sua negazione immanente.

6. Il tema della contraddizione assume una rilevanza centrale anche nell'ambito dello spirito oggettivo, in quanto Hegel, nel §108 dei *Lineamenti*, scrive che *das Moralisches* «non è opposto all'immorale, ma è unità di sé e del suo opposto, del morale e dell'immorale»¹³. Lungi dal costituire una dimensione univoca, ciascuna forma dello spirito si staglia come una unità virtuale di opposti, di positivo e di negativo, che l'ingresso nell'esistenza tramite la decisione soggettiva dirime e orienta nel senso del compimento o dell'insuccesso. La soggettività che guadagna la prospettiva dell'autonomia della volontà, attraverso la negazione delle determinazioni esteriori, è definita come l'«*esser sul punto di rovesciarsi nel male*; nella certezza di sé stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice» (PhR, §139A). Nella vita dello spirito gli opposti sono congiunti in potenza e in questa unità rappresentano disposizioni fondamentali, potenzialità costitutive dell'uomo che rendono possibile ogni attività pratico-teoretica: nel caso del *Gewissen* formale, la radice unitaria degli

¹³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotsch und E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009, §108, *Anmerkung*, p. 100 (trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 97). D'ora in avanti cito questa edizione nel corpo del testo con la sigla PhR, indicando il numero del paragrafo, la sigla A o Z a seconda che la citazione si riferisca a un'annotazione (*Anmerkung*) o a un'aggiunta (*Zusatz*).

opposti indica «la possibilità di costituire a principio l'universale *in sé e per sé*, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarli grazie all'agire – la possibilità di esser *cattiva*» (PhR, §139).

Con riferimento al problema della contraddizione, emerge la decisiva rilevanza della critica hegeliana al principio morale kantiano, in virtù della sua incapacità di profilarsi come un *modello normativo incarnato* e di garantire il passaggio alla *Sittlichkeit*. Hegel denuncia che «il tener fermo il punto di vista meramente morale, che non trapassa nel concetto dell'eticità, abbassa questo acquisto a un *vuoto formalismo* e la scienza morale a una retorica *del dovere per il dovere*» (PhR, §135A). La volontà incondizionata di Kant instaura un inizio assoluto, in quanto la sua affermazione presuppone la liberazione da ogni datità, limitazione, particolarità. In realtà, si tratta di un cominciamento mancato, perché a partire dalla volontà e dalla sua ossessione per il dovere non è possibile alcun effettivo avanzamento: se, infatti, si pretende di procedere dal dovere ai doveri da assolvere, ogni passo ulteriore ha il valore di un nuovo inizio che si collega alla volontà come qualcosa di estraneo, rimanendo estrinseco a ciò da cui si è cominciato senza esserne dedotto in maniera immanente. Il vuoto formalismo e la retorica del dovere per il dovere risultano le conseguenze inevitabili di chi si attiene allo *Standpunkt* della moralità e rinuncia a operare il passaggio all'eticità. Poiché manca un criterio che consenta di stabilire se un'azione sia o meno conforme al dovere, «ogni illecito e immorale modo d'agire può in questo modo venir giustificato» (PhR, §135A). A causa dell'astrattezza e della formalità del principio, che pure ne costituiscono un lato essenziale, tutto può rientrare nella categoria del dovere e ricevere una legittimazione. Kant non si rende conto che la sua posizione conduce, *intenzionalmente o meno*, a una giustificazione dell'esistente, specialmente quando innalza la capacità di un'azione di venir concepita come massima universale a supremo criterio della moralità. Il riferimento è al passo della *Critica della ragion pratica*, in cui Kant illustra con un esempio l'operazione dell'universalizzazione della massima:

Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale e quale no lo può distinguere l'intelletto più comune senza bisogno d'istruzione. Io mi sono, per esempio, posto la massima di accrescere il mio patrimonio con ogni mezzo sicuro. Ora ho nelle mie mani un *deposito*, il cui proprietario è morto e non ha lasciato in proposito alcun manoscritto. È naturalmente questo il caso della mia massima. Ora io voglio soltanto sapere se quella massima può valere anche come legge pratica universale. La applico dunque al caso attuale

e chiedo se potrebbe assumere la forma di una legge, quindi se io attraverso mia massima possa al tempo stesso fornire una legge simile: che ognuno può negare fermamente un deposito di cui nessuno può dimostrare la consegna. Mi accorgo subito che un tale principio, come legge, annienterebbe se stesso, perché farebbe sì che non si desse più alcun *deposito*¹⁴.

Il criterio che consente di universalizzare il movente dell'azione individuale risiede nel presentarsi o meno della contraddizione. Secondo Kant, questo procedimento si mostra talmente semplice che è sufficiente l'intelletto più ordinario per portarlo a compimento. Per Hegel, al contrario, in quell'apparente autoevidenza della dimostrazione si celano oscurità e aporie insostenibili: pur riconoscendo che la capacità di un'azione di essere considerata una massima universale esprime una prospettiva più concreta rispetto all'astratta determinazione del dovere, Hegel giudica la dottrina kantiana come una visione basata sul principio di non-contraddizione, ossia sulla legge fondamentale dell'intelletto. In realtà, non c'è alcuna contraddizione a dichiarare l'inesistenza di ogni deposito, perché manca del tutto il principio normativo che ne comanda preventivamente l'istituzione:

Che non abbia luogo proprietà, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esista questo o quel singolo popolo, famiglia ecc., o che in genere non vivano uomini. Se peraltro è per sé stabilito e presupposto che proprietà e vita umana dev'essere ed esser rispettata, allora sì è una contraddizione commettere un furto o assassinio; *una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è o con esso concordante, o in contraddizione* (PhR, §135A; corsivo mio).

Solo se esiste un principio assoluto dei valori è legittimata l'insorgenza della contraddizione, ma ciò non può accadere nel pensiero kantiano, perché «il dovere che dev'essere voluto soltanto come tale, non in virtù di un contenuto, l'*identità formale* è appunto questo, escludere ogni contenuto e determinazione» (PhR, §135A). Il problema è che «il criterio, secondo cui non debba esserci contraddizione, non produce niente, poiché, dove non c'è niente, non ci può essere neppure con-

¹⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], in *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. V, pp. 3-163, a p. 27 (trad. it. di S. Feloj, *Critica della ragion pratica preceduta da Fondazione della metafisica dei costumi*, Einaudi, Torino 2024, p. 111).

traddizione» (PhR, §135Z). Per comprendere il senso della critica hegeliana a Kant si deve nuovamente considerare la concezione hegeliana della verità come *accordo di un oggetto con sé stesso*:

Per verità si intende dapprima *sapere* come qualcosa è. Questa tuttavia è la verità soltanto in relazione alla coscienza o verità formale, la semplice esattezza. Al contrario la verità in un senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica al concetto. È di questo senso più profondo della verità che si tratta quando, per es., si parla di un *vero* stato, di una *vera* opera d'arte. Questi oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* essere, e cioè se la loro realtà corrisponde al loro concetto. In questo senso il non-vero è quello che usualmente viene anche chiamato cattivo. Un uomo cattivo è un uomo non-vero, cioè un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione¹⁵.

Se la verità esprime la realizzazione in positivo del dover-essere della cosa, il divenire conforme al suo concetto interiore, la non-verità rappresenta il *non* di ciò che essa deve essere, il compimento negativo del *Sollen* incarnato, la mancata attuazione della sua specifica determinazione, profilandosi pertanto come un momento intrinsecamente radicato nella vita del concetto, una possibilità non contingente e marginale, ma strutturale ed essenziale, che insidia la *Sache* in modo permanente e non episodico. Il limite dell'impostazione kantiana è di non aver stabilito un termine positivo di riferimento, una finalità immanente la cui negazione implichi la contraddizione: si tratta di una grave mancanza speculativa, perché comporta l'integrale accettazione dell'esistente, l'impossibilità di rendere conto dei conflitti che attraversano da cima a fondo la realtà¹⁶.

Hegel trasforma profondamente il “tu devi” kantiano: il *du sollst* non riguarda più l'astratto comando morale, un ideale condannato a rimanere perennemente irrealizzabile, ma riguarda il disaccordo interno al reale tra l'idea e ciò che esiste, la mancata corrispondenza tra la *Sache* e il suo concetto. Il difetto di Kant non deriva dal ridursi a un fi-

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. VIII, §213, Zusatz, p. 369 (trad. it. di V. Verra, *Encyclopédia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, vol. I: *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, p. 438).

¹⁶ Per un'acuta e stimolante riflessione su queste pagine hegeliane, pur nel quadro di una diversa prospettiva interpretativa, si veda A. Nuzzo, *Moralità, eticità e realizzazione della libertà*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 75-95.

losofo del dover-essere, ma dal modo inadeguato di concepire il *Sollen*: Hegel non contesta a Kant l'atteggiamento di ripulsa nei confronti di una *Wirklichkeit* che, invece, sarebbe da accogliere incondizionatamente, ciecamente, senza residui, *lo critica perché il suo dover-essere non è spinto abbastanza in profondità da rendere possibile la contraddizione tra l'idea e la realtà. Wo nichts ist, auch kein Widerspruch sein kann*: l'assenza del criterio assoluto con cui valutare il modo di essere effettivo delle cose le priverebbe del loro *centro di gravità intrinseco*, della loro *unità di misura costitutiva*, lasciandole in balia della riflessione esterna o, peggio, di una giustificazione integrale in assenza di un parametro valutativo con cui commisurarle. Quando, nella *Scienza della logica*, si legge che il «pessimo tra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea» (WL II, 465-466; 860), Hegel non intende sostenere la tesi aberrante che lo Stato, in quanto esiste, è pur sempre razionale e pertanto bisogna rassegnarsi ad accettarlo, nonostante il suo carattere tremendo. Semmai egli afferma esattamente il contrario: solo perché anche il peggiore tra gli Stati, malgrado tutto, conserva in sé lo *Staatsbegriff*, è possibile denunciare la *contraddizione reale* tra il suo principio originario e la sua esistenza¹⁷. Infatti, «una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è o con esso concordante, o in contraddizione» (PhR, §135A). E il principio in questione è riconducibile all'idea e non allo Stato, per cui è la prima la fonte normativa di legittimazione del secondo e non viceversa. Quando, nella *Vorrede ai Lineamenti*, Hegel introduce la tesi della razionalità del reale e afferma che «conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intelligenza razionale è la *conciliazione* con la realtà» (PhR, 15-16; 16), non sta invitando il lettore a un conformistico compromesso con l'autorità dello Stato e con i poteri esistenti, come vorrebbe un'inveterata prassi interpretativa, ma lo spinge a non rassegnarsi allo *status quo* e a cogliere le contraddizioni reali che attraversano la storia, le istituzioni, la società. Non è un caso che la *Versöhnung mit der Wirklichkeit* sia appannaggio solo di chi avverte in sé l'esigenza di comprendere concet-

¹⁷ È in questo senso che procedono le dichiarazioni dell'aggiunta al §213 dell'*Encyclopedia*: «nulla può sussistere senza una certa identità tra concetto e realtà. Anche ciò che è cattivo e non-vero è soltanto in quanto la sua realtà ha ancora un qualche rapporto di conformità al suo concetto» (Enz., §213Z).

tualmente e di mantenere «in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in un qualcosa di particolare e accidentale, bensì in ciò che è in sé e per sé» (PhR, 16; 16).

Nel medesimo contesto della *Vorrede*, dopo aver esposto la tesi *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*, Hegel dichiara che la coscienza soggettiva non può azzardarsi a considerare il presente come privo di senso e di valore, perché altrimenti essa, avendo realtà solo nella *Gegenwart*, se trascendesse ciò che è in nome di un ideale da realizzare, si ridurrebbe *ipso facto* a vanità (*Eitelkeit*). E aggiunge: «se d'altro verso l'*idea* passa per ciò ch'è soltanto un'*idea*, una rappresentazione in un'*opinione*, la filosofia al contrario procura l'intellezione che nulla è reale all'*infuori* dell'*idea*» (PhR, 14; 14). *Nichts wirklich ist als die Idee*: Hegel non sta dichiarando che tutto è razionale e conforme a ciò che deve essere, semmai prende le distanze dalle configurazioni platonico-kantiane dell'*idea*, che, in virtù del loro carattere trascendente e separato, nonché della loro eccellenza e impotenza¹⁸, non costituiscono un *principio normativo immanente* e non possono prefiggersi di realizzare la *Vernunft* nella *Wirklichkeit*. Contro ogni forma intellettualistica di scissione, Hegel attribuisce al pensiero filosofico il compito di conoscere, «nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente [*in dem Scheine des Zettlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen*]» (*ibidem*). Nella prospettiva hegeliana, il tempo e la storia sono talmente rivalutati che, a differenza dell'impianito teorico metafisico, la ricerca dell'eterno deve affissarsi sulla presenza e non deve trascendere l'orizzonte dell'immanenza in vista di un *mondo dietro il mondo*, sottratto a ogni compromissione con l'esperienza, la vita, la storia e il tempo. Ma, d'altra parte, anche l'esperienza, la vita, la storia e il tempo, non sono assolutizzabili o fissabili per sé, perché in essi agisce e opera l'eterno, ossia il concetto, la ragione, l'*idea*. E infatti il passo della *Vorrede* prosegue:

¹⁸ «Alla realtà effettiva del razionale si contrappone già tanto il modo di vedere per cui le idee, gli Ideali non sono altro che chimere e la filosofia un sistema di tali fantasticerie, quanto il modo di vedere per cui le idee e gli Ideali sono qualcosa di troppo elevato per avere realtà effettiva o, ugualmente, qualcosa di troppo impotente da potersela procurare. Ma la separazione della realtà effettiva dall'*idea* è particolarmente cara all'intelletto che considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e si vanta del *dover essere* che ama prescrivere soprattutto anche in campo politico, come se il mondo avesse aspettato l'intelletto per apprendere come *debba* essere ma non è» (Enz., §6).

Poiché il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancor battere (*ibidem*).

Se è vero che al *Sollen* incarnato è assegnato lo statuto della *Wirklichkeit* prima di entrare nell'*äußere Existenz*, è perché esso svolge la funzione di *principio normativo immanente* e campeggia come l'unità degli opposti, che il passaggio all'esistenza discrimina nel senso dell'attuazione positiva o dell'esito negativo. Passando dalla considerazione delle strutture a quello degli *eventi*, dalla *dialettica ideale* alla *dialettica reale*, lo spirito si confronta con un'incalcolabile quantità di avvenimenti, con una moltitudine di *Formen*, *Erscheinungen* und *Gestaltungen*. Ma di fronte a una simile ricchezza di contenuti il concetto non può abdicare al suo compito, deve semmai penetrare al di là della fattualità e datità dell'accadere, cogliendone il significato profondo di realizzazione o di fallimento dello spirito. L'utilizzo della metafora del nucleo e della scorza implica che, privati del loro vitale riferimento al concetto e alla ragione, al loro *significato essenziale*, le istituzioni politiche, i fenomeni sociali, i fatti storici, si ridurrebbero a un guscio vuoto, meramente esteriore. Quando, nel §6 dell'*Encyclopédia* berlinese, Hegel dichiara che la filosofia «ha a che fare soltanto con l'idea che non è così impotente da dover soltanto essere e non essere effettivamente, e, quindi, con una realtà effettiva nella quale quegli oggetti, quelle istituzioni, quelle condizioni ecc. sono soltanto il lato esterno superficiale» (Enz., §6), non intende polarizzare la ragione e la realtà all'insegna dello schema dualistico che contrappone l'interno e l'esterno, l'essenziale e l'apparente, ma indica a cosa si riduce l'evento storico se la sua considerazione prescinde dalla dimensione concettuale, che ne costituisce il parametro valutativo intrinseco. È questa complessa teoria il presupposto della celebre distinzione tra spiegazione storica e giustificazione filosofica esposta nel §3 dei *Lineamenti*:

Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche che appare nel tempo, questa fatica puramente storica [...] ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo sviluppo dal concetto, e la spiegazione e giustificazione storica non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in*

sé e per sé. [...] Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane si chiama frequentemente: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, nell'opinione che con questa presentazione di ciò che è storico sia fatto tutto [...]; mentre invece quel che è veramente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione. [...] Per trascuranza di quella distinzione si giunge a spostare il punto di vista e a rigirar la questione della verace giustificazione in una giustificazione sulla base di circostanze, consequenziarietà sulla base di presupposti, [...] e in genere a porre il relativo al posto dell'assoluto, l'apparenza esteriore al posto della natura della cosa (PhR, §3).

L'assoluto e la natura della cosa non sono altro che il *dover-essere* incarnato, posto a fondamento di ogni possibile valutazione dell'esistenza storico-temporale: come si legge nella lezione berlinese del 1831 sulla *Rechtsphilosophie*, «ciò che è reale è razionale. Ma non tutto ciò che esiste è reale [...]. Il concetto è oggi il punto di vista del tempo presente. Non si deve più considerare valido ciò che si basa solo sull'autorità, le leggi devono essere legittimate dal concetto»¹⁹. Assurgendo a principio costitutivo ed esplicativo del reale, il *Begriff* designa il principio onto-assiologico che discrimina il valore e il disvalore, l'approdo e il naufragio, giustificando l'insorgenza della contraddizione reale e indicando la prospettiva del suo superamento storico.

Nella sua opera giovanile del 1843, Marx dichiara che «non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in *contraddizione* con la *realità irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è»²⁰. Eppure, per quanto suoni paradossale, per Hegel è solo in forza della realtà del razionale, della presenza della rosa nella croce del presente, che si giustifica tanto l'irrompere del negativo, quanto il movimento della sua soppressione. Che la *Versöhnung* rappresenti la radice del conflitto e non la pietra tombale di ogni antagonismo è una tesi interpretativa ben poco in auge tra i lettori di Hegel, al punto che persino uno dei seguaci del filosofo, Nicolaus von Thadden, all'indomani dell'uscita dei

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Bde. I-IV, hrsg. von K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973 ss., Bd. IV, p. 923.

²⁰ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1956 ss., pp. 201-333, a p. 266 (trad. it. di G. Della Volpe, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 77).

Lineamenti, nella lettera dell'8 agosto 1821, respinge la tesi della *Prefazione* in quanto politicamente falsa²¹. Se questa è la reazione di un esponente di punta della stretta cerchia hegeliana, non sorprende constatare che, nel 1857, in piena crisi dell'hegelismo, un avversario come Rudolf Haym ravvisi nel principio della razionalità del reale «la classica parola dello spirito della restaurazione, *la formula assoluta del conservatorismo, del quietismo e dell'ottimismo politico*»²². Persino uno dei più grandi filosofi del Novecento e acuto interprete di Hegel, come Theodor Wiesengrund Adorno, frantende la posizione hegeliana come un'apologia dell'esistente²³.

7. Che l'orientamento teorico hegeliano possa e debba essere considerato diversamente rispetto a questa collaudata chiave di lettura, è quanto si è cercato di mostrare fin qui. Dalle analisi effettuate, non solo *la contraddizione* in Hegel si profila come il *principio costitutivo della dialettica dello spirito*, ma, a rigore, si dovrebbe rinunciare al singolare e parlare di *contraddizioni hegeliane* al plurale. Anzitutto, la contraddizione si affaccia come l'epicentro speculativo della *dialettica ideale dello spirito*; in secondo luogo, sempre con riferimento allo sviluppo di autocostituzione dello spirito nel suo concetto come un tutto (Enz., §387A), essa indica il sinolo di positivo e negativo che caratterizza i gradi della vita dello spirito. Infine, nell'ambito della *dialettica reale*, occorre considerare la contraddizione come lo specifico disvalore

²¹ «La proposizione più grande, più alta e più importante di tutte: "Ciò che esiste è anche ciò che è buono e razionale [*das seiende ist das Gute und Vernünftige*]" è vera dal punto di vista filosofico; ma politicamente questa affermazione è falsa» (*Briefe von und an Hegel*, cit., Bd. II, p. 279).

²² R. Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie* [1857], Gaertner, Berlin 1857, p. 365.

²³ «È una filosofia che marcia con i battaglioni più forti. Fa suo il verdetto di una realtà che seppellisce costantemente sotto di sé ciò che potrebbe essere altrimenti. [...] Non si può negare la falsità della giustificazione hegeliana dell'esistente, contro la quale a suo tempo si ribellò la sinistra hegeliana, e che da allora è sfociata nell'assurdità. Più di ogni altra sua dottrina, quella della razionalità del reale appare in contrasto con l'esperienza della realtà [...]. Ma essa fa tutt'uno con l'idealismo hegeliano. Una filosofia per la quale, come risultato e intero suo movimento, tutto ciò che è si risolve in spirito [...] – una tale filosofia si schiererà apologeticamente con l'esistente, che deve appunto coincidere con lo spirito» (Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 249-380, a p. 320 e p. 322 [trad. it. di F. Serra, rivista da G. Zanotti, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, p. 110 e pp. 112-113]).

delle forme molteplici e determinate dello spirito, il *non* che incombe sulle sue oggettivazioni e realizzazioni storiche.

Dalla teoria hegeliana della contraddizione come principio dialettico dello spirito prendono origine due percorsi che raggiungono il nostro presente, a patto che gli interpreti sappiano liberarne le energie dialettiche soffocate dalle letture tradizionali. La prima traiettoria muove dal *Sollen* incarnato, dal principio della *realità del razionale*, della quale vanno sottolineate la potenzialità *rivoluzionarie*, in quanto capaci di riattivare le risorse critiche del pensiero, la sua vocazione a denunciare e a combattere tutto ciò che attualmente impedisce all'universale umano di farsi reale. In questo modo la filosofia può riaprire la storia al piano del possibile e all'irruzione del *novum*, rompendo l'orribile sortilegio di una realtà interamente giustificata e pacificata in quanto del tutto sottratta a ogni misura intrinseca, a un parametro valutativo *in re*. Certo, ci vorrà il genio di Marx perché il pensiero filosofico scopra che «da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa, di cui non ha che da possedere la coscienza per possederla realmente»²⁴, ma senza il principio hegeliano della conciliazione con la realtà come istanza polemica, contestatrice, emancipativa, il percorso che ha condotto a quella scoperta epocale sarebbe stato indubbiamente più arduo.

Il secondo percorso generato dalla concezione hegeliana riguarda il rapporto tra la contraddizione e la totalità negativa, che mette in evidenza una configurazione dell'intero affrancata dalla sua accezione sostanzialistica e onto-teo-logica. Anche in questo caso, gli studiosi di Hegel potranno valorizzare le potenzialità di senso sepolte e dimenticate nei paragrafi dell'*Enciclopedia* solo se sapranno prendere le distanze dalle esegeси in chiave metafisica del rapporto tra la dialettica e la totalità, tra il movimento e l'intero²⁵. La strategia hegeliana di far dipendere *das Ganze* dalla *Seele* e non da una sostanza prima, autosussi-

²⁴ K. Marx, *Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern"*, in *Marx-Engels Werke*, cit., Bd. I, p. 346 (trad. it. di R. Panzieri, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1954, p. 83).

²⁵ Esemplare la posizione interpretativa di Mario Rossi: «Se il soggetto del movimento è l'intero, allora il movimento è fittizio, perché l'intero non può mai diventare *altro* da sé, altrimenti si smembrerebbe e non potrebbe più ricostituire la propria organicità. E del resto sappiamo bene che le dilacerazioni, gli sdoppiamenti dell'intero, il suo "darsi in preda" alla disorganicità, sono sempre sottesi da una unità immodificabile che resta al fondo, vera essenza della legge e del principio, la saldatura di cominciamento e risultato che rende alfine apparente la stessa estraneazione» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx* [1960], 3 voll., Feltrinelli, Milano 1970, vol. II, pp. 569-570).

stente, fin dall'inizio compiuta e priva di dinamismo dialettico, mostra le sue profonde implicazioni *oltremetafisiche*, che conducono Hegel a compiere il primo passo verso la *fondazione dell'ontologia negativa*. Ma questo primo passo, a differenza di Heidegger, è compiuto senza sacrificare le istanze del senso, della ragione storica e dell'universale umano. *E questa, io credo, non è una differenza da poco.*

HEGEL E LA KÉNOSIS*

Riccardo Leandri

1. *Il cristianesimo: una questione di principio*

La sezione enciclopedica dedicata alla religione rivelata eredita dei percorsi teorici che affondano radici profonde nella speculazione hegeliana: testimonianza di questa lontana provenienza si può rintracciare nell'affermazione secondo cui la religione e il sapere filosofico, pure se in forme differenti, condividono un medesimo contenuto. Una simile convinzione, tuttavia, lungi dall'essere qualcosa di pacifico, si presenta come il collettore di una molteplicità di questioni che determinano l'alta intensità problematica di questo luogo testuale. Hegel vi interpreta la religione cristiana come religione rivelata. “Rivelata” [*geoffenbarte*]: nel quadro teorico del testo enciclopedico, il significato di tale concetto si mostrerà stratificato su più livelli, ciascuno dei quali contribuisce singolarmente a determinarne un aspetto particolare. La sua comprensione, pertanto, sarà mediata dalla reciproca implicazione di tre questioni: anzitutto quella di lumeggiare il significato cristiano dell'apocalittica, quella di motivare poi il riferimento di Hegel, nella determinazione del contenuto vero della religione, all'impostazione rappresentativa della dottrina, e, infine, quella di comprendere il nesso tra la rivelazione di sé di Dio e la negatività assoluta quale essenza dello spirito. Tutti problemi inerenti, appunto, all'interpretazione del cristianesimo come religione rivelata.

Per approssimarsi alla sezione sulla *geoffenbarte Religion*, è opportuno considerare anzitutto i primi paragrafi della terza parte della stesura berlinese dell'*Enciclopedia*, a motivo del compito introduttivo alla filosofia dello spirito come tale che Hegel gli attribuisce. E al fine di penetrarne alcuni snodi teorici, in questo contributo si farà riferimento alla voce «*Hegel*», composta da Jacob Taubes per l'*Encyclopedia of Morals* curata da Vergilius Ferm, a motivo dell'enfasi da lui posta sull'essenziale rela-

* This project has received funding from the Swiss Government Excellence Scholarship No. 2025.0093.

zione di prossimità e distanza con il cristianesimo quale chiave di lettura della filosofia hegeliana. Il filosofo austriaco, infatti, sottolinea come la speculazione dell'idealista tedesco sia cristiana per la sua origine, ma post-cristiana per il suo significato e le sue conseguenze¹.

Al paragrafo 381 si legge che «[l]o spirito ha *per noi* a proprio presupposto la *natura*, della quale costituisce la *verità*, e ne è perciò l'*assolutamente primo*». E sebbene nell'annotazione Hegel sembra tracciare uno iato tra queste dimensioni laddove scrive che «lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale»², affermando ciò, tuttavia, egli non fa altro che porsi speculativamente alla massima distanza da un quadro ontologico dominato da una logica intellettualistica. Lo spirito, infatti, si pone come la «verità» della natura perché la determinatezza che le è propria – l'*idealità*, rispetto alla forma dell'*esteriorità reciproca* propria della natura – consiste nel suo carattere mediato. E in tale mediazione, come sottolinea Hegel, «la natura è dileguata, e lo spirito è risultato come l'idea giunta al proprio essere per sé»³.

«La natura», rileva Taubes quasi a puntuale commento di quanto Hegel qui dimostra sul piano dell'esposizione sistematica, «non è più la matrice delle cose, ma la categoria universale è il concetto di spirito»⁴. E proprio perché «la natura più intima dello spirito coincide con la struttura logica del concetto»⁵, secondo il filosofo tedesco, la sua identità con sé si può concepire solo come «assoluta negatività» e tale è pertanto «l'*essenza* dello spirito»⁶. Basandosi ora su questa definizione, Hegel può mettere in luce i due «caratteri fondamentali dello spirito: la sua essenza è la libertà, e la sua determinatezza è la manifestazione»⁷.

L'*idealità* dello spirito, per un verso, consiste nella possibilità che gli è propria di fare astrazione dalle sue oggettivazioni, nella misura in

¹ Cfr. J. Taubes, *Hegel*, in *Encyclopedia of Morals*, a cura di V. Ferm, Peter Owen Ltd., London 1957, pp. 207-212, a p. 208.

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830]. *Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen, in Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Berlino 1986 (trad. it. e cura di A. Bosi, *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000. §381Z). D'ora in avanti cito con la sigla Enz. seguita dal numero del paragrafo e della pagina della traduzione italiana.

³ Enz., §381 (trad. it., p. 86).

⁴ J. Taubes, *art. cit.*, p. 210.

⁵ M. Pagano, *Lo spirito nel pensiero di Hegel*, in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano 2011, pp. 345-370, a p. 363.

⁶ Enz., §382 (trad. it., p. 94).

⁷ M. Pagano, *art. cit.*, p. 364.

cui esso è l'attività universale che «può sopportare la negazione della propria immediatezza individuale, il *dolore infinito*». «L'essenza dello spirito», in questo senso, è «la *libertà*»⁸. E tanto è sufficiente per riconoscere, anche a un livello solamente formale di considerazione, come il timbro di fondo della speculazione hegeliana non sia quello di «una teoria contemplativa, ma di una teoria dell'azione»⁹. Per altro verso, in forza della sua idealità, lo spirito «può, in questa negazione [della sua immediatezza individuale], conservarsi in maniera affermativa ed essere identico per sé»¹⁰. Da questo punto di vista, come è stato osservato, Hegel «non è un filosofo della natura o della gratuità, ma piuttosto un pensatore del lavoro, *Arbeit*, o meglio dell'elaborazione, dell'*erarbeiten*, del processo e della lotta in cui lo spirito agisce e matura»¹¹. La «sovranità ingratitudine»¹² dello spirito rispetto alla natura, che l'idealista tedesco evoca in questi paragrafi, non è altro allora che la sempre rinnovata elaborazione con cui lo spirito si (ri-)volge alla propria presunta origine, o alla propria realtà immediata – dando luogo a una attività che non si realizza nella dissoluzione della particolarità a vantaggio del ristabiliamento né di una qualche dimensione di separatezza né in una vuota universalità. «La determinatezza dello spirito», all'inverso, «è pertanto la *manifestazione*»¹³. Ma, da questo punto di vista, ancora più significativa è la precisazione con cui Hegel prosegue il passo ora citato, che sottolinea come lo spirito «non è una qualche determinatezza o un qualche contenuto che assumerebbe solo una forma diversa estrinsecandosi e esteriorizzandosi; esso dunque non rivela *qualcosa*, ma la sua determinatezza e il suo contenuto sono questo stesso rivelarsi»¹⁴.

Si può così osservare che proprio a motivo dell'interdipendenza delle categorie di «libertà, azione e negatività», come rileva Taubes sottolineando la matrice cristiana delle riflessioni hegeliane, lo spirito dischiude una dimensione in cui «ogni essere può negare, contestare o sopprimere l'identità con se stesso e diventare qualcosa di diverso da sé». Dunque, contrariamente alla concezione antica, per cui «[i]l *lo-*

⁸ Enz., §382 (trad. it., p. 94).

⁹ J. Taubes, *art. cit.*, 211.

¹⁰ Enz., §382 (trad. it., p. 94).

¹¹ M. Pagano, *Tempo ed eternità nella lettura hegeliana della religione*, in A. Fabris (a cura di), *Il tempo dell'uomo e il tempo di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 70-87, a p. 75.

¹² Enz., §381Z (trad. it., p. 93).

¹³ Enz., §383 (trad. it., p. 95).

¹⁴ *Ibidem*.

gos non cambia né trasforma la materia data, ma si limita a “rivelare” ciò che è eternamente dato e predeterminato»¹⁵, in ben altra direzione conduce l’indicazione hegeliana della «rivelazione dello spirito» secondo cui essa «è un *porre* la natura come il *proprio* mondo». Il filosofo di Stoccarda giunge a sostenere che «[l]a rivelazione è, in concetto, la creazione del mondo come dell’essere dello spirito; in esso lo spirito si dà l’affermazione e la verità della propria libertà»¹⁶. In quest’affermazione è rilevante – proprio in forza dell’orizzonte cristiano da cui sorgono le considerazioni di Hegel – soprattutto il richiamo a due concetti: creazione e rivelazione, presentati qui come sinonimi, sono tali però che a un primo sguardo sembrano piuttosto opporsi. La difficoltà che emerge riguarda allora il significato da attribuire alla “rivelazione” dello spirito: nella misura in cui si espone come una creazione, perché non si dovrebbe interpretare il dispiegarsi dello spirito, che è insieme *produzione* dei suoi contenuti, come la loro *causa prima* e il loro *fine ultimo*? Oppure, in un secondo senso, perché non si dovrebbe intendere la rivelazione solo come l’*interiore giustificazione*, la *ragion d’essere* di ciò che è creato?

Se considerata nuovamente alla luce della sua accezione cristiana, l’idea di rivelazione esposta da Hegel ha più di una vaga analogia con quanto, dal punto di vista dell’ortodossia cattolica, si presenta come una tesi teologica, ossia l’inseparabilità del piano della salvezza dalla storia umana. Da questa prospettiva, la storicità essenziale della fede è tale perché riguarda il suo stesso contenuto. E ciò significa, nella suggestiva prosa di Jean-Luc Nancy,

che la dimensione della storia in generale [...] è fondamentalmente cristiana, e che per il cristianesimo la via e la vita della rivelazione non sono soltanto il modo e la procedura d’accesso a un mistero specifico, come in ogni forma d’iniziazione e di conversione, ma sono il cammino stesso dell’*homo viator*, dell’“uomo viaggiatore”, dell’uomo in cammino, il cui viaggio non è soltanto un passaggio, ma costituisce in sé il corso e l’ avanzata della rivelazione¹⁷.

Radicalmente inteso, dunque, il senso cristiano della rivelazione mostra il limite della riflessione filosofica medievale e preme per dissolverne la peculiare soluzione, ovvero la semplice giustapposizio-

¹⁵ J. Taubes, *art. cit.*, p. 211.

¹⁶ Enz., §384 (trad. it., p. 97).

¹⁷ J.-L. Nancy, *Decostruzione del cristianesimo I. La dischiusura* (trad. it. a cura di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 204).

ne di un secondo regno – il “sovraffornaturale” – a una base naturale. «Filosofia e teologia», dopotutto, «sono concepite nel Medioevo come una casa a due piani», osserva Taubes, sottolineando altresì con forza, d’altra parte, il contributo hegeliano alla critica di una simile impostazione teorica nella misura in cui «[il] concetto di spirito di Hegel non è transmondano, ma storico. Il regno dello spirito è l’arena della storia umana. Il regno temporale stesso, che la religione cristiana ha separato per secoli dal regno temporale»¹⁸. Ci si può chiedere, però, se una tale rivendicazione poderosa della storicità dell’apocalittica cristiana non si risolva in un mero capovolgimento della prospettiva, in un abbandono dell’opzione per la trascendenza in favore di un’immanenza radicale¹⁹. Da tale punto di vista, pertanto, l’enfasi posta sulla storicità della fede, seppure fornisca delle indicazioni essenziali per chiarire anche il senso rivendicato da Hegel alla rivelazione dello spirito, tuttavia non risolve, quanto semmai ripropone le difficoltà che emergono dalla sua equiparazione con il concetto di creazione. Il riferimento alla cifra cristiana della rivelazione, infatti, contribuisce sì a determinare il luogo, “l’arena della storia umana”, ma con ciò non rende che più urgente il problema prima sollevato: si dovrà interpretare la rivelazione nei termini di una fondazione? Il cristianesimo ha rapporto con il regime del principio? E, posto che ne abbia, quale forma assume tale principialità?

Per approfondire ulteriormente le questioni ora poste può essere utile riferirsi a un’indicazione metodologica che Nancy premette alla sua riflessione sui rapporti tra ateismo e monoteismo. Si tratta della consapevolezza con cui il filosofo francese ha saputo *rivendicare alla dimensione della teoresi la tradizione religiosa monoteistica* (in particolare nella sua declinazione ebraico-cristiana) *e legare all’ermeneutica di tale eredità un momento essenziale del bisogno di auto-comprensione intrinseco alla ragione*. Perciò la sottovalutazione di questo compito, a suo avviso, conduce a una comprensione manchevole delle ragioni per cui

¹⁸ J. Taubes, *art. cit.*, p. 212.

¹⁹ Per un’interpretazione della secolarizzazione come processo di trasposizione dell’“estremismo ontologico” creatore-creatura dal piano della trascendenza a quello di una radicale immanenza, che vedrebbe protagonista il pensiero filosofico moderno, si veda il classico studio di K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (trad. it. a cura di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015). Per una lettura di matrice ermeneutica maggiormente sfumata e disponibile a riconoscere, in tale concetto, il luogo di emersione dell’ambivalenza della tradizione religiosa cristiana si veda invece G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ’86*, Laterza, Bari-Roma 1986, pp. 71-94.

«la radice dell'ateismo abbia potuto – se non dovuto – avere una duplice costituzione»²⁰. Da tale punto di vista, il discredito del cristianesimo come epifenomeno della metafisica, la sua circoscrizione morale o la sua riduzione allo statuto di trascrizione rappresentativa della logica della ragione – insomma, questi atteggiamenti teorici nel loro insieme, hanno coperto e rimosso la cifra propria della costruzione cristiana. Per conseguenza, rovesciandone i termini, secondo Nancy

[s]i dovrebbe dire: la ragione non rende ragione delle sue rappresentazioni. L'idea di trascrizione, di travisamento o di sviamento religioso di operazioni della ragione, questa idea che domina [...] l'essenziale della denuncia filosofica, [...], non rende conto di questa singolare deiscenza del *logos* e del principio²¹.

Corrispondere a questo compito – ovvero: discutere la relazione del cristianesimo con il regime del principio e lumeggiare la forma precipua della sua principialità – significa pertanto chiarire le condizioni sotto le quali il monoteismo non deroga affatto il regime greco del principio, quanto invece lo conferma.

Si vogliono esporre ora i tre capisaldi dell'argomentazione di Nancy che mettono in luce la doppia radice dell'ateismo.

- a) Il filosofo francese sostiene un'essenziale comunanza dei concetti di teismo e ateismo: il “dio” o il “divino” che esse rivendicano assolve a una funzione logica *toto coelo* distante dalla funzione mitica che originariamente permeava lo spazio di vita e di pensiero greci. In questo senso, il mondo si trova svuotato dalla ricchezza di presenze di qualità e statuti diversi, a vantaggio della distanza ontologica da un “dio” che è «rappresentato nella configurazione di un esistente che si distingue da tutto il mondo degli esistenti e di cui detiene la causa prima e il fine ultimo»²².
- b) Una specifica accezione dell'opposizione tra ateismo e teismo (trascendenza, immanenza) si rivela essere invece una conferma, in negativo, della loro co-appartenenza originaria, dell'affermazione di una configurazione tautologica del principio. Rigorosa conferma di ciò sarebbe offerta – nella storia della razionalità occidentale – dalla rappresentazione di “Dio” che – in una progressiva affermazione di radicale immanenza – «passa, per fare soltanto qualche esempio, per l'idea di una “prova” della sua esi-

²⁰ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 34.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 27.

stenza [...] o per il *deus sive natura* di Spinoza [...] o infine per il Dio di Feuerbach, dei cui predicati l'uomo deve semplicemente riappropriarsi, abbandonandone la sostanza immaginaria». Con questo risultato: «Dio nomina il principio di una totalità presupposta fondata in unità e necessità»²³. L'ateismo, dunque, non è qui che un mero rovesciamento, l'affermazione dell'ordine inverso rispetto a quello sostenuto dal teismo. La tautologia di Dio si trasforma semplicemente in una tautologia del mondo: «il dio unico non è infatti nient'altro che la ripetizione del suo essere immutabile»²⁴.

- c) L'a-teismo, in una seconda accezione della negazione espressa dall'*alfa*, esprime la necessità di escludere il ricorso ai concetti di causa e fine. In questo contesto è significativo che Nancy metta in luce la possibilità di una doppia lettura dell'eredità della tradizione cristiana attraverso l'approfondimento di un suo concetto portante, come quello di «salvezza». Per un verso, l'«economia della salvezza» può considerarsi come una conferma teologica dell'(a)-teismo, quando si intende far valere in essa la necessità della redenzione. Per un altro verso, sollecitato da un confronto con il pensiero di Heidegger, il filosofo francese puntualizza che «[s]alvare» non significa «guarire». Non è un processo, non è regolato su una «salute», finale (*salvus* e *sanus* non sono la stessa parola). In questo senso, il mondo non deve essere oltrepassato in direzione della garanzia della sua unità e necessità in Dio: esso «non è il luogo *da* cui si ritorna mediante una dialettica [redentiva] [...]», ma quello *in* cui (più che *di* cui) c'è salvezza»²⁵.

Nancy ha ricostruito, in questi termini, i tratti di una nozione di principialità in cui l'unità (greca) del principio e l'univocità (ebraica, non meno che cristiana in seguito) di Dio si sono come saldati e nella loro convergenza reciprocamente rafforzati, senza per questo occultare le rispettive differenze o comporre le tensioni – se non le contrapposizioni e le contraddizioni – che innervano la storia dell'Occidente. Ma ha saputo nondimeno indicare, alludere, mostrare con un cenno la condizione anzitutto negativa per cui il senso granitico della principialità possa essere decostruito, rimesso in gioco, oltrepassato: si deve essere in grado di elaborare un pensiero rigorosamente an-eziologico e

²³ *Ivi*, p. 33.

²⁴ *Ivi*, p. 32.

²⁵ *Ivi*, p. 40.

a-teleologico per sciogliersi da un paradigma (a-)teologico. D'altra parte, come suggerisce Nancy stesso, se l'eredità della tradizione religiosa cristiana possa essere nuovamente interrogata in questa direzione, tale compito non può esaurirsi nella rivendicazione di una differenza tra il “dio dei filosofi e degli scienziati” e il “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo” – nel condannare il primo per aderire al secondo, con un atteggiamento che respinga con estraneità una tradizione e una comprensione pluriscolare della religione cristiana –, bensì elevando il *Denken* verso quella “deiscenza del principio” che nel cristianesimo si annuncia.

2. Il medesimo contenuto di religione e scienza: una lettura decostruzionista

Che il cristianesimo faccia appello a una configurazione eterologica della principialità e indichi una via verso la decostruzione del (timbro metafisico del) principio non è affatto secondario o irrilevante per quell'interprete che intenda approfondire la convinzione, espressa da Hegel in più occasioni, secondo cui la religione non possa prendere posizione contro la ragione concettuale a motivo del contenuto speculativo, quindi religioso, di questa²⁶. È il problema della differenza formale in cui il medesimo contenuto di religione e filosofia si presenta, e, più radicalmente ancora – con riferimento ai paragrafi introduttivi alla terza parte dell'*Enciclopedia* –, della questione della “rivelazione” dello spirito. Tuttavia, prima di seguire nuovamente il testo hegeliano giova ripercorrere i capisaldi della strategia argomentativa proposta dal filosofo francese, nella convinzione che la sua prossimità alla prospettiva elaborata dall'idealista tedesco sia più che analoga, e pertanto in grado di offrire indicazioni rilevanti per lumeggiare alcune scelte teoriche di fondo del dettato enciclopedico.

Nel suo lungo confronto con la religione cristiana, Nancy non si è limitato a constatarne il volto ancipite. La sua lettura decostruzionista si mostra piuttosto come una poderosa ricostruzione delle risorse concettuali che mettono in crisi la comprensione tradizionale del cristianesimo e testimoniano «di un [suo inedito] rapporto con la storia e la tradizione [...]», possibile solo all'interno del cristianesimo [stesso],

²⁶ Cfr. Enz., §573.

anche se non si formula esplicitamente al suo interno»²⁷. Per tale ragione, la questione che va posta e approfondita «non è tanto quella del senso del cristianesimo quanto quella del cristianesimo come dimensione del senso»²⁸.

Si è lumeggiata in precedenza l'essenziale storicità della fede cristiana e si è osservato che una simile fede è sì «l'esperienza di un piano seguito da Dio per l'attuazione della salvezza», ma solo nella misura in cui l'avanzata della rivelazione «diventa essa stessa inseparabile dalla storia umana, diventa la storia umana come tale, la Storia»²⁹. Ecco sorgere allora, nella religione cristiana, quell'elemento tensivo «che si chiama il *senso*»: il cristianesimo, scrive Nancy, è costitutivamente teso tra il passaggio e la presenza, poiché la deduzione della *parousia* di Dio all'uomo diviene possibile unicamente nella storia, ossia in quell'elemento originario in cui si realizza il passaggio di Dio nell'uomo. È nel rimando e nella reciproca tensione dei suoi poli, dunque,

che il cristianesimo è *nell'elemento* del senso, nel duplice senso della parola, come significato e direzione. Il cristianesimo è la congiunzione per eccellenza dei due sensi: è il senso come tensione o direzione verso l'avvento del senso come contenuto³⁰.

D'altra parte, nella sua comprensione tradizionale, il cristianesimo non realizza solo una generica connessione dei poli della forbice del senso, bensì ne espone un certo, preciso rapporto: specificamente il «punto estremo» di quella tensione, che si raggiunge quando «l'assoluto della parousia, l'assoluto della presenza finisce per confondersi con l'infinità del passaggio: il senso stesso è allora concluso oppure esaurito». In questo estremo, nella sua «punta aguzza», quindi, il cristianesimo si spezza e si realizza nella tautologia di un «*senso completo in cui non c'è più senso*».

Questa prima conclusione, però, necessita di essere ripresa a partire da un'ulteriore precisazione avanzata da Nancy, secondo cui il cristianesimo sarebbe da considerarsi come «dimensione di un senso che [...] è contemporaneamente l'apertura del senso e il senso come apertura»³¹. Nell'interpretazione tradizionale del cristianesimo, l'aper-

²⁷ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 207.

²⁸ *Ivi*, p. 205.

²⁹ *Ivi*, p. 204.

³⁰ *Ivi*, p. 205.

³¹ *Ibidem*.

tura della dimensione del senso viene a coincidere *immediate* con la sua occlusione e con l'affermazione di un «senso che non regola e non mette in azione più niente o nient'altro che se stesso»³². Eppure, questo volto metafisico, per essersi mostrato come solo la configurazione estrema della forbice del senso, se ne rivela pertanto una comprensione al più parziale. D'altra parte, una simile denuncia del suo carattere unilaterale ha la sola finalità di inserirlo nuovamente nel circolo della domanda filosofica: abbassando una presunta conclusione a premessa di una rinnovata interrogazione e l'oggetto di una consolidata tradizione interpretativa a soggetto di decostruzione. In questa prospettiva, la decostruzione che è qui a tema non vuole essere uno schema interpretativo applicato in modo estrinseco al cristianesimo e per una tale ragione il senso che intende rinvenire in esso, scrive Nancy, «non appartiene alla decostruzione, [poiché è un] senso che la rende possibile ma non le appartiene»³³. Non si tratta, in altre parole, di prendere posizione contro la configurazione «estrema» – come prima si è definita – del cristianesimo e di rigettare di conseguenza la ricerca di un principio unitario del reale, bensì di rinvenire e dischiudere in essa quella tensione originaria che nella sua configurazione tautologica pare rimossa e dimenticata.

Si deve assumere, quindi, la configurazione metafisica del cristianesimo in tutta la sua densità problematica, per cui l'apertura del senso è tale perché – fin dalle origini – viene a coincidere con

l'annuncio della fine. *La struttura originaria del cristianesimo è l'annuncio della fine.* [...] Più esattamente, il cristianesimo è nella fine come annuncio, come fine annunciata, come vangelo, come *euaggelion*, «buon annuncio». Il messaggio è il cuore del cristianesimo.

Si tratta così di penetrare in profondità la struttura di annuncio del cristianesimo, il suo carattere essenzialmente evangelico, proprio nella consapevolezza che il senso della «fine annunciata» che esso espone è *toto coelo* differente da quello che trova espressione in pratiche divinatorie o ispirazioni profetiche, né può essere ricondotto alla predisposizione di un indifferente istante temporale in cui accadrà la fine del mondo. Prese le distanze da ciò, l'ermeneutica decostruzionista con cui Nancy si propone di «mettere in luce il cuore dell'annun-

³² *Ivi*, p. 206.

³³ *Ivi*, p. 208.

cio come tale»³⁴ intende evitare un duplice – quanto complementare – dogmatismo: da un lato, la riproposizione di un mito dell'origine, in forza dell'identificazione di un cristianesimo primitivo buono come modello esemplare dell'esperienza di fede, e, dall'altro, l'affermazione di un primato assoluto della lettera, che si consolida in un atteggiamento volto a determinare l'annuncio ricorrendo alla sola Scrittura.

Contro questo speculare dogmatismo, sia detto incidentalmente, ha scritto parole definitive Taubes. Rispetto alla rivendicazione, che esso avvalla, di una normatività dell'elemento naturale entro l'orizzonte cristiano, il filosofo austriaco ha osservato che la storia cristiana, proprio in quanto è «l'incarnazione dello spirituale nel regno del secolare», è tale perché «il compimento del significato originario della redenzione [...] avviene in modo ambiguo: trasformando l'origine, prendendo il considerazione la successiva evoluzione della società cristiana»³⁵.

Quest'ultima indicazione non è affatto estranea alla strategia de-costruzionista del filosofo francese, secondo cui è possibile interrogare proficuamente il cristianesimo, nella sua struttura di annuncio, solo se si è disposti a confrontarsi con la radicale storicità del contenuto di fede. E ciò si traduce, anzitutto, in un confronto con la tradizione rappresentativo-dogmatica cristiana. Scrive Nancy, a tal proposito, che è «proprio nello sviluppo dogmatico che bisogna recuperare la vena caratteristica impressa a questo dogma [il nesso di storia e ultrastoria] dalla struttura fondamentale dell'annuncio e dall'apertura del senso»³⁶.

Ora, seppure Nancy iscriva la sua impresa teorica in una tradizione di matrice heideggeriana, la tesi portante della sua ermeneutica decostruzionista, a mio avviso, trova in Hegel un illustre precursore. È stato osservato che, nella sezione dedicata alla “religione rivelata” [*geoffenbarte Religion*] dell'*Enciclopedia* berlinese, «Hegel espone una materia che coincide in tutto e per tutto con i contenuti dottrinari della teologia cristiana trinitaria cristocentrica»³⁷, cedendo, nella loro presentazione, quasi fino a «un'eccedenza [...] della dimensione teologico-cristiana rispetto a quella filosofica»³⁸. Le ragioni di questo posizionamento teorico possono forse essere rinvenute, significativamente, nel capitolo dedicato a “I padri della chiesa” delle lezioni sulla storia della filosofia tenute nel

³⁴ *Ivi*, pp. 208-209.

³⁵ J. Taubes, *art. cit.*, p. 212.

³⁶ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, *cit.*, p. 210.

³⁷ F. Menegoni, *Religione disvelata e sapere assoluto nella Fenomenologia dello spirito*, in «Apuntes filosóficos», XXIX, 2006, pp. 139-156, a p. 144.

³⁸ *Ivi*, p. 146.

semestre invernale 1825/26, in cui Hegel prende posizione contro due tendenze fondamentali della teologia riformata. Nella sua ricostruzione, «Lutero indica lo scopo della sua Riforma nel ritorno della chiesa alla sua purezza primitiva», ma in un modo che, a tale proiezione verso la «configurazione che il cristianesimo aveva nei primi secoli», corrisponda al contempo il suo recupero «sul piano cristallino della parola di Dio, come essa è presente negli scritti del Nuovo Testamento». Due direzioni lungo le quali, nell'epoca moderna, «si è tornati non solo ai primi secoli, ma alla prima apparizione, cosicché ora fondamento del cristianesimo è reputato solo ciò che viene riferito circa la sua prima manifestazione». Contro questa tendenza a isolare un primo nocciolo puro, o a tenere fermo un primato del naturale e un'origine di cui si deplora lo sviluppo come un suo tradimento, Hegel si volge invece al tratto maggiormente positivo – dunque anche storicamente concresciuto – della tradizione cristiana. Ecco allora la ragione della profonda rivalutazione della patristica, che ha «reso il principio cristiano conforme all'idea filosofica, sviluppando quest'ultima all'interno di quello». Prodotto di tali riflessioni è proprio l'elaborazione del «concetto di dottrina cristiana» – un concetto che «non era presente nelle prime manifestazioni del cristianesimo»³⁹.

Ora, dopo aver ricostruito le ragioni filosofiche che spingono Hegel a prediligere il ricorso alla dogmatica nella presentazione della religione rivelata – evitando così una duplice ricaduta nel dogmatismo –, si deve considerare di seguito l'omonima sezione della redazione berlinese dell'*Enciclopedia*, per poter seguire l'esposizione che in essa l'idealista tedesco offre del contenuto del cristianesimo. In particolare, si considereranno in questa sede tre dogmi che vengono richiamati nei §§567-570, al fine di mostrare come, proprio sulla loro scorta, Hegel intenda penetrare il cuore evangelico del cristianesimo e esporre quanto è stato definito la sua “struttura di annuncio”.

In tal senso, credo che le densissime pagine che l'*Enciclopedia* dedica alla religione rivelata riproducano la medesima tesi portante che sorregge la lettura decostruzionista di Nancy, che egli formula in questi termini:

Nell'edificio dogmatico cristiano, abbiamo a che fare con una costruzione teologica, cioè anche e innanzitutto con una costruzione o un'elaborazione *filosofica*. Filosofica [...] nel senso in cui la struttura originale del *kerygma* cristiano

³⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia: tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori* (trad. it. e cura di R. Bordoli, Laterza, Bari-Roma 2009, p. 399).

è stata elaborata in un preciso rapporto storico con tutta una storia filosofica. È dunque nella scomposizione delle componenti filosofiche del dogma cristiano o della teologia cristiana che si tratta di percepire i filosofemi dell'annuncio⁴⁰.

Nel caso del testo berlinese, si tratterà dunque di cogliere come nei dogmi della Trinità immanente, della incarnazione e della resurrezione, richiamati da Hegel, il filosofo di Stoccarda intenda mettere in luce progressivamente la costituzione ambigua della costruzione dogmatica cui ha messo capo la riflessione teologico-scolastica: *per un verso, essa ha elaborato e pensato la negatività intrinseca del principio, di Dio, seppure, per l'altro, l'abbia dimenticata e rimossa nella sua sistemazione.*

Ora, sebbene con una certa semplificazione, i risultati dell'approfondimento hegeliano di questi tre dogmi cristiani si possono presentare nei seguenti punti:

- a) Adriaan Peperzak ha osservato che, nel momento dell'universalità, Hegel considera Dio «nella separazione da cielo e terra, da natura e storia», ritenendo persino la definizione di “creatore” come inappropriata, nella misura in cui la risposta alla domanda che «chiede in che modo Dio e l'universo finito siano reciprocamente in connessione»⁴¹ intende far appello – a questo livello – a una determinazione insufficiente della verità di Dio. Una simile carenza sarebbe da individuare proprio nell'implicito ricorso, in quella definizione, alla categoria della causalità efficiente, quando invece l'identità con sé del *Deus unus et trinus* è tale perché si realizza in una «mediazione autotoglientisi»⁴². Tuttavia, essere in sé stesso trino non significa che

Dio sia diviso in tre, né che sia l'unione di tre. La generazione del figlio dal padre non va intesa secondo la discendenza ma secondo l'identità di natura all'interno della quale si apre la possibilità del “rapporto” in quanto tale, ossia del rinvio di senso dall'uno all'altro. Così il figlio è detto “genitus, non factus”: non è esterno al padre ma apre in lui la dimensione del rapporto. Questa dimensione si chiama a sua volta spirito. Lo spirito è il rapporto: o il senso, secondo il quale possono presentarsi dei soggetti che, tuttavia, non sussistono indipendentemente dal rapporto⁴³.

⁴⁰ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 210.

⁴¹ A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano* (trad. it. a cura di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 116).

⁴² Enz., §567 (trad. it., p. 421).

⁴³ J.-L. Nancy, *Decostruzione del cristianesimo II. L'adorazione* (trad. it. a cura di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012, pp. 78-79).

Il mistero della trinità, dunque, espone un “Dio” che ha già rinunciato alla cifra immacolata della sua identità e si espone in quanto “rapporto” in lui stesso;

- b) Come ha osservato Nancy, incarnazione e resurrezione non si possono considerare separatamente poiché «declinano insieme un solo e medesimo pensiero: il corpo è l'evento dello spirito»⁴⁴. Ora, per mostrare la pregnanza di questa osservazione, si deve ripercorrere la densa argomentazione sviluppata da Hegel nei §§569-570. Il §569 descrive il versante oggettivo dell'incarnazione della «sostanza *universale*» e dell'assunzione della mortalità della carne fino all'estremo limite della negatività, quando, dopo il Venerdì Santo, «questa esistenza immediata e perciò sensibile dell'assolutamente concreto» dileguia «nel proprio fondamento identico»⁴⁵. Tuttavia, perché sia davvero tale, la resurrezione

non può (secondo Hegel) ripresentare Gesù nella sua mera corporeità e presenza carnale: ciò non farebbe che riproporre un *sinnliches Da-seyn*, riconsegnando la fede alla dimensione della credenza nell'esistenza del percepito, senza fare *Aufhebung* della paradossale e scandalosa “disuguaglianza” imposta dalla *Gegenständlichkeit*⁴⁶.

Al contrario, nella Pasqua la carne si trasfigura nell'«unità universale dell'essenzialità universale e di quella singolare» e l'uomo divino risorge come «spirito eterno, ma *vivente* e operante nel mondo»⁴⁷. Si chiarisce così anche il passo ulteriore descritto al §570: rispetto alla spiritualizzazione che si è consumata sul versante oggettivo – grazie alla quale Hegel può scrivere che «il male è *in sé* superato»⁴⁸ –, ciò che ancora manca è la capacità dello spirito finito di sapere la propria spiritualità (infinita). Infatti, il versante soggettivo si realizza nella resurrezione di Cristo nella fede e si compie nel movimento attraverso cui il «soggetto singolo» – secondo «l'esempio della propria verità» – si spossessa «della propria determinatezza naturale immediata e della propria volontà»⁴⁹. Queste precisazioni hegeliane sono decisive, perché da esse consegue, come sottolineato da Peperzak, «che il male non può essere contrassegnato da un rapporto esclusivo alla natura o alla

⁴⁴ J.-L. Nancy, *L'adorazione*, cit., p. 81.

⁴⁵ Enz., §569 (trad. it., p. 422).

⁴⁶ G. Garelli, *Hegel e le incertezze del senso*, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 88.

⁴⁷ Enz., §569 (trad. it., p. 422).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Enz., §570 (trad. it., pp. 422-423).

sensibilità», riproducendo così un dualismo che isola natura e spirito, «ma piuttosto rimanda ad una possibilità dell'uomo di interpretare diversamente il finito contro il senso proprio e la propria essenza, elevandolo a un (irreale) infinito, o di amarlo come qualcosa di infinito»⁵⁰.

Il «peccato» di cui la salvezza cristiana dovrebbe costituire la riparazione riguarda la chiusura dell'uomo in sé. Il male, così, perde l'accezione legalistica della colpa, mentre viene a connotare anzitutto la condizione (originale) in cui ogni innocenza o immediatezza ha perso la sua cifra di originarietà, dilatando poi il suo significato fino a designare un qualsivoglia atteggiamento di adesione a un presunto ordine fisso, dato e provvisto di compiutezza. Sotto questo rispetto, il male «diventa l'essere stesso di colui che non può redimersene: l'assoluzione può arrivare soltanto dall'apertura di un altro rapporto, di un altro ordine che è appunto quello del rapporto»⁵¹. Ecco il motivo per cui Nancy poteva sostenere che, nell'unità di questi due misteri, il corpo divenisse l'evento dello spirito: «[i]l suo avvento, la sua venuta al mondo, il suo sopraggiungere, la sua irruzione e il suo passaggio. In che significa anche: lo spirito non sta fuori del mondo, si apre nel mezzo di esso»⁵².

3. *Il Venerdì santo speculativo, ovvero: l'assoluta negatività del principio*

Il confronto teorico sempre di nuovo promosso da Hegel tra il cristianesimo e il sapere filosofico ha trovato, nella sua speculazione, la premessa e l'organo della sua realizzazione nell'elaborazione di un pensiero della contraddizione, che fosse in grado di confrontarsi con la concretezza e la negatività imposte dal compito di pensare un principio «interno alla realtà stessa» e non un «fondamento a cui la realtà va ricondotta»⁵³. Conferma di ciò è offerta dal paragrafo che inaugura la sezione enciclopedica sulla religione rivelata. La sua specificità, se si vuole, è duplice: per un verso, il suo inserimento è circoscritto alla

⁵⁰ A. Peperzak, *op. cit.*, p. 124.

⁵¹ J.-L. Nancy, *L'adorazione*, cit., p. 82.

⁵² *Ivi*, p. 81.

⁵³ M. Bordignon, *Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 380-402, p. 380.

stesura berlinese del testo; per l'altro, riguardo l'esposizione dei contenuti, possiede un carattere introduttivo. Hegel, infatti, vi propone una spiegazione dell'attributo "rivelata" [*geoffenbarte*] che, peraltro, sembra insistere sulla cifra positiva e statuita della religione. Vi si ricava che «[n]el concetto della religione vera, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, è essenzialmente implicito ch'essa sia *rivelata*, anzi *rivelata da Dio*»⁵⁴. Una simile enfasi sull'"essere-che-si rivela", rilettata alla luce dell'attraversamento dei momenti capitali della dottrina cristiana, esplicita forse ulteriormente una certa ermeneutica decostruzionista all'opera in questa sezione. Ma indica nondimeno la rilevanza essenziale di quella determinata struttura logica della *Begriffslehre*, propria di ciò che Hegel definisce "soggetto", per la tematizzazione della verità speculativa della religione.

Si ricordi che i capisaldi della dottrina cristiana (§§567-570) espongono il dissolvimento di un senso concepito come pienezza e ne mostrano la distensione. L'identità con sé di "Dio" non può concepirsi nel segno della stabilità e della permanenza, ma si presenta piuttosto come «un processo di identificazione che è, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il processo di autodifferenziazione e uno sviluppo interno all'universale stesso»⁵⁵. Da tale punto di vista, l'identità in cui esso si presenta non è formale, ma è un'identità assoluta.

Si consideri pertanto la dinamica autodeterminativa esposta dalla *Begriffslogik*, e, a motivo della sua paradigmaticità, la dialettica del concetto in generale che porta l'universalità a svilupparsi nella particolarità e nell'individualità. Si deve osservare che anche la sostanza divina è una totalità in sviluppo, e, come il concetto, essa «è 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»⁵⁶. Nel contesto della Logica, in quanto esso pone la sua identità mediante la negatività, Hegel osserva che la riflessione in sé del concetto è «la riflessione totale, il *doppio parere*». Da una parte, questa negatività è la *prima negazione*: «una volta il parere *di fuori*, la riflessione in

⁵⁴ Enz., §564 (trad. it., p. 419).

⁵⁵ M. Bordignon, *art. cit.*, p. 390.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff* [1816], in F. Hogemann, W. Jaeschke (a cura di), *Gesammelte Werke*, vol. XII, a cura di, Meiner, Amburgo 1981 (trad. it. di A. Moni, revisione della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari-Roma 1968, pp. 647-957, a p. 680). D'ora in avanti cito con la sigla *SL II* seguita dal numero della pagina della traduzione italiana.

altro», il concetto come universale che nega se stesso e si particolarizza. Dall'altra parte, tale negatività è anche la *seconda negazione*: «l'altra volta il parere *al di dentro*, la riflessione in sé»⁵⁷ come l'immanente processo di realizzazione del concetto stesso, poiché nello sviluppo e nell'individuazione nel proprio altro consiste l'essere identico con sé. Nella dialettica della *Entwicklung*, infatti, la componente negativa necessaria al processo determinativo è interna al concetto stesso: l'altro è compiutamente compreso nella determinazione stessa e non è più né un momento in cui una determinazione passa immediatamente, come nello *Übergehen* della *Seinslehre*, né un momento in cui essa si riflette, come nella *Reflexion in anderes* della *Wesenslehre*.

La prima negazione, pertanto, è la posizione della determinatezza del concetto come tale. In essa, scrive Hegel, «[l']universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la determinazione posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso»⁵⁸. D'altra parte, rispetto a questa conclusione, si deve altresì osservare – in modo a essa complementare – che la prima negazione non è ancora la realizzazione del concetto nella sua concretezza: l'identità di universale e particolare, infatti, è certo una condizione necessaria, ma non è sufficiente. Affinché la negatività immanente del concetto possa essere completamente esposta si deve procedere oltre. Infatti, «[l']identità tra universalità e particolarità», sottolinea Michela Bordignon, «non è statica, ma dinamica, proprio perché si sostanzia della radicale differenza tra le determinazioni opposte»⁵⁹.

Il risultato dell'andare insieme di identità e differenza, nella dialettica del concetto puro, è il terzo momento di essa, in cui quella prima negazione trova il suo concreto sviluppo solo con la seconda negazione, ossia nell'individuazione del concetto:

[l']a determinatezza nella forma dell'universalità è unita con lei in un semplice; questo universale determinato è la determinatezza riferentisi a se stessa, la determinatezza determinata o la negatività assoluta posta per sé. Ma la determinatezza che si riferisce a se stessa è l'individualità⁶⁰.

⁵⁷ *SL II*, p. 683.

⁵⁸ *SL II*, p. 686. Enfasi mia.

⁵⁹ M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 189.

⁶⁰ *SL II*, p. 693.

L'individualità rappresenta il terzo momento, vale a dire quello in cui la processualità del concetto – scandita dalla doppia negazione – trova la sua configurazione concreta:

[[l]]'individualità è poi, come questa negatività, la determinatezza determinata, il distinguere come tale; mediante questa sua riflessione in sé la distinzione si rafferma; il determinare del particolare non è che mediante l'individualità; poiché essa è quell'astrazione che ormai, appunto come individualità, è astrazione posta⁶¹.

Nell'individualità, dunque, “si rafferma” la dialettica del concetto e lo sviluppo interno ai suoi momenti «si sedimenta in un individuo che non è più solo un diventare altro dell'universale», bensì è «l'universale che è diventato un altro con una determinatezza effettiva nella quale si realizza come universale concreto». Ma si può anche dire, altrettanti, che «[[l]]'individuale non è solo la posizione di una determinatezza, ma è la realizzazione di un concetto con una determinatezza effettivamente posta»⁶². Dev'essere sottolineato con forza, nella dialettica del concetto in generale, che quanto trova sedimentazione – nonché compiuta esplicazione – è null'altro che la negatività del concetto. L'individuo è «negatività riferentisi a sé, immediata identità del negativo con sé»⁶³, sostiene Hegel. In questo senso, esso – che è *riflessione totale* – presenta «l'assoluta contraddizione»⁶⁴, perché espone compiutamente la struttura del concetto, che nella sua differenziazione da sé è altrettanto compiutamente identico con sé stesso.

Da tale punto di vista, se Hegel sottolinea l'identità di contenuto che religione e filosofia condividono, ragione ne è la capacità di entrambe di attingere la sorgività della negatività, seppure in forme differenti⁶⁵. In forza della “soggettività” assoluta che riesce a indicare,

⁶¹ *SL II*, p. 703.

⁶² M. Bordignon, *art. cit.*, p. 394.

⁶³ *SL II*, p. 703.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, *Die objektive Logik*, libro 2, *Die Lehre vom Wesen* [1813], in F. Hogemann, W. Jaeschke (a cura di), *Gesammelte Werke*, vol. XI, Meiner, Hamburg 1978, pp. 233-409 (trad. it. di A. Moni, revisione della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari-Roma 1968, pp. 431-646, a p. 644).

⁶⁵ Una differente lettura, che insiste sull'asimmetria del sapere concettuale rispetto alla religione già nella selezione del contenuto vero di questa, è offerta da Zdravko Kobe, *Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca*

la religione vera si può dire rivelata “da Dio” «perché fin da subito si riferisce alla propria origine come a un intervallo, a un battito, a un gioco, a un’apertura nell’origine»⁶⁶. Ciò significa che Hegel parla da una posizione che ha superato il cristianesimo? Certamente, pure se di esso si intenda solo il suo volto metafisico e con “superamento” un approfondimento della struttura autodeterminativa – propria di ciò che è “soggetto” – che la sua comprensione tradizionale espone come dottrina e che sostanzia la parola “Dio”. D’altra parte, nell’annotazione al paragrafo introduttivo della sezione, Hegel precisa anche che il Dio della religione rivelata – contro la rappresentazione di un dio invidioso – è compreso come spirito e che «se la parola *spirito* deve avere un senso, esso contiene la rivelazione di sé»⁶⁷. Pertanto, Dio è la rivelazione di sé. In proposito, Peperzak ha osservato che «[i]l paragrafo 564 non è altro che una concretizzazione del concetto di rivelazione, dedotto subito fin dall’inizio della filosofia dello spirito (§§382-384), dal concetto dello spirito in generale», in cui Hegel sottolinea nuovamente come «la struttura della sostanza spirituale include l’essere per sé del sapere, che si mostra come l’assoluto rivelato e rivelantesi»⁶⁸. *Hegel certamente ribadisce in questo paragrafo, come sostiene Peperzak, l’identità di rivelante e rivelato, eppero insiste sulla modalità in cui ciò si realizza.*

Ancora una volta, Nancy credo abbia saputo indicare il punto essenziale della questione pensata da Hegel. Cercando di determinare il nocciolo dell’annuncio, che costituisce la struttura originaria del(la comprensione tradizionale del) cristianesimo, afferma:

[e]cco ciò che costituisce veramente il cristianesimo, ciò che costituisce, come dicono i teologi, il “*kerygma*” del cristianesimo, l’essenza, lo schema di ciò che è proclamato, lo schema dell’annuncio. Che cos’è il cristianesimo? È il Vangelo. Che cos’è il Vangelo? È ciò che si annuncia, e non sono dei testi. Che cosa si annuncia? Niente⁶⁹.

Menegoni, cit., pp. 571-596, a p. 580. Un’interpretazione conciliativa della differenza formale è proposta, invece, da A. Pirolozzi, *La Logica della Menschwerdung nella hegeliana Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1830], in «Filosofia e teologia», XXXVII, 2023, 1, pp. 115-128.

⁶⁶ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 208.

⁶⁷ Enz., §564A (trad. it., p. 419).

⁶⁸ A. Peperzak, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁶⁹ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 209.

Che “niente” si annuncii non è qui una proposizione negativa. Tutt’altro: la retrocessione dall’apparente tautologia o escandescenza del senso – a cui l’identità di rivelante e rivelato sembrava essere irreversibilmente consegnata dalla struttura di annuncio – verso la struttura dell’origine, elaborata e esposta nei capisaldi della dottrina, ha portato alla luce la “negatività assoluta” del principio. Qui si tratta altresì, forse, di fare un passo ulteriore verso quella che si può chiamare anche una cancellazione del nome di “Dio” nella “rivelazione”. Non è la rivelazione a costituire un episodio o un avvenimento, magari il più luminoso, della cosiddetta “storia eterna di Dio”, bensì è questa nel suo insieme che ha da essere riletta e compresa alla luce della chiave di lettura offerta dalla crisi pentecostale.

Si è già osservato, riferendosi al sistema della logica, che «il concetto ha in sé l’elemento della differenza che fonda il suo processo di determinazione», e come tale circostanza – ha rilevato Bordignon – sia il motivo per cui nella *Begriffslogik* «[l’]assoluta contraddizione si rivela [...] come il principio di determinazione nella sua declinazione più concreta»⁷⁰. Tuttavia, si deve ora precisare, tale maggiore concretezza non dipende da un presunto andamento cuspidale della Logica, per cui il massimo di concretezza risiederebbe al vertice insieme con il trionfo del positivo, quanto perché solo la posizione di un principio di totalizzazione dialettica, il *Begriff* con la sua *Entwicklung*, può fondare le tesi metodologiche rivendicate da Hegel sull’andamento circolare del movimento dialettico – «secondo cui il *Fortgang* indica già il *Rückgang* al fondamento, dipende dall’auto-sviluppo della *Grundlage* del cominciamento, e infine presenta l’andamento del *Kreislauf* di *Erstes* e *Letztes*»⁷¹. La rilevanza architettonica dell’autoriferimento della negazione nell’economia dell’opera

⁷⁰ M. Bordignon, *op. cit.*, p. 180.

⁷¹ R. Morani, *Da Jena a Berlino. Hegel e la fondazione della scienza*, in «Annuario filosofico», XXIX, 2023, pp. 179-246, a p. 210. Un’interpretazione che sottolinea la centralità della *Begriffslogik* nell’architettura del sistema della logica, presentando il progetto speculativo hegeliano nei termini di «un’ontologia del concetto», piuttosto che di «un’ontologia delle relazioni», è offerta da Alfredo Ferrarin (A. Ferrarin, *Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel*, in A. Carrano, M. Ivaldo (a cura di) *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 69-81). Scrive l’autore, in merito alla differenza tra *Wesenslogik* e *Begriffslogik*, che «[l’]essenza hegeliana non è una totalità in sviluppo perché il suo altro le è opposto e separato. E questa relazione (interno-esterno, essenza-esistenza ecc.) non è un intero perché le manca un sostrato, una base: una *Grundlage*, a cui gli opposti siano immanenti» (p. 79).

di Norimberga, Hegel l'esplicita chiaramente in un luogo cardinale della *Scienza della logica*, l'*Idea assoluta*, il capitolo finale del testo in cui egli offre una preziosa indicazione per comprendere il senso complessivo del processo categoriale.

È sorto da ciò il metodo come il concetto *che conosce se stesso, che ha per oggetto sé* come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, eppero come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà, come un'esistenza che è il concetto stesso. Quello che pertanto è da considerare qui come metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, la cui natura, si è già conosciuta, ma *primieramente* ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso⁷².

Con l'espressione *der Begriff ist alles*, Hegel sottolinea con forza l'impossibilità per la speculazione di rinunciare a pensare l'identità del principio, come se l'assenza di fondamento fosse l'unica risorsa teorica in grado di garantire la processualità delle *Denkformen*. All'inverso, è stato osservato che è «un medesimo principio, dotato della peculiare capacità della *Selbstbewegung* e della *Selbstbestimmung*, [che] si pone come l'unità metodica dello svolgimento logico, il suo fondamento connettivo»⁷³. Che sia il *Begriff* il fondamento unitario del sistema della logica lo si può ricavare dalla ripresa e risemantizzazione, all'altezza del capitolo finale, di due temi cardinali della Logica, quali il cominciamento (*Anfang*) e l'avanzamento logico (*Fortgang*).

Si deve anzitutto osservare che la questione del cominciamento viene formulata a partire dal quadro teorico della logica soggettiva. Nell'*Idea assoluta*, infatti, Hegel la presenta in questi termini: «[e]ssendo il cominciamento, il contenuto suo è un *immediato*, tale però che ha il senso e la forma di *universalità astratta*». D'altra parte, l'astrazione che è qui menzionata non ha alcun carattere formale, perché essa «[n]el metodo assoluto ha valore [...] di universale oggettivo, vale a dire tale che è *in sé la totalità concreta*, ma che non è ancora *posto*, non è ancora *per sé* cotesta totalità». Tuttavia, una simile determinazione *contenuto-posto, in sé-per sé*, risulta ancora insufficiente a lumeggiare a pieno lo statuto concreto di questa figura concettuale, se si trascura di sottolineare che «l'immediato del cominciamento dev'essere *in lui*

⁷² *SL II*, p. 937.

⁷³ R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli 2021, p. 485.

stesso il manchevole, ed essere fornito dell'*impulso* a portarsi avanti»⁷⁴. Nella cifra dinamica e produttiva che è necessario riconoscere nell'*Anfang* risiede la ragione della sua essenziale connessione con il tema dell'avanzamento dialettico. Il processo logico, pertanto, costruisce e presenta la via in cui, progressivamente, avanzando dalla prima categoria alle successive, emergono in superficie le *Denkformen* che già erano contenute *in nuce* nel fondo oscuro del cominciamento. In tal senso, dunque, l'intera architettura logica dipende da un fondamento unitario: il *Begriff* determina la totalizzazione dialettica attraverso il proprio sviluppo interno e solo per questa ragione è possibile assegnare, ha sottolineato Roberto Morani, «[a]ll *primum cogitabile* [...] tanto lo statuto produttivo del *Prinzip*, in quanto luogo di scaturigine dell'insieme delle forme logiche, quanto quello dell'*Anfang*, cioè dell'anteriorità concettuale, che dipende dalla sua costituzione astratta»⁷⁵. Giunti a questa conclusione, però, non si deve fraintendere la «funzione decisiva attribuita da Hegel alla dialettica *contenuto-posto, in sé-per sé, implicito-explicito* nella scansione del movimento logico dal cominciamento al risultato»⁷⁶, dequalificando il ruolo della negatività nell'identità del principio.

L'autogenerazione del *logos* esposta nel sistema della logica non descrive un movimento tautologico e se l'autodeterminazione di un principio unitario non può essere concepita che nei termini di ritorno, identità, sé, essere-per-sé, allora la filosofia avrà da essere tanto «il sapere di sé della negatività», come suggerisce Nancy, quanto «il sapere della negatività del sé». La reciprocità e la reversibilità del sé e del negativo è ciò che Hegel pone a tema radicalmente nell'unità negativa (o metodica) del principio, del *Begriff*, in cui – facendo ricorso a un'efficace caratterizzazione offerta ancora da Nancy –

[i]l sé si rivela non essere altro che la negatività per sé. Ma la negatività per sé non è una cosa, considerata nel suo rapporto a sé o nel suo ritorno a sé. La negatività – nella misura in cui “è” e può essere posta da questa parola – è proprio il “per sé”, perché il “per sé” non è un rapporto o un'intenzione che ha di mira una sussistenza data. “Sé” non è niente che preesiste a “per sé”, e essere “per sé” è essere “per” questa non-preesistenza assoluta⁷⁷.

⁷⁴ *SL II*, pp. 940-941.

⁷⁵ R. Morani, *op. cit.*, p. 484.

⁷⁶ *Ivi*, p. 488.

⁷⁷ J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo* (trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002, p. 52).

Insistere allora sulla possibilità di una lettura decostruzionista dei paragrafi del testo enciclopedico dedicati al cristianesimo significherà individuare, nel cuore del progetto sistematico, una dimensione eventuale del *logos*. Nella determinazione del senso della “rivelazione” dello spirito non si tratta dell’alternativa tra due configurazioni concorrenti della principialità, l’una trascendente e l’altra immanente. Entrambe esposte peraltro alla deriva tautologica del senso. All’inverse, come ora si è mostrato, è a tema l’identità del principio nei termini di un ritorno “per sé” della negatività. Il “per sé” dell’unità metodica del *Begriff* non può essere isolato dalla produzione delle determinazioni logiche né separato da esse come il loro vertice o l’unico titolare della pienezza logico-ontologica del processo categoriale. Il concetto, quindi, traccia sì la linea d’orizzonte di un’immanenza radicale, ma la comprensione dialettica della “totalità” che esso presenta – non consegna a un presunto *al di là* l’infinità che nega alla finitezza, quanto invece – la espone all’irruzione di una frattura, di una verticalità. L’identità (negativa) del metodo assoluto “dischiude” così la possibilità dell’esser-altro, l’accadimento di una lacerazione nell’intrascendibilità del principio, presentando così «l’orizzonte come nome proprio della finitezza che si rivolge al proprio infinito»⁷⁸.

In virtù di questo *double bind* di religione e speculazione, il movimento di svuotamento della *kénosis* può forse trovare *espressione* (concettuale) insieme alla rivelazione dell’assoluta negatività dello spirito. Dal punto di vista cristiano, ha osservato Gianni Carchia, «l’apocalittica non è un’avventurosa speculazione, estranea alla storia», circa un istante indifferente [*jetzt*] in cui il mondo avrà termine, «ma esprime invece il tentativo di scoprire il carattere di limitatezza, di “intervallo”, del tempo del mondo»⁷⁹. Se l’orizzonte intrascendibile della totalità, del mondo, si trova esposto all’irruzione di un’ora qualitativamente differente, al suo negativo – si può osservare, allora, che il timbro del principio logico, ciò che risuona nella rivelazione di Dio come spirito, «è l’apertura, l’Aperto in quanto orizzonte di senso e lacerazione dell’orizzonte, che assembla/disassembra la costruzione cristiana (che disfa l’orizzontalità del senso per rovesciarla in verticalità: l’istante presente come un varco infinito)». Erede della tradizione cristiana, quindi,

⁷⁸ J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., 217.

⁷⁹ G. Carchia, *L’amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 144-145.

la filosofia dello spirito intende pensare la verità concettuale dello stretto nesso di storia e ultrastoria⁸⁰.

Una simile conclusione, che il filtro della contraddizione è in grado di schiudere nella tematizzazione hegeliana del concetto di rivelazione, offre, a mio avviso, un significativo contributo per una rinnovata valorizzazione della filosofia della religione come uno degli ambiti più vitali e fecondi della produzione matura dell'idealista tedesco. È stato osservato, in questo senso, che lungi dal poter essere ristretta negli angusti confini di «un'interpretazione che tende a risolvere il rapporto tra religione e sapere filosofico nella mera traduzione di contenuti simili o addirittura identici in linguaggi diversi, rappresentativo l'uno, concettuale l'altro»⁸¹, la filosofia della religione dispiega una loro mutua dischiusura e una risemantizzazione dialettica di concetti cardinali della tradizione teologico-filosofica, capace di indicarne risorse teoriche ulteriori e feconde. Se è infatti possibile delineare – sulla scorta delle considerazioni che si sono sviluppate sinora – «la prospettiva, del tutto eterodossa, di un'apocalittica hegeliana»⁸², nella penetrazione del senso cristiano della rivelazione credo si possa riconoscere «la massima realizzazione di una prospettiva finalmente post-cristiana (come suggeriva Taubes), ovvero il più profondo e generoso tentativo di cristianizzazione di un pensiero volto a concepire filosoficamente l'evento»⁸³.

⁸⁰ Cfr. Enz., §377. In questo paragrafo Hegel fa menzione di un “comandamento assoluto” – «*conosci te stesso!*», il cui soggetto è l’essenza dello spirito – sotto il cui segno inscrive l’intera terza parte dell’*Enciclopedia*. Rispetto alla rilevanza dell’apocalittica che si è cercato di evidenziare, mi sembra significativa un’osservazione avanzata da Ferrarin (A. Ferrarin, *Funzione e significato della psicologia*, in A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, D. Manca (a cura di), *La psicologia di Hegel. Un commentario*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023, pp. 53-81, a pp. 64-65) a commento di quell’affermazione: «Hegel richiama naturalmente il motto delfico *gnothi seauton*, ma lo stravolge fin da subito. Nel manoscritto Erdmann, si legge che Hegel avrebbe detto che “lo spirito attraverso la coscienza della sua libertà è diventato a sé un enigma” (p. 95), e, se pure in “enigma” risuona il vocabolario apollineo, nella frase mi sembra da sottolineare altrettanto l’eco agostiniana, il *quaestio mibi factus sum*: lo spirito è a sua volta il luogo d’incontro di umano e divino, e non stupisce che nell’Aggiunta al §377 Hegel (che ad ogni buon conto non nomina mai Agostino) si riferisca allo spirito santo cristiano più che a ogni accezione delfica o socratica del monito».

⁸¹ F. Menegoni, *art. cit.*, p. 143.

⁸² G. Garelli, *op. cit.*, p. 170.

⁸³ *Ivi*, p. 171, nota 73.

HEIDEGGER INTERPRETE
DELLA CONTRADDIZIONE HEGELIANA:
L'ESSERE COME “ASSENZA DI VIE D'USCITA”
Riccardo Scarabelli

1. *Introduzione*

Pur essendo rintracciabili diverse fasi del confronto di Heidegger con la filosofia hegeliana¹, in cui si instaurano anche momenti di intenso dialogo produttivo, la sua lettura di Hegel si presenta complessivamente monolitica, priva di grandi mutamenti interpretativi: via via si consolida un'immagine di Hegel come il pensatore che comprende l'essere in quanto «soggettività incondizionata», in quanto «rappresentatività del rappresentare»², e che racchiude così l'essere in un orizzonte integralmente presenzialistico, portando a compimento la filosofia nella sua traiettoria onto-teologica³. In questo modo, il confronto con Hegel viene

¹ Cfr. R. Morani, *Dalla natura allo spirito. Il tempo nella Fenomenologia dello spirito*, in Id., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 91-129, a pp. 94-95.

² Cfr. M. Heidegger, *Hegel. I. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938-39, 1941). II. Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels Phänomenologie des Geistes (1942)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 68, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, p. 12 (trad. it. di C. Gianni, *Hegel. I. La negatività. Un confronto con Hegel a partire dall'impostazione della negatività. II. Commento all'Introduzione della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 31).

³ La letteratura filosofica che prende in esame il confronto di Heidegger con Hegel è vastissima; qui si segnalano solo alcuni contributi fondamentali: J. Van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Anton Hain, Meisenheim 1953; V. Vitiello, *Dialectica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979; F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito nell'interpretazione di M. Heidegger*, in «Verifiche», XV, 1986, 4, pp. 365-393; W. Biemel, *Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel*, in «Man and Worlds», XXV, 1992, pp. 271-280; O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität*, in «Hegel-Studien», XXX, 1995, pp. 145-166; A. Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Bouvier, Bonn 1998; M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000; L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Milano 2004; B. Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Vrin, Paris 2004; E. Mejia, *Heidegger lit Hegel. Enjeu et structure d'une reconstruction*, in «Heidegger Studies», XXIII, 2007, pp. 147-165; F. Dastur, *Heidegger et Hegel: Distance et proximité*, in «Revue germanique internationale», XXIV, 2016, pp. 159-173; R. Morani, *Heidegger, Hegel e la questione del nulla*, in Id., *Rileggere Hegel*, cit., pp. 191-212.

ad assumere il significato decisivo di un confronto con l'intera filosofia occidentale⁴, che si troverebbe appunto compiuta, raccolta e dispiegata nella posizione hegeliana. Il confronto con Hegel si mostra perciò necessario e inevitabile per l'oltrepassamento dell'onto-teologia – cioè di quel pensiero che muove dalla stabilità e permanenza del fondamento per far ritorno al fondamento, fin dall'inizio assicurato nella sua identità con sé.

Ciò che Heidegger ha di mira attraverso tale confronto è la preparazione dell'«altro inizio» del pensiero, capace finalmente di prendere sul serio la dimensione negativa insita nell'essere stesso, che verrebbe invece annullata e dimenticata, poiché non pensata nella sua originarietà, nel «primo inizio» culminato col sistema hegeliano della soggettività assoluta. La contraddizione hegeliana, agli occhi di Heidegger, risulta così il prototipo di una negatività pensata solo a partire dalla soggettività: essa è fondamentale per innescare quel movimento dialettico che è destinato a sopprimerla, a salvaguardia della positività dell'essere, garantito nella propria unità e presente a sé stesso nel «sistema». Il compito è allora di procedere «oltre Hegel», opponendosi alla sua concezione sistematica del negativo⁵, nel tentativo di pensare una forma di negatività insita nell'essere stesso più originaria della contraddizione hegeliana: il tema del «conflitto originario» (*Urstreit*) viene elaborato da Heidegger proprio per oltrepassare il concetto hegeliano di contraddizione, irrimediabilmente compromesso con l'onto-teologia.

2. *La critica di Heidegger alla contraddizione hegeliana*

Nella seconda metà degli anni Trenta, a partire dai *Contributi alla filosofia* (stesi tra il 1936 e il 1938), Heidegger comincia a elaborare il «pensiero dell'evento» (*Ereignisdenken*), attuando una profonda trasformazione concettuale che gli permette di discostar-

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, in *Vorträge [1915-1932]*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 80.1, hrsg. von G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2016, pp. 282-325, a p. 283.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, 1994², pp. 175-176 (trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007), p. 187: uno dei compiti che Heidegger prospetta per il passaggio all'«altro inizio» del pensiero – che si condensa nell'esperienza che «all'essenza dell'essere appartiene il rifiuto» – è di «guardare la sistematica di Hegel da una prospettiva che la domini, e pensarla però in maniera del tutto opposta».

si dall'impagno teorico di *Essere e tempo* (1927), ancora legato a un'impostazione in qualche modo incardinata sul soggetto⁶: l'essere non deve affatto – come Heidegger si proponeva nel periodo dell'analitica esistenziale – venire strappato al nascondimento per una sua «oggettivazione», volta a ricondurlo alla dimensione concettuale sulla base della costituzione temporale dell'uomo⁷; al contrario, l'essere deve venire lasciato proprio nel suo nascondimento, evitando precisamente ogni tipo di «oggettivazione»⁸, di modo che il suo «rifiuto» alla manifestazione, tutt'altro che qualcosa di nullo, possa esser esperito come «la somma donazione»⁹. Heidegger invita così a interrogare l'essere non nella sua opposizione al nulla, bensì nella sua coappartenenza ad esso, e, corrispondentemente, sollecita a pensare la verità nel suo connubio con la non-verità, anziché concepirla, in sintonia con la tradizione metafisica, come la corrispondenza tra pensiero e realtà, una volta garantito un orizzonte rappresentativo messo in salvo dalla contraddizione. Questo radicale rinnovamento teorico conduce Heidegger a inaugurare una nuova fase del confronto con Hegel, nella quale il tema centrale diviene la negatività, che appare come la «determinazione fondamentale» della filosofia hegeliana, «il cui approfondimento è in grado di riportarci indietro fino a un punto di vista più originario»¹⁰: l'intento è quello di differenziare dalla concezione hegeliana del negativo, incapace di fioriudire da un inquadramento strettamente metafisico, il proprio «pensiero dell'evento», diretto appunto a un oltrepassamento della metafisica della presenza. La discussione di Heidegger della comprensione hegeliana della contraddizione – che condurrebbe alle estreme conseguenze le premesse onto-teologiche proprie della logica tradizionale – appartiene innanzitutto a questo contesto problematico.

Nelle lezioni dedicate a Nietzsche del semestre estivo del 1939, Heidegger spiega che la metafisica si fonda sul «primo della ra-

⁶ Sui limiti soggettivistici dell'analitica esistenziale, cfr. M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977, pp. 19-40 e R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 32-38.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, 1997³, pp. 459-460 (trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, p. 310).

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 451 (trad. it., p. 437).

⁹ Cfr. *ivi*, p. 246 (trad. it., p. 250).

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 6 (trad. it., p. 26).

gione», sulla fiducia nel fatto che «nel pensiero della ragione e nelle sue categorie si mostri l'ente in quanto tale». Questo significa che la metafisica è sostanzialmente una «logica», in cui «l'essenza dell'ente in quanto tale viene stabilita nell'orizzonte del pensiero»¹¹. La legge suprema della logica è il principio di non contraddizione, che, fin dalla formulazione aristotelica (*Metafisica*, IV, 3, 1005 b 19-20), riguarda l'essere dell'ente¹². Il principio di non contraddizione non è dunque una semplice regola del corretto operare del pensiero, ma è una legge metafisica che «dice "qualcosa" sull'essere»¹³: «l'essere ha la sua essenza nell'essere presente [*Anwesen*] e nella stabilità [*Beständigkeit*]»¹⁴. La tradizione metafisica, appunto, determina l'essere – concepito a partire dalla ragione sulla base del principio di non contraddizione – come la «*costante assenza di contraddizione*»¹⁵. L'essere, in questo modo, è inteso nel senso della positività, della pienezza, della permanenza¹⁶, e la contraddizione risulta ciò che si oppone all'essere, ciò che viene respinto come non-essente, come una privazione del positivo, come vuota nullità: ciò che è, l'ente, non è contraddittorio, mentre la contraddizione coincide con la negazione dell'ente.

Attraverso la formulazione del «pensiero dell'evento», Heidegger si prospetta perciò di scardinare dal suo fondamento la logica¹⁷, quell'interpretazione dell'essenza del pensiero che costituisce la struttura portante dell'onto-teologia: a causa dei suoi presupposti metafisici, essa conduce infatti all'ipostatizzazione dell'essere, concepito come presenza stabile che si contrappone al nulla come privazione dell'essere. Per Heidegger il compito è invece proprio di esperire, a partire dall'evento, l'intimità di essere e nulla; tuttavia, finché il

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939), in *Nietzsche. Ester Band* [1936-1939], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, pp. 425-594, a pp. 476-477 (trad. it. di F. Volpi, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 2005⁴, pp. 393-540, a pp. 437-438).

¹² Cfr. *ivi*, p. 539 (trad. it., p. 491).

¹³ Cfr. *ivi*, p. 542; (trad. it., p. 494).

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 543 (trad. it., p. 495).

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 544 (trad. it., p. 496).

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Besinnung* [1938-1939], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 66, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 395.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, p. 197 (trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, 2015², p. 193).

pensiero resta imperniato sul principio di non contraddizione, questa esperienza viene preclusa e l'essere come “differenza” rimane ininterrogato¹⁸.

Intorno a tale questione nevralgica, Heidegger accorda a Hegel un importantissimo riconoscimento: pur essendo considerato il massimo portatore di quella impostazione filosofica sistematica rispetto a cui contrapporsi in modo radicale, Hegel viene allo stesso tempo apprezzato come colui che avrebbe esperito qualcosa di essenziale nella tematizzazione della negatività¹⁹, avendo fatto venire alla luce l'elemento discorde nell'essenza della verità²⁰. Sempre nel corso su Nietzsche del 1939, Heidegger appunto domanda:

Quel pensatore che [...] ha attuato il compimento della metafisica, cioè *Hegel*, non ha forse tolto [*aufgehoben*] nella sua metafisica la validità del principio di non contraddizione? Non insegna *Hegel* che la contraddizione fa parte dell'intima essenza dell'essere²¹?

Secondo Heidegger, il grande merito di Hegel consiste quindi nel non essersi limitato affatto ad annullare la contraddizione respingendola preventivamente secondo il presupposto del principio di non contraddizione, a salvaguardia della positività dell'essere, avulso dal negativo; nella filosofia hegeliana, al contrario, il negativo risulta un momento essenziale della verità²², e la contraddizione viene inclusa nella dimensione dell'essere, essendo compresa come l'essenza della realtà²³. Come viene sostenuto da Heidegger in una conferenza più tarda, Hegel supera il principio di non contraddizione

¹⁸ Sul principio di non contraddizione come l'ostacolo alla riflessione sul nulla, cfr. B. Mabille, *Hegel, Heidegger et la question du néant*, in «Revue de métaphysique et de morale», LII, 2006, 4, pp. 437-456, a pp. 440-441.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 264 (trad. it., p. 266).

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Parmenides* (WS 1942-43), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 54, hrsg. von M.S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, 1992², p. 27 (trad. it. di F. Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, 2005², p. 59).

²¹ M. Heidegger, *Der Wille zur Macht*, cit., p. 539 (trad. it. p. 492).

²² Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 46 (trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 33): la verità «include in sé anche il negativo».

²³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, p. 74 (trad. it. di A. Moni, con la rev. di C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, 1984², vol. II, p. 490): «Tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie».

proprio «per salvare la contraddizione in quanto legge della realtà del reale»²⁴.

Tuttavia, nonostante questa valorizzazione che sembra liberare Hegel dalle maglie della metafisica della presenza, Heidegger presenta in uno scritto coevo intitolato *Besinnung* (in cui sono raccolti, sotto forma di trattato, appunti risalenti al 1938-39) una considerazione a prima vista diametralmente opposta alla precedente:

La metafisica di Hegel è la suprema conferma del principio di non contraddizione come *del* principio fondamentale della metafisica, cioè dell'interpretazione dell'entità in quanto presenza stabile e oggettività del rap-presentare²⁵.

Perché con il superamento hegeliano del principio di non contraddizione si sarebbe testimoni allo stesso tempo del massimo consolidamento di questo principio? Il motivo risiede nel fatto che, secondo Heidegger, questo superamento è funzionale a iscrivere la contraddizione entro la struttura onto-teologica della soggettività, in cui si assiste al dominio della stabile presenza positiva del soggetto su ogni forma di negatività, con la contraddizione stessa che incontra perciò il suo dissolvimento nel movimento dialettico della ragione assoluta. Il superamento di tale principio, infatti, apre la strada al pensiero della contraddizione come momento necessario del rappresentare della soggettività²⁶; tuttavia, sulla base di questo superamento, la contraddizione viene sì inclusa da Hegel nella vita del pensiero, viene sì da lui compresa come componente essenziale della realtà, ma – a detta di Heidegger – solo nella misura in cui viene essa stessa costantemente superata²⁷. La dialettica ha questo scopo. Il superamento del principio di non contraddizione operato da Hegel è allora necessario per la posizione di una contraddizione che la soggettività è in grado di racchiudere in sé, in modo da superarla a sua volta. Il superamento di tale principio è così a un tempo il suo consolidamento: implica il raggiungimento del vertice più alto della sovranità della

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge. I. Einblick in was das ist. Bremer Vorträge* [1949]. *II. Grundsätze des Denkens* [1957], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 79, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 88 (trad. it. di G. Guarisatti, *I. Sguardo in ciò che è. Conferenze di Brema. II. Principi del pensiero. Conferenze di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 118).

²⁵ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 396.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Widerspruch* [1932], in *Ergänzungen und Denksplitter*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 91, hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2022, pp. 189-346, a p. 221.

ragione sull'essere²⁸, che non viene esperito nella sua intimità col nulla, poiché concepito unicamente a partire dalla rappresentatività del soggetto assoluto. In questa maniera, il principio di non contraddizione ottiene la più alta estensione del suo potere, non essendone intaccata la pretesa fondamentale, quella di conservare l'essere – ricompreso come «soggettività» – nella sua stabile presenzialità, che neppure la contraddizione può mettere in discussione. La contraddizione, difatti, non viene preventivamente respinta da Hegel, bensì – essa stessa presentificata, intesa nel cerchio dialettico del rappresentare, come necessità dell'autosapersi del soggetto assoluto – viene volta all'affermazione della positività dell'essere. Proprio in questa direzione, nel corso su Eraclito del semestre estivo del 1943, Heidegger afferma:

nella metafisica assoluta dell'idealismo tedesco [...] la contraddizione non viene presa come qualcosa che il pensiero deve evitare, bensì come qualcosa che dev'essere mantenuto nel pensiero stesso, per essere superato e dissolto in una unità superiore²⁹.

Il superamento hegeliano della contraddizione si produce per tanto entro l'orizzonte unitario della soggettività che si autorappresenta, in grado di farsi carico del negativo per la conquista della propria identità, senza liquidarlo in anticipo come una nullità – estranea all'essere ed insignificante per il pensiero – da cui distogliere lo sguardo. La validità del principio di non contraddizione, dunque, non è affatto sconfessata: il principio ottiene piuttosto la sua compiuta giustificazione proprio attraverso il superamento del suo carattere di presupposto, di ovvia datità da accettare nella sua immediatezza, cominciando a mostrarsi nel suo carattere di «comando» da parte del soggetto assoluto³⁰. La contraddizione viene così ricompresa entro il movimento di autopresentazione della soggettività, che si realizza nell'«idea assoluta», col pieno superamento e dissolvimento della contraddizione stessa³¹.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 196 (trad. it., p. 192).

²⁹ M. Heidegger, *Heraclit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens* (SS 1943). *II. Logik. Heraclit's Lehre vom Logos* (SS 1944), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 55, hrsg. von M.S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, 1994³, p. 55 (trad. it. di F. Camera, *Eraclito. I. L'inizio del pensiero occidentale. II. La dottrina eraclitea del Logos*, Mursia, Milano 1993, pp. 84-85).

³⁰ È però soltanto con la metafisica di Nietzsche che emerge appieno lo statuto di «comando» del principio di non contraddizione: cfr. M. Heidegger, *Der Wille zur Macht*, cit., pp. 546-555 (trad. it., pp. 498-506).

³¹ Hegel stesso, nell'*Idea assoluta*, parla esplicitamente di un'«Aufhebung des Widerspruches». Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, cit., p. 563 (trad. it., p. 948).

La contraddizione, insomma, pur essendo riconosciuta come momento costitutivo e necessario del movimento dialettico dell'essere stesso, dipenderebbe unicamente da quella che Heidegger chiama «volontà di *parusia*» dell'assoluto³²: la contraddizione risulta soltanto qualcosa di posto dalla soggettività assoluta, e quindi di già risolto e superato entro di essa, che la accoglie solo in vista dell'assicurazione della propria identità come fondamento della totalità dell'ente, fin dall'inizio garantita, senza rischiare in realtà mai nulla³³. L'unitario statuto ontologico della soggettività risiede pertanto nel suo movimento di comparsa dinanzi a sé all'interno del proprio orizzonte rappresentativo³⁴; la soggettività risulta dunque segnata da una negatività di cui appunto la contraddizione è l'istanza fondamentale³⁵, dal momento che anima quella dialettica che costituisce la soggettività stessa. Come viene tratteggiato nell'insieme di appunti del 1938-39 e del 1941, intitolato *Die Negativität*, la negatività nella filosofia di Hegel si dà solo come «differenza della coscienza»³⁶, sussiste cioè solo in quanto oggetto posto contro di sé dalla coscienza, la cui alterità è da eliminare: la negatività è una posizione essenziale che deve darsi affinché sia a sua volta negata³⁷, ed è quindi soltanto funzionale all'autorappresentarsi reconciliativo della soggettività assoluta, nella cui positività si ottiene la «completa *dissoluzione* della negatività»³⁸. Secondo Heidegger l'esteriorizzarsi dello spirito, il suo apparire in una figura determinata, consiste nella posizione di una “differenza”, che in prima istanza contraddice l'identità dello spirito con sé; attraverso il movimento dialettico di autopresentazione dello spirito, però, questa contraddizione viene a sua volta contraddetta, e perciò risolta e superata: esteriorizzandosi, lo spirito si mantiene in realtà in sé stesso³⁹ e si riconosce come fondamento dell'apparire dell'ente, finalmente saputo come l'oggettualità

³² Cfr. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* [1942-1943], in *Holzwege* [1935-1946], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, 2003², p. 207 (trad. it. di P. Chiodi, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 1997³, p. 189).

³³ Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 293.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., pp. 72-73 (trad. it., pp. 88-89).

³⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, cit., p. 76 (trad. it., p. 491): «la contraddizione [...] è il negativo nella sua determinazione essenziale».

³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 13 (trad. it., p. 32).

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 264 (trad. it., p. 266).

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 14 (trad. it., p. 33).

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Hegels Begriff*, cit., p. 192 (trad. it., p. 174).

del proprio rappresentare⁴⁰. In tal modo, viene pienamente giustificata e così riguadagnata l'identità dello spirito con sé, che, formalmente, risulta dunque una «negazione della negazione»⁴¹.

Pertanto, sebbene la negatività non sia preventivamente esclusa dalla dimensione ontologica come nella metafisica tradizionale, che vuole appunto l'essere salvo dalla contraddizione, per Heidegger essa risulta tuttavia compresa da Hegel in senso ancora onto-teologico: viene intesa come l'elemento fondamentale per il presentarsi a sé stesso dello spirito in quanto fondamento dell'esistente. La negatività – pensata a partire dalla soggettività⁴² – viene quindi concepita come un elemento la cui estraneità è da superare e dissolvere attraverso un supremo atto di inclusione: per posizionare e fondare sé stessa nella propria assoluzza, la soggettività – tutt'altro che escluderla – deve compiere un “in-

⁴⁰ Alla luce di quanto discusso, appaiono fuori bersaglio quelle frequenti critiche dirette all'interpretazione heideggeriana di Hegel secondo le quali il più grave limite di tale interpretazione consisterebbe nel non aver riconosciuto l'importanza del negativo entro il movimento di manifestazione dello spirito. Ad esempio, Francesca Brencio sostiene che «la negatività hegeliana appare a Heidegger un vuoto simulacro della manifestazione dello spirito» e che la sua interpretazione non renderebbe ragione «dell'autentico significato e valore che il negativo assolve nella speculazione di Hegel», in cui «il negativo appartiene all'essenza della verità poiché essa lo include in sé stessa» ed in cui «la vita dello spirito può procedere e giungere a manifestazione completa solo in virtù del negativo» (cfr. F. Brencio, *La negatività in Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010, p. 217). Ma, come si è visto, Heidegger non nega affatto che in Hegel il negativo appartenga all'essenza della verità o che la manifestazione completa dello spirito sia possibile solo in virtù del negativo: egli punta piuttosto l'attenzione sul fatto che nella filosofia hegeliana il negativo – proprio per assolvere al compito di automanifestazione dello spirito – non sarebbe esperito nella sua originarietà e che, anzi, il suo statuto ontologico sarebbe fatto risiedere unicamente nel suo carattere di essenziale e imprescindibile “strumento” nelle mani dell'assoluto, che se ne servirebbe in vista della propria *parusia*, conducendolo così al totale dissolvimento. Fin dalle lezioni sulla *Fenomenologia* del 1930-31, Heidegger afferma infatti che lo spirito sta-in-sé-stesso, giunge a manifestazione, soltanto nell'esteriorizzazione, solo nel divenire-altro-da-sé, immergendosi nella negatività [cfr. M. Heidegger, *Hegel's Phänomenologie des Geistes* (WS 1930-31), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, 1997³, p. 33 (trad. it. di S. Caianiello, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000, p. 54)]: il fulcro della sua critica alla concezione hegeliana del negativo è sempre stata diretta contro l'internamento del negativo entro il movimento di manifestazione dello spirito, e non dipende certo dalla mancata comprensione del carattere essenziale del negativo in questo stesso movimento.

⁴¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehrbuch* (1830), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 25 (trad. it. di V. Verra, *Encyclopédie delle scienze filosofiche in compendio* (1830), UTET, Torino 1981, vol. III, p. 94).

⁴² Cfr. M. Heidegger, *Seminare. Hegel – Schelling* [1927-1957], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 86, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2011, pp. 275-276.

ternamento” della negatività entro di sé, deve inghiottirla nella propria positività⁴³. Includere in tal modo il negativo entro l’ambito dell’essere, intendere la “morte” come momento costitutivo della vita dello spirito⁴⁴, assume, a detta di Heidegger, il significato di un mancato confronto con la negatività stessa, che non verrebbe affatto presa sul serio⁴⁵, rimanendo ininterrogata nella sua origine⁴⁶. Hegel non farebbe cioè i conti con la potenza straniante, abissale e dirompente del “nulla”, inafferrabile dal pensiero rappresentativo e capace, se adeguatamente esperita, di mettere a repentaglio ogni apparente salda sicurezza, persino quella della certezza di sé del soggetto assoluto come fondamento della totalità dell’ente.

*3. L’oltrepassamento della contraddizione begeliana:
«la conflittualità insita nell’essere»
e il compito contraddittorio del pensiero*

L’elaborazione del «pensiero dell’evento» – e cioè di un pensiero che interroga l’essere stesso muovendosi su un terreno più originario rispetto alla dimensione della soggettività caratteristica del domandare metafisico – consente a Heidegger di prendere drasticamente le distanze dal modo di concepire la negatività e la contraddizione da parte di Hegel. L’essere non è più pensato, a partire dal rappresentare del soggetto, in quanto “entità dell’ente”, che incontra la contraddizione solo in qualità di «strumento» per la totale autotrasparenza del soggetto stesso⁴⁷; Heidegger esorta piuttosto a presagire nel «rifugo» dell’essere all’orizzonte della presenza la sua «prima somma donazione»⁴⁸ e a fare così esperienza dell’«intimità del non nell’essere»: in questo modo, emerge ciò che Heidegger nei *Contributi alla filosofia* chiama «la conflittualità insita nell’essere» (*das Strittige im Sein*)⁴⁹. L’essere come «evento» non è altro dall’accadere storico di questa conflittualità originaria che segna la sua dinamica di svelamento e di nascondimento: l’essere si alimenta di questa insanabile contesa interna e si presenta unicamente nel suo sottrarsi. Tale sottrazione, tutt’altro che una sterile

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 15 (trad. it., p. 34).

⁴⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., p. 36 (trad. it., p. 24).

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 24 (trad. it., p. 42).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 14 e p. 37 (trad. it., p. 33 e p. 55).

⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Seminare*, cit., pp. 849-850.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 241 (trad. it., p. 246).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 266; trad. it., p. 264.

povertà, è la ricchezza stessa dell'essere, la sua sovrabbondanza, poiché il rifiuto dell'essere a posizionarsi come fondamento ultimo, nella cui permanenza sarebbe garantito l'assetto ontologico dell'esistente, appunto consente l'apertura di uno scenario nel quale l'ente può giungere sempre di nuovo a manifestarsi secondo configurazioni di senso inedite e inattese. L'essenza dell'essere, il suo storico essenzialarsi (*Wesung des Seyns*), consiste allora propriamente in tale ritrazione che concede verità all'ente: vi è così una "simultaneità"⁵⁰ tra l'assentarsi dell'essere e l'apparire dell'ente, e la distinzione tra essere ed ente, che pur si danno all'unisono, ha come sorgente il conflitto radicato nell'essere stesso.

La nozione di «conflitto originario» (*Urstreit*) – sviluppata per la prima volta nel saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* (1936), in cui l'essenza della verità era infatti individuata nell'incessante lotta di velamento e svelamento propria del suo accadere storico⁵¹ – sembra essere programmaticamente formulata da Heidegger proprio in contrapposizione alla contraddizione hegeliana e al suo superamento nel "sistema"⁵². Come si è visto, la contraddizione hegeliana assolve la funzione di attivare quel movimento dialettico che conduce irresistibilmente alla sua soppressione⁵³, giungendo così ad annullarsi nel «sapere assoluto», inteso da Heidegger come l'orizzonte pacificato dell'autoco-scienza dello spirito. Al contrario, «la conflittualità insita nell'essere» – ossia l'«intimità» di essere e nulla che si coappartengono in modo conflittuale nell'accadere dell'«evento» – non può mai ottenere conciliazione, pacificazione finale, e il conflitto è destinato a rimanere sempre aperto, senza che possa essere sciolto da una prospettiva sistematica unitaria, in grado di ricomprenderlo in sé stessa. Solo in questo modo, solo se l'essere ospita in sé una differenza inassimilabile e inesauribile, può venire evitato il totale irrigidimento della dimensione ontologica nella chiusura presenzialistica dell'orizzonte di senso del soggetto assoluto; soltanto «presentandosi come avente il carattere di non», l'essere «rende possibile e produce per forza al tempo stesso alterità»⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 289 (trad. it., p. 289).

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., p. 42 (trad. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 40).

⁵² Secondo John Protevi il «conflitto» che agisce nell'opera d'arte, inaccessibile al pensiero rappresentativo e impacificabile, avrebbe in qualche modo la funzione di "fermare" l'*Aufhebung* hegeliana (cfr. J. Protevi, *The Stilling of the Aufhebung: Streit in The Origin of the Work of Art*, in «Heidegger Studies», VI, 1990, pp. 67-83, a p. 83).

⁵³ Cfr. R. Morani, *Heidegger, Hegel*, cit., p. 196.

⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 267 (trad. it., p. 269).

Con la nozione di «conflitto», Heidegger cerca quindi di pensare l'origine della concezione metafisica della negatività e, con essa, l'origine della comprensione hegeliana della contraddizione, che ne rappresenta l'istanza più compiuta. La contraddizione hegeliana è possibile solo entro il “sistema”, interpretato da Heidegger nel senso dell'autosapersi del soggetto assoluto, che la accoglie per la propria manifestazione, guadagnando la propria identità in quanto «negazione della negazione» appunto risolvendo e annullando in sé la contraddizione; essa è allora resa innanzitutto possibile dalla positività della ragione, dall'identità assoluta dello spirito, che vale così come una «via d'uscita» (*Ausweg*) dalla contraddizione stessa⁵⁵. Al di fuori di ogni “sistema”, di là dalla concezione dell'essere come “soggettività”, secondo Heidegger l'essenza dell'essere risiede invece in una sorta di “contraddizione” irridimibile tra contendenti che si coappartengono nell'accadere dell'«evento»: questo originario terreno conflittuale, in cui essere e nulla si fronteggiano, precede l'orizzonte di presentazione di una soggettività che si autoproduce dialetticamente e, anzi, fonda proprio lo spazio per il costituirsi di una dialettica sempre strutturalmente capace di dissolvere la contraddizione nell’“idea”. In un passaggio del primo dei *Quaderni neri* (1931-1938), verosimilmente co-evo alla stesura dei *Contributi*, Heidegger afferma a proposito della dialettica hegeliana:

ciò che conta per essa è solo la produzione di una unità della contraddizione in quanto rappresentata e rappresentabile, solo la verità in quanto “idea” e non in quanto apertura ap-propriata per il nascondersi [*er-eignete Offenheit für das Sichverbergen*]⁵⁶.

Se in Hegel la contraddizione è già sempre risolta nella positività dell'assoluto e se la sopportazione hegeliana della contraddizione non consiste in altro che nella produzione dell'unità dell’“idea”, e cioè nello stare-in-sé-stesso dell'assoluto, che nella chiarezza della propria totale e incondizionata esplicitazione raggiunge così il suo compimento onto-teologico, in Heidegger il conflitto insito nell'esse-

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 205.

⁵⁶ M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 94, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, p. 344 (trad. it. di A. Iadicicco, *Quaderni neri 1931-1938 (Riflessioni II-VI)*, a cura di P. Trawny, Bompiani, Milano 2015, p. 450).

re è invece irrisolvibile, si sottrae a ogni forma di mediazione dialettica, e l'elemento decisivo è precisamente quello di sostare nel conflitto, il quale – una volta esperito nella sua originarietà – non offre alcuna *chance* riconciliativa nella trasparenza di un'unità superiore⁵⁷. Il compito, per Heidegger, è allora quello di dislocarsi da quel piano metafisico in cui la verità è pensata come “idea”, come la «certezza» del soggetto assoluto⁵⁸, che è in grado di superare e cancellare nella propria autocoscienza incondizionata ogni tratto di opacità e negatività⁵⁹, dissolvendo la contraddizione stessa e raggiungendo così la propria verità tramite l'appropriazione integrale dell'essere, liberato dal negativo e inteso come l'oggettualità di un rappresentare di cui il soggetto assoluto costituisce appunto il fondamento onto-teologico. La verità deve piuttosto venire pensata come «apertura ap-propriata per il nascondersi»: occorre far emergere proprio la dimensione negativa dell'essere stesso, senza annullarla racchiudendola nel concetto; deve essere pensato l'essere proprio nel suo ritrarsi dal piano della rappresentazione categorizzante, in modo da scorgere in questo ritrarsi la dimensione iniziale ed originativa di ogni costituzione di senso, anche di quella metafisica attuata dalla soggettività, che adopera la contraddizione come suo elemento strutturale di autopresentazione. Bisogna portare alla luce proprio «la conflittualità insita nell'essere» ed «esprimere come dono ciò che nell'essere stesso annichilisce»⁶⁰: il momento dell'apertura all'essere, il momento della trasparenza, nel pensiero heideggeriano dell'«altro inizio», è quello in cui proprio l'opacità, l'oscurità, il negativo emergono, e non il momento in cui essi vengono finalmente cancellati nell'autocertezza incondizionata del soggetto assoluto. L'apertura all'essere in quanto nascondimento, l'«apertura ap-propriata per il nascondersi», è precisamente il momento in cui l'uomo si espropria della sua dimensione soggettiva e si accorda all'apparire dell'essere come «rifiuto» alla presenza, facendo così esperienza del suo carattere conflittuale ed originativo.

⁵⁷ Cfr. E. Cattin, *Das Strittige im Seyn. Vers la paix (sur les Beiträge zur Philosophie de Heidegger)*, P. Büttgen et J.-B. Rauzy (ed. par), *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, Paris, Vrin 2016, pp. 245-256, a p. 255.

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Hegel und die Griechen* [1958], in *Wegmarken* [1919-1961], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 2004³, p. 439 (trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1997, 2008⁵, p. 386).

⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Heraklit*, cit., p. 29 (trad. it., p. 24).

⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 267 (trad. it., p. 269).

Questo carattere conflittuale, in cui essere e nulla contendono tra loro nell'accadere dell'«evento», dà vita a quella distinzione tra essere ed ente che attraversa l'intera storia della metafisica ed all'interno di cui l'uomo dimora: il “nulla dell'essere”, l'intima coappartenenza dei due “contraddittori” nel loro inestinguibile fronteggiarsi, offre appunto lo spazio per l'apparire dell'ente, a cui il pensiero rappresentativo dell'uomo, nel suo incessante categorizzare e calcolare, sempre si rivolge, lasciando l'essere ininterrogato. Il compito dell'uomo però, secondo Heidegger, è proprio quello di interrogare l'essere stesso come «conflitto». Nelle lezioni universitarie del semestre estivo del 1941, Heidegger descrive come l'uomo si trovi calato in una situazione aporetica e inaggirabile: «l'essere si mostra ciò che nello stesso tempo è le due cose insieme: esso è inevitabilmente rappresentato e tuttavia resta inconcepibile»⁶¹. L'essenza conflittuale dell'essere, che produce tale «duplicità discordante» (*Zwiefältigkeit*)⁶², fa sì che il pensiero rappresentativo dell'uomo sia impossibilitato ad afferrarlo, poiché non appena il rappresentare si riferisce all'essere con la sua categorizzazione – concependolo cioè come il carattere più generale e comune dell'ente o come la causa prima dell'ente, secondo la configurazione onto-teologica della metafisica – immediatamente l'essere come alterità rispetto al piano della presenza viene rifiutato e perduto, essendo pensato soltanto a partire dall'ente. Quando l'uomo tenta di cogliere l'essere, gli si presenta sempre e solo l'ente, poiché l'essere si ritrae a ogni forma di concettualizzazione: la stessa espressione “l'essere è...” distrugge precisamente ciò che tenta di afferrare, ossia «*l'essere nella sua differenza rispetto all'ente*»⁶³. L'uomo non può fare a meno dell'essere, non può annullarlo, poiché l'essere già gli si è proiettato in qualsiasi incontro con l'ente, ma neppure l'essere può venire colto concettualmente e rivelato, pena la sua riduzione ad ente ed il suo conseguente oblio⁶⁴. Heidegger sottolinea così che l'uomo si trova drammaticamen-

⁶¹ M. Heidegger, *Grundbegriffe* (SS 1941), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 51, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, 1991², p. 82 (trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, Il melangolo, Genova 2007, p. 99).

⁶² Cfr. *ivi*, p. 81 (trad. it., p. 98). Sul rapporto discordante dell'uomo con l'essere, cfr. anche M. Heidegger, *Heraklit*, cit., p. 323 e sgg. (trad. it., p. 211 e sgg.).

⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., p. 79; trad. it., p. 96. Per una discussione della resistenza che l'essere oppone a ogni tentativo di afferarlo concettualmente, cfr. F. Casati, *Heidegger and the Contradictions of Being. An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*, Routhledge, New York-London 2022, pp. 68-76, in cui sono esaminati i due fondamentali «paradossi ontologici» concernenti l'essere stesso.

⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., p. 82 (trad. it., p. 100).

te situato proprio in questa «singolare dimora in cui non vi è alcuna via d'uscita»⁶⁵.

Sulla base della sua originaria differenziazione conflittuale dal piano dell'ente, l'essere si presenta all'uomo in modo antinomico, secondo coppie di «parole guida» contraddittorie⁶⁶, in virtù di cui «l'essere sarebbe allora nella sua essenza più propria contemporaneamente il contrario di sé stesso»⁶⁷. L'essere si dà cioè unicamente come conflitto tra opposti inconciliabili, che il pensiero metafisico, basato sul principio di non contraddizione, non è in grado di comprendere, dal momento che tale conflitto non può affatto trovare soluzione in un unitario orizzonte sistematico. Heidegger può pertanto sostenere che l'«assenza di vie d'uscita [Ausweglosigkeit] [...] è proprio l'essenza dell'essere»⁶⁸. La questione decisiva è dunque come rapportarsi a questa «assenza di vie d'uscita»:

E se la mancanza di ogni via d'uscita fosse il segno che non ci è affatto permesso pensare a vie d'uscita, vale a dire che dobbiamo impiantarci proprio nel luogo che presumibilmente è senza vie d'uscita e ambientarci in esso, anziché inseguire le abituali “vie d'uscita”⁶⁹

Per Heidegger proprio la dialettica hegeliana costituisce una delle abituali “vie d'uscita” dal conflitto: essa risulta «una scappatoia» (*Ausweg*), «una fuga», addirittura «una vigliaccheria del pensiero», che tramite di essa trova il modo di evitare l'essere nella sua essenza contraddittoria⁷⁰. Nella dialettica, infatti, la contraddizione si risolve sempre, anzi, è già fin dall'inizio risolta, poiché in essa è sempre disponibile la “via d'uscita” offerta dal movimento di ritorno all'incondizionatezza dell'identità dell'assoluto come «negazione della negazione»: la dialettica «pensa l'unità di ciò che si contraddice superando così la contraddizione in quanto contraddizione»⁷¹. All'interno del “sistema dell'assoluto” di Hegel, l'esito, già da sempre garantito, è l'auto-

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 81 (trad. it., p. 98).

⁶⁶ Di questo presentarsi contraddittorio dell'essere Heidegger, nelle lezioni del 1941, indica otto configurazioni, che si raccolgono intorno a diverse «parole-guida» (cfr. *ivi*, pp. 49-68; trad. it., pp. 63-84). Per un'analisi di tali antinomie, cfr. A.M. Karimi, *Identität – Differenz – Widerspruch: Hegel und Heidegger*, Rombach, Freiburg 2012, pp. 185-193.

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., p. 49 (trad. it., p. 64).

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 82 (trad. it. 99).

⁶⁹ *Ivi*, p. 83 (trad. it., p. 100).

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Heraklit*, cit., p. 112 (trad. it., p. 76).

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

sapersi: questa conciliazione finale entro l'orizzonte della soggettività è una sorta di “salvezza” e di “redenzione” per il pensiero, che agisce come una “via d'uscita” dal negativo. Ma – nell'ottica oltremetafisica e oltresoggettivistica di Heidegger – il negativo, esperito nella sua originarietà, è intimo all'essere stesso; il conflitto tra essere e nulla non può perciò in alcun modo venire aggirato: l'uomo deve avere la forza di sostare in questa situazione senza vie d'uscita, deve «mettere da parte ogni fretta di venirne fuori»⁷², considerandola piuttosto come il punto d'avvio per la meditazione sull'essere stesso, che non deve venire lasciato semplicemente nel suo velamento, come se fosse qualcosa di vuoto e nullo, ma – ben diversamente – deve venire esperito come ciò che si vela⁷³, ossia nell'unicità e originatività del suo essenziale tratto conflittuale.

Il compito che Heidegger prospetta all'uomo dinanzi alla «conflittualità insita dell'essere», dinanzi all'essere come «assenza di vie d'uscita», è allora quello di dislocarsi dalla certezza della propria costituzione soggettiva a fondamento del senso dell'esistente e di operare la fondazione dell'«esser-ci» (*Da-sein*) in quanto «*Bestreitung des Streites*»⁷⁴: l'«esser-ci» risulta così il luogo in cui emerge l'essenza conflittuale dell'essere stesso, il luogo dell'apparire della «verità dell'essere» come “contraddizione”, la quale viene accolta in tutta la sua straniante potenza negativa, senza essere affatto superata nella «negazione della negazione» del soggetto autocosciente hegeliano⁷⁵. Occorre quindi che l'uomo si apra a ciò che per la metafisica soggettivistica, radicata com'è nel principio di non contraddizione, è impensabile. La verità – tutt'altro che configurarsi come l'autocertezza dell'assoluto che risolve in sé la contraddizione – si mostra dunque intimamente conflittuale⁷⁶, e viene indicata a partire dai *Contributi alla filosofia* come «la radura per il velarsi» (*die Lichtung für das Sichverbergen*)⁷⁷ – di cui la già discussa verità come «apertura ap-propriata per il nascondersi» è strettissima parente. Il pensiero, secondo Heidegger, deve perciò farsi carico di fondare «la radura per il velarsi» e assumere in questo modo su di

⁷² Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., p. 82 (trad. it., p. 100).

⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 255 (trad. it., p. 258).

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 30-31 (trad. it., pp. 57-58).

⁷⁵ Jan Van der Meulen registra invece una analogia di fondo tra la «*Bestreitung des Streites*» di cui parla Heidegger e la «*Negation der Negation*» hegeliana (cfr. J. Van der Meulen, *op. cit.*, p. 70).

⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 356 (trad. it., p. 350).

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 346 (trad. it., p. 341).

sé il compito contraddittorio di aprirsi a ciò che si nasconde e si ritrae all'orizzonte determinativo, categorizzante, rappresentativo e presenzialistico del pensiero stesso, appunto offrendo asilo alla «conflittualità insita nell'essere».

4. Conclusione

Con l'emergere della «conflittualità insita nell'essere» si assiste così a una «rottura» (*Gebrochenheit*) della solida positività dell'essere, della sua unità ontologica sostanzialistica, da sempre vigente nella tradizione metafisica – una «rottura» che, agli occhi di Heidegger, nella tematizzazione hegeliana della contraddizione, verrebbe in qualche modo alla luce⁷⁸, ma solo per inabissarsi compiutamente entro la totalità onto-teologica. Difformemente dal “sistema dell'assoluto” di Hegel, in cui l'inerenza della contraddizione all'essere è unicamente funzionale a garantire il soggetto assoluto come stabile fondamento della totalità dell'ente, l'essere deve venir esperito, proprio nella sua «rottura», come sottrazione alla presenza, come inestinguibile conflittualità originaria. Heidegger mostra infatti che l'essere non è toccato dal principio di non contraddizione⁷⁹, e che un pensiero incardinato in questo principio non è affatto in grado di pensare l'essere⁸⁰ – sia che si voglia mantenere puro dalla contraddizione, estromettendola anticipatamente dal proprio orizzonte, sia che inserisca la contraddizione entro la positiva dimensione ontologica della soggettività, in modo così da dissolverla dialetticamente. Tuttavia, secondo Heidegger, per pensare l'essere come differenza dall'ente occorre innanzitutto lasciarsi alle spalle la nozione stessa di “contraddizione”, irreparabilmente segnata dalla

⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 73.1, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2013, p. 10.

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* [1944-1946], in *Nietzsche. Zweiter Band* [1939-1946], in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, pp. 304-305 (trad. it. di F. Volpi, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, in *Nietzsche*, cit., pp. 541-939, a p. 812). Proprio in virtù del fatto che secondo Heidegger il principio di non contraddizione non riguarderebbe l'essenza dell'essere, Filippo Casati sostiene che la sua filosofia possa venire intrepretata come una forma di “*dialatheism*” (cfr. F. Casati, *op. cit.*, pp. 93-122).

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 97, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, pp. 195-196 (trad. it. di A. Iadicicco, *Quaderni neri 1942-1948 (Note 1-5)*, a cura di P. Trawny, Bompiani, Milano 2018, pp. 261-262).

logica tradizionale, la quale guadagna il terreno del suo procedere da una parte presupponendo l'esclusione della contraddizione, dall'altra elaborando una dialettica che funge da "via d'uscita" da essa: la figura del «conflitto originario» viene elaborata da Heidegger appunto per riferirsi all'essere stesso nella sua «rottura», secondo una modalità che oltrepassa la nozione metafisica e soggettivistica di "contraddizione".

L'uomo deve essere all'altezza di questa «rottura» dell'essere, deve sostare nel «conflitto originario», soggiornare nell'essere in quanto «assenza di vie d'uscita», e dismettere così il proprio statuto di "soggetto" riconfigurandosi come "esser-ci" – che assume il significato della *«Bestreitung des Streites»*. Nella prospettiva di Heidegger non vi è alcuna sostanza onto-teologica che possa offrire al pensiero un positivo e stabile sostegno, e che possa in questo modo immunizzare dal negativo attraverso una sua esclusione o un suo internamento: il negativo, originariamente pensato, è la ricchezza e l'inesauribilità dell'essere stesso nella sua ritrazione alla presenza. Il pensiero dell'«altro inizio», che si muove oltre il principio di non contraddizione – di cui, come si è visto, la metafisica di Hegel resta la più alta attestazione –, ha allora il compito di fare esperienza dell'essere quale «conflitto»; ha il compito cioè di rivolgersi a ciò che si sottrae al rappresentare dell'uomo inteso come "soggetto", così da fondare quel luogo in cui l'essere può apparire proprio in quanto «rifiuto»:

Quel rifiuto avviene come sottrazione che coinvolge in quel silenzio in cui la verità dell'Essere secondo la sua essenza è nuovamente sottoposta alla decisione [*Entscheidung*] se possa essere fondata come radura per il velarsi⁸¹.

Heidegger suggerisce perciò all'uomo – in corrispondenza all'essere come «conflitto» – una «decisione», che è una decisione "contraddittoria", volta com'è contro il soggetto stesso, contro la sua presunzione di valere come misura per l'essere⁸², in vista della fondazione dell'esser-ci come «radura per il velarsi», *«Bestreitung des Streites»*. Perché si realizzi il passaggio all'«altro inizio» del pensiero, occorre quindi che la «decisione» si contrapponga al «sistema» della soggettività assoluta⁸³, che neutralizza il negativo ricomprensendolo in sé. Si spalanca così dinanzi all'uomo un *aut-aut* fondamentale: o l'uomo, in perfetta continuità con la storia della metafisica culminata col "siste-

⁸¹ M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 241 (trad. it., p. 246).

⁸² Cfr. M. Heidegger, *Heraklit*, cit., pp. 326-327 (trad. it., pp. 213-214).

⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 89 (trad. it., p. 111).

ma” hegeliano, si posiziona come “soggetto assoluto” a fondamento dell’ente, con la contraddizione in questo modo superata e risolta entro la certezza di sé del soggetto, che nell’orizzonte conciliativo della propria esplicitazione totale chiude a nuove configurazioni di senso – oppure l’uomo attua la “decisione” per la fondazione dell’“*esser-ci*”, per la fondazione della “radura” in cui l’essere può finalmente mostrarsi come conflitto inaggirabile, originativo, che apre a ulteriori dimensioni di senso, conducendo verso un oltrepassamento della metafisica onto-teologica.

«QUESTA LEGGE NON È DEL PENSIERO»:
ADORNO SU HEGEL
E L'OGGETTIVITÀ DELLA CONTRADDIZIONE

Mario Farina

Concedendosi il lusso di una brutale generalizzazione, si può affermare che la dialettica di Adorno – più precisamente, il modo in cui Adorno pensa lo strutturarsi del movimento dialettico – sia oggetto di due possibili macro-interpretazioni; ambedue queste macro-interpretazioni muovono dal rapporto che il pensatore francofortese intrattiene con la filosofia hegeliana. Secondo la prima e più comune interpretazione, la dialettica di Adorno corrisponderebbe a una radicalizzazione del movimento hegeliano. Si tratterebbe, in ultima analisi, di una radicalizzazione alla cui origine si trova il ribaltamento, a opera di Marx, del rapporto soggetto-oggetto. Si tratta dell'interpretazione senz'altro maggioritaria della dialettica di Adorno e sta alla base di una lettura che inscrive Adorno all'interno del perimetro del cosiddetto hegelomarxismo critico¹, mettendolo in connessione a autori quali Ernst Bloch e Herbert Marcuse, proprio in merito a una revisione in chiave marxiana del rapporto stipulato da Hegel tra soggetto e oggetto.

Esiste però una seconda interpretazione secondo la quale, invece, la dialettica di Adorno corrisponde, per così dire, a un ritorno a Kant. Si tratta, più specificatamente, di una sorta di movimento a ritroso che, in seguito alla sistematicità sintetica a cui Hegel aveva condotto la dialettica speculativa, si propone un ritorno alla logica dialettica kantiana. Questa

¹ Da questo punto di vista, si possono citare alcuni classici dell'interpretazione del Novecento, come il volume di Perry Anderson che mette Adorno tra gli autori di riferimento del cosiddetto *Western Marxism*: P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Verso, London-New York 1979, oppure l'influente monografia S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Harvester Press, Stanford 1977. Analogamente, R. Bodei, *Adorno e la dialettica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXX, 1975, pp. 475-500 dà molta importanza alla revisione in chiave marxiana delle categorie logiche di Hegel. La stessa linea interpretativa è sostenuta in epoca più recente, tra gli altri, da D. Cook, *Adorno's Critical Materialism*, in «Philosophy & Social Criticism», XXXII, 2006, 6, pp. 719-737 e B. O'Connor, *Adorno's Negative Dialectics. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2004.

lettura, probabilmente minoritaria², merita di essere senza dubbio tenuta in considerazione. Non si tratta infatti di un'interpretazione peregrina: la dialettica che Adorno descrive è effettivamente una dialettica non conciliata e non sintetica, proprio come quella che Kant tematizza nella *Critica della ragion pura*. E proprio come quella kantiana, la dialettica di Adorno corrisponde a una *logica della parvenza*, nel senso che il suo movimento è indice non della verità del suo oggetto, ma della sua non verità. Inoltre, quest'impostazione restituisce un'immagine del pensiero di Adorno, e dunque in un certo senso della teoria critica, capace di rendere ragione della posizione di dialogo che la Scuola di Francoforte ha assunto con le istanze egemoni del pensiero del secondo Novecento³.

Questa lettura kantiana della dialettica di Adorno ha al proprio interno, a mio avviso, un problema teorico. Si tratta di un'interpretazione che, kantianamente appunto, tratta la dialettica come una forma pura. In Kant, la dialettica è intesa a tutti gli effetti come un errore della ragione e questo fa sì che nel suo movimento non vi sia spazio per la verità: l'isola dell'intelletto, per recuperare una nota immagine della prima *Critica*, è dotata di confini ben definiti, attraversare i quali rappresenta una vera e propria violazione legale⁴; proprio su questo carattere della dialettica di Kant, Bodei ha basato la sua interpretazione della differenza tra movimento di pensiero kantiano e hegeliano⁵. Da

² In Italia si è espresso in favore di questa lettura A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Tb. W. Adorno*, il melangolo, Genova 2001. Inoltre, si vedano S. Jarvis, *What Is Speculative Thinking?*, in «Revue Internationale de Philosophie», I, 2004, pp. 73-75; J.M. Bernstein, *Adorno zwischen Kant und Hegel*, in A. Honneth, C. Menke (hrsg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 89-118.

³ Le posizioni della seconda generazione dei francofortesi, come quella sostenuta da Habermas, sono incompatibili con un avvicinamento della teoria critica alle posizioni hegelo-marxiste, considerate come residuo di un passato che andrebbe superato (ad esempio, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 491).

⁴ Si tratta della nota immagine del capitolo terzo dell'Analitica trascendentale: «Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. E la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 199).

⁵ R. Bodei, «Tenerezza per le cose del mondo»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 179-218.

questo punto di vista, in Adorno le cose stanno diversamente. Quella che egli stesso nella *Dialectica negativa* concepisce come una *logica della parvenza* e che descrive il movimento dialettico – vale a dire la capacità della dialettica di mettere in luce la «condizione falsa» a cui il mondo è ridotto⁶ – è indice non di un errore, bensì di quello che potremmo definire come uno stato di cose, una condizione oggettiva del reale. La falsità del mondo, il fatto che l'intero sia il non vero⁷, non è frutto di un errore interpretativo, di una posizione astratta e parziale, ma è un vero e proprio momento di conoscenza. Piuttosto – spingendo la lettura oltre i limiti entro i quali si tiene questo intervento – si potrebbe immaginare un legame tra la dialettica adorniana e la funzione che in Kant riveste il sublime, poiché il movimento controfinale che lo caratterizza e che dà luogo a un sentimento di dispiacere offre, a tutti gli effetti, un accesso alle idee, seppure di tipo decisamente indiretto e privo di valore epistemologico.

La tesi che vorrei sostenere in questo intervento mira a corroborare il legame tra la dialettica di Adorno e la sua radice hegeliana e mira a farlo all'interno della struttura speculativa del movimento dialettico stesso: affinché il falso possa essere indice di verità, affinché la condizione falsa possa essere momento di conoscenza – vale a dire, affinché si possa riconoscere fondatezza alla tesi costituiva del pensiero adorniano – occorre infatti sfruttare una categoria del pensiero che è di origine schiaramente hegeliana. Questa categoria è quella della contraddizione, nella misura in cui si tratta di una contraddizione oggettiva. In questo modo, vorrei dare supporto alla prima lettura della dialettica in Adorno, che la vede come una radicalizzazione del movimento pensato da Hegel, proprio nel suo rapporto con la contraddizione. L'aspetto qualificante di questo intervento è di mettere in primo piano un'analisi marcatamente logica della dialettica di Adorno: l'oggettività della contraddizione viene intesa, in questo senso, come elemento in grado di esprimere il paradigma logico-speculativo comune che lega la dialettica di Adorno a quella di Hegel.

⁶ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 22 (trad. it. di P. Lauro, *Dialectica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 12).

⁷ Il richiamo è alla nota citazione dei *Minima moralia* «das Ganze ist das Unwahre», che Solmi rende in italiano «Il tutto è il falso», perdendo l'assonanza con il detto hegeliano «il vero è l'intero» a cui Adorno allude criticamente: Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, in *Gesammelte Schriften*, Band 4, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 55 (trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 48).

1. Dialettica e logica dell'identità

Per comprendere in che senso la logica di Hegel possa essere intesa come chiave di lettura del movimento dialettico adorniano, e in special modo per comprendere la centralità che assume in senso hegeliano la categoria logica della contraddizione, occorre accennare al progetto generale dal quale nasce la dialettica negativa. Prima di essere il titolo di un'opera, infatti, la dialettica negativa corrisponde a un movimento con il quale Adorno caratterizza il proprio pensiero, un movimento che era stato preparato da oltre due decenni di elaborazione teorica. Lo stesso Adorno, nella breve *Premessa* del testo, ammette questa lunga gestazione, quando afferma di prevedere che «la dialettica negativa», scritto in maiuscolo e in tondo e dunque non come titolo dell'opera, «andrà incontro a resistenze» e aggiunge che «senza rancore egli lascia contenti tutti coloro che, di qua e di là dichiareranno di averlo sempre detto e che l'autore finalmente è reo confessò»⁸: reo confessò di una negatività dialettica sempre praticata ma forse mai ammessa in modo così aperto. Il progetto di questa negatività dialettica, nella sua estensione tanto cronologica quanto di prospettiva⁹, è qualcosa a cui dunque va accennato quando ci si appresta a leggere il pensiero di Adorno alla luce della logica hegeliana. Anzitutto, va tenuto presente quanto afferma Jean Hyppolite nei suoi saggi sulla logica hegeliana, vale a dire il fatto che la «trasformazione della metafisica in logica» operata da Hegel equivale alla dissoluzione di un essere trascendente che viene ricompreso, ora, come pura forma di pensiero che pensa se stesso»¹⁰; in questo senso, la logica non corrisponde a una nuova posizione dell'essere come un al di là del pensiero, ma alla presa d'atto che l'essere non sia qualcosa a cui il pensiero si accosti dall'esterno, bensì corrisponde al suo stesso prodursi entro il pensiero. La struttura logico-categoriale della dialettica negativa, esposta in modo esplicito nel testo dal medesimo titolo, costituisce un disegno teorico operato nel medesimo spirito.

⁸ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 11 (trad. it., p. 4).

⁹ Che la genesi della dialettica negativa sia molto antica nel pensiero di Adorno è la posizione sostenuta sa S. Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 44-46; a questa medesima posizione mi rifaccio nello studio: M. Farina, *Ontologia naturale e storia. La genesi della Dialettica negativa di Adorno*, Orthotes, Napoli 2019, pp. 15-58.

¹⁰ J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France 1953 (trad. it. S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 231).

Obiettivo di Adorno è quello di schiudere alla comprensione quella determinazione che egli definisce come «non identico». Il non identico rappresenta, detto nel modo più generale possibile, l'oggetto che è proprio del pensiero, il *telos* verso cui il pensiero necessariamente di rivolge, senza che questo oggetto possa essere riprodotto e colto mediante la medesima logica del pensiero astratto, ossia mediante il concetto: senza che possa essere, in una parola, oggettivato. «La filosofia» si legge nell'*Introduzione* di *Dialettica negativa* «ha in base alla sua condizione storica il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, manifestava il suo disinteresse: nell'aconcettuale»¹¹. La dialettica rappresenta, dunque, la struttura che si genera nel momento in cui il pensiero si accosta al proprio oggetto e tenta di schiuderlo mediante le proprie forme, sebbene quest'ultimo sia refrattario all'assorbimento concettuale. Ma ciò verso cui il pensiero si dirige, ed è questo l'avvio della dialettica, non è un semplice oggetto esterno che non ha nulla a che fare con il pensiero. È un oggetto che si produce mediante l'autoriflessione del pensiero di fronte al fallimento della propria pretesa conoscitiva. L'esigenza che Adorno esprime mediante il riferimento al non identico risponde a una tensione che ha attraversato buona parte della filosofia del Novecento, non solamente nel suo versante per così dire continentale: si pensi al modo in cui Wittgenstein interpreta la nozione di regola, cioè come ciò che determina il linguaggio senza essere a sua volta linguisticamente determinabile¹². Ma si pensi soprattutto al modo in cui Heidegger intende l'essere, vale a dire come l'impulso originario della filosofia, obliato dal suo venir pensato come ente, cioè come oggetto concettualmente determinabile e oggettivabile. In questo senso, si può affermare che Adorno reagisca agli stessi problemi ai quali reagiva l'ontologia fondamentale di Heidegger – in breve, l'insufficienza con cui le filosofie tra Otto e Novecento avevano tentato di ricom-

¹¹ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 20 (trad. it., p. 10).

¹² Proprio su questo punto, Saul Kripke ha visto una forma di scetticismo in Wittgenstein, uno scetticismo però di tipo decisamente lontano dalla tradizione. La regola, infatti, non è qualcosa che il pensiero possa mettere a tema e, dunque, qualcosa su cui possa esercitarsi il dubbio scettico canonicamente inteso. Si tratta piuttosto di una condizione di possibilità del linguaggio che si determina ogni volta che il linguaggio viene parlato, da cui deriva l'impossibilità di un linguaggio privato: S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1982, pp. 60-62 (trad. it. di M. Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 53-54).

porre la crisi storica, il crollo, dell'idealismo tedesco¹³ – scostandosi però dalla soluzione heideggeriana su diversi punti nevralgici, principalmente: il rifiuto della categoria dell'autenticità, il rifiuto dalla soluzione esistenziale e il rifiuto, in definitiva, del primato dell'essere. All'opposto, ciò che la dialettica negativa mira ad affermare ha a che fare con il fatto che l'appiglio del pensiero è l'inautentico, non l'autentico, e che la condizione dell'ontologia non è quella dell'essere, la piuttosto quella del non-essere, o dell'essere una condizione falsa.

Così come la logica hegeliana opera in direzione della dissoluzione di un essere trascendente, allo stesso modo lo spirito della dialettica di Adorno è quello di mostrare come l'esito coerente della logica hegeliana non sia la costruzione di un'ontologia fondamentale fondata sull'autenticità originaria dell'essere, bensì sia un processo di dissoluzione di questa stessa presupposizione, cioè una dissoluzione dell'ammissibilità di qualcosa come un essere originario. Proprio a partire da questa prospettiva è possibile intendere lo slittamento semantico che Adorno opera nella fase giovanile, laddove per rispondere in modo critico all'ontologica fondamentale di Heidegger propone di abbandonare la categoria dell'essere sostituendola con quella della natura, inaugurando così il progetto di quella che può essere definita come una ontologia naturale¹⁴.

Questo è, a livello speculativo, il contributo di Adorno al problema generale che una parte consistente della filosofia del Novecento ha affrontato: pensare la fondatività e la determinatezza della filosofia in un contesto nel quale il pensiero filosofico percepisce come inattuale il riferimento a un principio primo sul quale erigere un progetto sistematico. Si tratta di quell'ambito della filosofia che è stato definito con etichette che lo qualificano come pensiero post-metafisico o non-fondativo, al quale Adorno partecipa attraverso il suo tentativo di dar vita a una dialettica capace di schiudere al pensiero ciò che non si identifica alle sue determinazioni, appunto il non-identico. Se la logica di Hegel corrisponde alla dissoluzione di un'ontologia che pensa l'essere come oggetto esterno al pensiero e al quale il pensiero si accosta concependolo invece come prodotto interno al pensiero stesso, la logica della dialettica adorniana vuole indicare la dissoluzione dell'essere stesso, sempre come movimento che riguarda il prodursi del pensiero.

¹³ M. Farina, *Adorno e l'idea della storia naturale*, in «Intersezioni», XXXVIII, 2018, 2, pp. 209-234.

¹⁴ Questa la tesi che sostengo in M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit.

A livello logico, la dialettica di Adorno si configura come un movimento che rispecchia l'impossibilità, da parte del pensiero, di appropriarsi del proprio oggetto trasformandolo senza residui in un oggetto conformato al pensiero: «l'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti senza omologarlo a essi»¹⁵. La considerazione da cui muove è che la logica tramite cui viene operata questa trasformazione dell'oggetto qualitativamente altro in oggetto pensato corrisponde alla logica intellettuale dell'identità. Questo è, nelle sue linee essenziali, il nucleo della critica adorniana dell'identità, si tratta di una reazione al fatto che il pensiero abbia come proprio oggetto qualcosa che non è identico a sé medesimo e che, ciononostante, tenti di uniformarlo alla propria costituzione identitaria. Il concetto viene perciò definito come «ciò che etichetta e mutila»¹⁶, vale a dire come ciò che reprime e cancella la dimensione qualitativa del proprio oggetto. Si badi bene che questo movimento non è frutto di un errore del pensiero, poiché la conoscenza è operabile solo ed esclusivamente mediante il concetto. Il pensiero, infatti, non può fare altro che impiegare la propria logica, che è precisamente quella dell'identità, ed è mediante questa applicazione che produce il proprio oggetto. Non è data la possibilità di un pensiero che non pensi concettualmente e, allo stesso modo, non si può, contemporaneamente, pensare il non identico (cioè identificarlo concettualmente) e fare finta di non averlo pensato, magari scrivendolo e cancellandolo poi con un tratto di penna, come tenterà di fare il tardo Heidegger con l'essere. La tragicità del pensiero, per Adorno, è quella di essere, per così dire, obbligato a compiere proprio quell'operazione che, nel momento stesso in cui è attiva, ne segnala la lacuna e la strutturale incompiutezza: «bisogna attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto», avrebbe detto Benjamin commentando lo scritto giovanile di Adorno dedicato alla sesta ricerca logica di Husserl¹⁷.

Il movimento dialettico, per come Adorno lo concepisce, inizia proprio grazie a un'esperienza frustrante alla quale va incontro il pensiero, vale a dire mediante l'esperienza dell'insufficienza del concetto e l'emergere della necessità di una sua autocritica. Nel momento in cui il pensiero pone la propria forma logica – cioè, la forma dell'identità,

¹⁵ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 21 (trad. it., p. 11).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 9 (trad. it., p. 3).

dell'A=A – pone al contempo la differenza e lo fa nella misura in cui emerge la propria insufficienza, vale a dire l'unilateralità della sua pretesa identitaria:

La ratio si capovolge in irrazionalità non appena nel suo incedere necessario ignora che lo svanire del suo sia pur così assottigliato sostrato è opera sua, frutto della sua astrazione. Ogni volta che il pensiero segue senza pensarci la sua legge di movimento va contro il proprio senso, il pensato dal pensiero, che impone l'arresto alla fuga delle intenzioni soggettive. Il *Diktat* della sua autarchia condanna il pensiero al vuoto, che diventa alla fine, soggettivamente, stupidità e primitività. La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di autoriflessione. Questa è ancora in grado di scorgere il principio d'identità, ma non si può pensare senza identificazione, ogni determinazione è identificazione¹⁸.

Dal riconoscimento di questa insufficienza, Adorno non trae però una conclusione che vada in direzione della liquidazione del concetto: nessuna forma di intuizione, nessun ricorso a una comunicazione extraconcettuale, nessuna mistica può sostituire l'unica forma legittima di conoscenza, che è sempre e solo quella che muove dal concetto¹⁹. Pertanto, è dal concetto che va faticosamente estratta la conoscenza dell'oggetto, precisamente dalla dialettica che nasce a partire dall'esperienza della sua insufficienza: «l'in sé al di là del concetto è nullo in quanto completamente indeterminato», afferma Adorno²⁰. Se una conoscenza deve avere luogo, deve essere effettuata muovendo dal concetto; non però arrestandosi alla pretesa di identificazione che il concetto avanza sull'oggetto, bensì muovendo dal riconoscimento del fallimento dell'identificazione. Lo scarto che il concetto produce nel momento in cui si appresta a conoscere l'oggetto e si rende conto del fallimento di questa operazione è, precisamente, ciò che avvia la conoscenza sotto forma di una dialettica immanente al processo conoscitivo stesso.

¹⁸ *Ivi*, p. 152 (trad. it., p. 135).

¹⁹ È in questo senso che va letta la virulenza, a tratti scomposta, con cui Adorno parla di Heidegger e dei circoli poetici heideggeriani in *Il gergo dell'autenticità*, opera che inizialmente avrebbe dovuto fare parte di *Dialectica negativa*, ma che assunse presto un profilo autonomo: Th.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 (trad. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*; Bollati Boringhieri, Torino 2002).

²⁰ *Ivi*, p. 9 (trad. it., p. 17).

2. Dialettica e logica della contraddizione

Muovendo da questa dinamica che vede protagonista il pensiero e la propria frustrazione nel produrre conoscenza, è possibile avvicinarsi a una lettura logica della dialettica di Adorno, intesa come logica della contraddizione. Infatti, è vero che il pensiero esperisce la propria insufficienza nella determinazione dell'oggetto, ma è altrettanto vero che l'oggetto, proprio mediante questa frustrazione, viene determinato concettualmente. L'oggetto della conoscenza è, precisamente, ciò che oppone resistenza a una sua totale risoluzione nelle maglie concettuali o, detto impiegando le categorie logiche, l'oggetto è il luogo nel quale emerge la differenza a partire dall'identità. Questa argomentazione assomiglia a quello che Hegel rimprovera a Kant riguardo alla conoscenza del noumeno nel *Vorbegriff* della piccola *Logica*. Nella *Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività* Hegel analizza la filosofia critica e, rispetto al modo in cui viene concepita la cosa in sé, si legge:

La cosa in sé [...] esprime l'oggetto in quanto si faccia astrazione da tutto quello che l'oggetto è per la coscienza, da tutte le determinazioni del sentimento, come pure da ogni nozione determinata di esso. È facile vedere quello che rimane: il *completamente astratto*, l'interamente *vuoto*, ormai soltanto più determinato come *al di là* [...]. Ma è altrettanto semplice capire che questo *caput mortuum* è, a sua volta, soltanto *prodotto* del pensiero, e, propriamente, del pensiero progredito fino alla pura astrazione del vuoto *Io*, che fa di questa vuota *identità* di se stesso il proprio *oggetto*. [...] C'è quindi soltanto da meravigliarsi di aver letto ripetutamente che non si sa cosa sarebbe la cosa in sé; non c'è niente di più facile da sapere²¹.

Lo stesso si può dire per quanto riguarda il non identico in Adorno: a forza di dire che esso rappresenta l'indeterminabile mediante il concetto, ecco che con ciò lo si è determinato e, per giunta, lo si è determinato proprio mediante il concetto, mediante l'esperienza della sua insufficienza. Certo, questa determinazione non ha avuto luogo nel modo in cui il concetto pretendeva di operarla, cioè mediante la categoria logica dell'identità, l'A=A; ma nonostante questo, è pur sempre il concetto il veicolo tramite il quale è possibile operare una determinazione.

²¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, §44, p. 81 (trad. it. di V. Verra, *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, §44, p. 200).

Il modo in cui il pensiero ottiene determinatezza nei confronti del proprio oggetto sfrutta infatti un'altra categoria logica, precisamente quella della contraddizione. Secondo Adorno, infatti, «la contraddittorietà è una categoria della riflessione, il confronto pensante di concetto e cosa»²². In conformità alla tradizione della dialettica hegeliana, per Adorno la contraddizione non è infatti semplicemente segnale di errore, bensì «l'index della non verità dell'identità»²³: indice dell'esistenza di qualcosa che cade al di fuori della logica identitaria e che non può essere risolto in essa. Ciò a cui la logica dialettica vuole pervenire, però, non è semplicemente una determinazione dell'oggetto per differenza, come farebbe appunto Kant con la sua determinazione della cosa in sé. Come afferma infatti Adorno parlando della contraddizione, «questa legge non è del pensiero, bensì reale»²⁴. Pertanto, la contraddizione non corrisponde semplicemente al fatto che il non identico contraddica la pretesa del concetto. È un fatto che riguarda l'oggetto, per così dire costitutivamente. Come si legge in *Dialectica negativa*:

finché la regola dell'univocità viene criticata astrattamente, la contraddizione oggettiva non sarebbe altro che un'espressione forbita per dire che l'apparato concettuale soggettivo afferma inevitabilmente la verità del giudizio sul particolare ente giudicato, mentre questo ente concorda con il giudizio solo nella misura in cui il bisogno apofantico lo ha già preformato nelle definizioni concettuali. [...] Ma la contraddittorietà oggettiva designa non soltanto ciò che di un ente resta fuori dal giudizio, bensì qualcosa nel giudicato stesso²⁵.

Il riferimento di Adorno è, qui, ad alcuni passaggi notevoli delle determinazioni della riflessione nella *Scienza della logica* di Hegel. Nella grande *Logica* di legge che «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie» è perciò la contraddizione «è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso la contraddizione»²⁶; e di conseguenza, «il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso»²⁷. Più esplicitamente ancora, ci si può

²² Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 148 (trad. it., p. 131).

²³ *Ivi*, p. 17 (trad. it., p. 7).

²⁴ *Ivi*, p. 18 (trad. it., p. 8).

²⁵ *Ivi*, pp. 154-155 (trad. it., p. 137).

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik* (1812/13), in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 286 (trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 490).

²⁷ *Ivi*, p. 287 (trad. it., p. 492).

riferire a un passaggio del capitolo su *L'idea assoluta* nel quale Hegel afferma:

il materiale, le determinazioni opposte in un'unica relazione, son già poste e son lì pronte per il pensiero. Ma il pensare formale si fa una legge dell'identità, lascia che il contenuto contraddittorio che ha davanti a sé ricada nella sfera della rappresentazione, nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vien tenuto in una estrinsecità [...]. Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile, mentre nel fatto, invece, il pensamento della contraddizione è il momento essenziale del concetto²⁸.

A leggere questi passaggi che mettono a confronto il modo in cui Hegel e Adorno considerano il rapporto che c'è tra il movimento dialettico e la categoria della contraddizione, verrebbe da pensare che Adorno stia in qualche modo riproponendo le basi speculative della dialettica hegeliana. Se questo è il quadro occorre, tuttavia, porsi una domanda apparentemente banale, la cui risposta non è così scontata come potrebbe apparire: come mai, allora, Adorno non si arresta alla *Scienza della logica*? Cosa porta, per così dire, oltre Hegel? In una parola, occorre comprendere le ragioni che spingono Adorno a affermare che nella dialettica negativa, così come viene strutturata nell'opera del 1966, «la contraddizione pesa più che in Hegel»²⁹.

La chiave di volta per comprendere questo passaggio risiede nell'uso che, secondo Adorno, Hegel fa della categoria dell'identità. Nel pensiero hegeliano ci sarebbero, infatti, due livelli di impiego della categoria dell'identità: un primo livello, che è inteso come una applicazione particolare dell'identità, e un secondo livello inteso invece come una sua applicazione universale, o sistematica. Il primo livello, quello che Hegel sviluppa nelle determinazioni della riflessione, è il livello a cui Adorno aderisce. Si tratta di quello che Valerio Verra ha chiamato «critica alle leggi universali del pensiero»³⁰, e corrisponde alla messa in moto dell'apparente staticità della proposizione A=A: vale a dire, il prodursi della categoria della differenza a partire dall'identità. Come si legge nella Nota II al paragrafo sull'identità nelle determinazioni della riflessione:

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981, p. 247 (trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 947).

²⁹ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 156 (trad. it., p. 138).

³⁰ V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella «Scienza della logica» di Hegel*, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, p. 127.

Questo principio nella sua espressione positiva di $A = A$ non è anzitutto altro che l'espressione della *vuota tautologia*. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è *senza contenuto*, e non porta a *nulla*. Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicon già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità sia diversa dalla diversità³¹.

Si tratta della critica hegeliana dell'astrattezza del pensiero intellettuale che si arresta all'identità come principio immobile e senza contenuto ed è questo un aspetto del pensiero hegeliano che Adorno condivide, al punto da strutturare su di esso la propria dialettica. La critica che Adorno muove a Hegel verte invece sul secondo livello dell'identità, quella che abbiamo definito come identità universale, o sistematica.

In questa prospettiva, Hegel avrebbe tentato di acquietare il movimento critico scaturito dal riconoscimento della contraddizione oggettiva e, così facendo, avrebbe in un certo senso bloccato la propria dialettica. Agli occhi di Adorno vale invece il principio secondo cui la contraddizione non si può appianare tramite l'identità, in quanto «niente d'individuale trova la sua pace in un intero non pacificato»³². Detto altrimenti, Hegel avrebbe in un certo qual modo tradito l'oggettività della contraddizione in nome della volontà sistematica, cioè in nome della volontà di riportare il movimento dialettico alla pacificazione:

la dialettica non è né solo un metodo, né un reale in senso ingenuo. Non è un metodo: infatti la cosa inconciliata, a cui manca proprio quell'identità che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude a ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa, non l'impulso organizzativo del pensiero, provoca la dialettica. Non è un semplice reale: infatti la contraddittorietà è una categoria della riflessione, il confronto pensante di concetto e cosa. [...] Ma una dialettica del genere non si lascia più unificare con Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico³³.

³¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik* (1812/13), cit., p. 262 (trad. it., pp. 459-460).

³² Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 156 (trad. it., p. 138).

³³ *Ivi*, p. 148 (trad. it., p. 131).

3. Oltre Hegel, con Hegel

Ciò che Adorno imputa a Hegel, di fatto, è quello che potremmo definire come un colpo di mano. Musil, in un passaggio di *L'Uomo senza qualità*, scrive che «i filosofi sono dei violenti che non dispongono di un esercito e perciò si impadroniscono del mondo rinchiudendolo in un sistema»³⁴. Adorno imputa a Hegel proprio questo, vale a dire l'aver riconosciuto l'oggettività della contraddizione, l'averla riconosciuta in tutta la sua portata, per poi ricondurla alla pacificazione sistematica in cui tutto si tiene. Hegel, per Adorno, è l'espressione in filosofia di ciò che Beethoven esprime nella musica: l'estremo tentativo di produrre armonia là dove le tensioni stridono all'estremo. Ed è proprio per questo che Beethoven va incontro al fallimento, con la *Missa solemnis* che, per così dire, gli esplode fra le mani. Ma a Beethoven, che maneggiava un materiale artistico, quel genere di fallimento è permesso, poiché il mezzo mimetico dell'arte garantisce la possibilità di esprimere il senso mediante la frattura e l'incompiutezza, come ha dimostrato la storia del modernismo³⁵. Hegel, invece, è un filosofo e pertanto si tiene al riparo dal fallimento. Il pensiero concettuale contiene una potenzialità autoritaria che ha la capacità di reprimere ciò che nella realtà si sottrae alla sua legge, una potenzialità che all'arte è negata. L'oggettività della contraddizione, presa sul serio fino in fondo, non può ricondurre all'identità. L'unico modo per farlo è concepirla, come secondo Adorno ha fatto Hegel, come un «essenziale eracliteo», vale a dire come un principio costruttivo sul quale edificare un pensiero che mira all'identità sistematica.

Se torniamo a una delle questioni esposte in apertura, possiamo comprendere ora meglio il progetto di Adorno nella sua complessità. Ho sostenuto che il non-identico, in Adorno, occupi la posizione che in buona parte della filosofia del Novecento è stata occupata dal tentativo di isolare quell'oggetto del pensiero che sfugge alla determinazione concettuale, pur caratterizzandone il telos. L'esempio portato è stato quel-

³⁴ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978 (trad. it. di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1997, p. 284).

³⁵ Su questo, si veda il saggio che Adorno dedica alla *Missa* di Beethoven: Th.W. Adorno, *Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis, Gesammelte Schriften*, Bd. 17, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 (trad. it. di L. Lamberti, *Straniamento di un capolavoro. Sulla «Missa solemnis»*, in *Beethoven. Filosofia della musica*, Einaudi, Torino 2001).

lo dell'essere heideggeriano e della nozione di regola in Wittgenstein, ma di esempi se ne possono trovare numerosi nelle filosofie che hanno posto una critica alla possibilità di fondare il pensiero su un principio primo, come nel caso della nozione di espisteme in Foucault³⁶. Si tratta dell'elemento che struttura il pensiero filosofico, la sua direzione – quel che impropriamente ho definito il suo oggetto –, senza che il pensiero possa coglierlo concettualmente, pena la sua sparizione come oggetto della ricerca. In questo contesto, allora, il pensiero di Adorno è caratterizzato da due specificità: da un lato, la rinuncia a pensare questo oggetto come un che di autentico e posto alle spalle, dall'altro la critica di ogni posizione che inviti all'intuizione immediata dell'oggetto, aspetto questo che ha portato negli anni Trenta a un noto e a tratti aspro scontro epistolare con l'amico Walter Benjamin³⁷. A questo si connette, in Adorno, il pensiero dialettico: l'oggetto del pensiero, è vero, non può essere determinato concettualmente mediante la logica dell'identità, ma questo non significa inclinare verso un disfattismo intellettuale. È comunque il pensiero che deve determinare l'oggetto e lo può fare, dialetticamente, mediante il riconoscimento, senza sconti, dell'oggettività della contraddizione come legge reale della cosa. Come configurazione nella quale avviene la mediazione, momento essenziale della conoscenza, come passaggio non unilaterale tra gli estremi.

Rispetto alla questione posta in apertura, vale a dire se la dialettica di Adorno corrisponda a una radicalizzazione di quella hegeliana o a un ritorno alla forma pensata da Kant, questo intervento si è indirizzato verso la prima opzione. Rispetto al panorama filosofico nel qua-

³⁶ Nella *Prefazione* a *Le parole e le cose* Foucault parte dell'episteme come ciò al cui campo di tensione vengono ricondotte le forme di conoscenza quando se ne opera un'archeologia in M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 13 (trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2021, p. 12): «ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una "archeologia"».

³⁷ Lo scambio epistolare tra Adorno e Benjamin è stato oggetto di numerosi studi. Tra gli altri, è interessante notare che Giorgio Agamben si schiera apertamente sulla posizione di Benjamin ed è significativo che lo faccia proprio in un contesto nel quale tenta una valorizzazione della nozione di esperienza nel contesto contemporaneo: G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 113-131.

le era inserito, Adorno ha tentato una soluzione dialettica al problema del fondamento. Una filosofia che constata l'assenza di un principio primo, l'assenza di un fondamento sul quale erigere il pensiero, necessita di una determinatezza che le consenta di non essere liquidata; in caso contrario avrebbe ragione Habermas quando afferma che

sotto qualsiasi nome si presenti, come ontologia fondamentale, o come critica, o come dialettica negativa, o come decostruzione o genealogia – tutti questi pseudonimi non sono in nessun caso travestimenti dietro i quali possa apparire la figura tradizionale della filosofia; piuttosto, il drappaggio dei concetti filosofici serve già da mascheramento di una fine della filosofia malamente dissimulata³⁸.

Lo sforzo di Adorno va in direzione opposta, vale a dire in direzione dell'affermazione che la negatività dialettica è la figura storicamente attuale del pensiero filosofico. La sua logica è una «logica della disgregazione», una logica che disgrega ogni pretesa ontologia dell'essere per mostrarne la dissoluzione all'interno del movimento dialettico. Per farlo, però, Adorno vuole rinunciare tanto alla presupposizione di un passato compatto l'allontanamento dal quale sarebbe garanzia della determinatezza del pensiero, quanto al ricorso all'immediatezza. Il modo in cui il pensiero guadagna determinatezza è all'ora la logica della contraddizione, come legge reale che determina internamente l'oggetto del pensiero: «La dialettica come procedura significa: pensare in contraddizioni per e contro la contraddizione una volta percepita nella cosa. Come contraddizione nella realtà essa è contraddizione contro di questa»³⁹.

³⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 67 (trad. it. di E. Agazzi, El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 54).

³⁹ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 148 (trad. it., p. 131).

INDICE DEI NOMI

- Achella S., 95n, 125n, 176 e n. 12, 181n, 182 e nn. 32 e 35, 186 e n. 44, 187n, 189n, 207n
- Adorno G., 212n
- Adorno Th.W., 212 e n. 23, 259 e n. 1, 260 e n. 2, 261 e nn. 6-7, 262 e nn. 8-9, 263 e n. 11, 264 e n. 13, 265 e nn. 15 e 17, 266 e nn. 18-19, 267, 268 e n. 22, 269 e n. 29, 270 e nn. 32-33, 271 e n. 35, 272 e n. 37, 273 e n. 39
- Agamben G., 100 e n. 22, 272n
- Agazzi E., 273n
- Agazzi El., 273n
- Agostino d'Ippona, 238n
- Alexander E., 147n
- Allentuck M., 129n
- Amoroso L., 177n
- Anderson P., 259n
- Aristotele [Aristotle], 8, 9 e n. 11, 15 e nn. 4-5, 25 e n. 37, 76n, 89n, 91 e n. 2, 96, 99, 110, 149 e n. 1, 198n
- Arnaud E., 199n
- Assunto R., 6n
- Auster P., 20n
- Bakhtin M.M., 65 e n. 32
- Bardili Ch.G., 111 e n. 13, 112
- Baum M., 5n, 13n, 45n
- Beall J.C., 162 e n. 29, 170 e n. 48
- Beethoven L. van, 271 e n. 35
- Beiser F., 74n, 78n, 79
- Bekker A.I., 15n
- Benedetti G., 271n
- Benjamin W., 265, 272 e n. 37
- Berman M., 68n
- Bernard G., 117n
- Bernstein J.M., 260n
- Berti E., 8 e n. 9, 9, 10, 21n
- Bettineschi P., 10 e n. 14, 91n
- Biasutti F., 36n, 41n, 44n, 47n
- Bichat X., 83 e n. 24, 123 e nn. 34-36, 124, 125 e nn. 42-43
- Biemel W., 239n
- Bignami L., 36n
- Bloch E., 259
- Bloom A., 30n
- Blüher K.A., 22n
- Bodammer T., 51n
- Bodei R., 39n, 174n, 189n, 190n, 259n, 260 e n. 5
- Bonacina G., 195n
- Bondeli M., 14n
- Bonito Oliva R., 188n, 189n
- Bonsiepen W., 17n, 267n
- Bordignon M., 10 e n. 15, 17n, 84 e n. 25, 87 e n. 34, 89n, 91n, 147n, 162n, 229n, 230n, 231 e n. 59, 232n, 234 e n. 70
- Bordoli R., 226n
- Borghesi R., 227n
- Bosi A., 173n, 194n, 216n
- Bowman B., 145n
- Braidotti R., 133n
- Brandom R., 160n
- Brenicio F., 247n
- Brinkmann K., 76n

- Brown N., 97 e n. 17, 98
 Buck-Morss S., 212n, 259n, 262n
 Büttgen P., 251n
- Caianiello S., 247n
 Camera F., 245n, 252n
 Canguilhem G., 113n
 Carchia G., 237 e n. 79
 Carrano A., 234n
 Carrara M., 157n
 Casati F., 252n, 255n
 Castoldi L., 271n
 Cattin E., 251n
 Castegnaro G., 149n, 168n, 173n
 Cesa C., 91n, 176n, 199n, 201n, 230n, 232n, 243n, 268n, 269n
 Chaput E., 123n
 Chiereghin F., 10 e n. 13, 17n, 34n, 36n, 37n, 39n, 45n, 116n, 184n, 239n
 Chiodi P., 246n, 249n
 Chiurazzi G., 94n, 103n
 Cicatello A., 260n
 Clairmont H., 177n
 Codignola E., 159n
 Colletti L., 6 e n. 5, 7 e n. 6, 9, 10
 Coltelluccio A., 10 e n. 16, 91n
 Cook D., 259n
 Cook D.J., 51n
 Copernico N., 101
 Cristo [Gesù], 222, 228
 Croce B., 101n, 193, 194, 201 e n. 9
 Cusano N., 100
- D'Abbiero M., 60n
 D'Agostini F., 159n
 Dahlstrom D.O., 76n
 Dastur F., 239n
 Deacon T.W., 102n
 De Boer K., 119n, 168n
 De Bortoli C., 70n
 Deleuze G., 130n, 132n, 133n, 134n, 135n
 Della Volpe G., 6n, 211n
 De Negri E., 38n, 103n
- Deval R., 218n
 Dickey L., 22n
 Diderot D., 69
 Di Giovanni G., 58n, 84n, 86n, 137n
 Disley L., 18n
 Duboc E., 202
 Düsing K., 13n, 34n, 45n
 Ebert T., 5n
 Emundts D., 139n
 Engels F., 68n, 156
 Eraclito di Efeso, 245 e n. 29
 Esposito A., 17n, 229n, 232n
 Fabris A., 217n, 241n
 Feloj S., 206n
 Ferm V., 215, 216n
 Ferrarin A., 177n, 234n, 238n
 Feuerbach L., 221
 Ficara E., 76n, 84, 85n, 98n, 120n, 159n, 160, 161 e nn. 26-27, 162 e nn. 29-30, 170 e n. 48
 Fichte J.G., 14, 21n, 84, 110 e n. 10, 111n, 113n, 117n, 119n
 Findlay J.N., 80n
 Follesa L., 187n
 Förster E., 113n
 Foucault M., 124n, 272 e n. 36
 Frankfurt H., 16n
 Frilli G., 15n, 238n
 Frings M.S., 243n, 245n
 Gabriel G., 22n
 Gaiarsa A., 36n
 Garber D., 130n
 Garelli G., 51n, 177n, 228n, 238n, 243n
 Gentile G., 174n, 260n
 Geymonat L., 10
 Giacin M., 36n
 Gianni C., 239n
 Giuspoli P., 34n, 149n, 168n, 173n
 Gödel K., 93, 94n
 Goethe J.W., 81 e n. 19, 82, 85n, 113n, 126n
 Goff P., 133n
 Gold F., 83n

- Golden M., 129n, 135 e n. 21
 Goldoni D., 27n, 33n
 Goretzki C., 34n
 Görland I., 247n
 Gregoire F., 159n, 160n
 Grotsch K., 204n
 Gründer K., 22n
 Guglielmo di Soissons, 154
 Gurisatti G., 244n
 Guzzoni U., 158n
 Haaparanta L., 73n
 Habermas J., 260n, 273 e n. 38
 Hahn S.S., 88 e n. 36, 89n
 Harris H.S., 34n
 Haym R., 212 e n. 22
 Heidegger M., 103 e n. 27, 214, 221, 239 e nn. 2-3, 240 e nn. 4-5, 241 e nn. 6-8, 9, 242 e nn. 11 e 16-17, 243 e nn. 18-21, 244 e nn. 24-25 e 27, 245 e nn. 28-30, 246 e nn. 32-34 e 36-39, 247 e nn. 40 e 42, 248 e nn. 43, 45 e 47-48, 249 e nn. 50-51 e 54, 250 e nn. 55-56, 251 e nn. 58-60, 252 e nn. 61-64, 253 e nn. 66-67 e 70, 254 e nn. 72-73 e 75-76, 255 e nn. 78-80, 256 e nn. 81-83, 263, 264, 266n
 Henrich D., 45n, 145n, 158n
 Herrmann F.-W. von, 240n, 241n, 242n, 246n, 251n
 Hypolite J., 52n, 62n, 72n, 90 e n. 42, 186 e n. 45, 262 e n. 10
 Hoffmeister J., 16n, 203n
 Hogemann F., 86n, 173n, 176n, 230n, 232n, 268n, 269n
 Hohenemser R., 6n
 Honneth A., 16n, 260n
 Hölderlin F., 74n, 100, 119 e n. 26
 Hösle V., 71n
 Houlgate S., 62n, 139n, 163n
 Hrnjez S., 110n
 Huneman Ph., 123n
 Husserl E., 265
 Iadicicco A., 240n, 250n, 255n
 Ikäheimo H., 16n
 Illetterati L., 17n, 73n, 117n, 120n, 177n, 178n, 185n, 201n, 229n, 232n
 Ilting K.-H., 211n
 Irigaray L., 191 e n. 59
 Ivaldo M., 234n
 Jacobi F.H., 106, 107, 108 e n. 6, 109 e n. 9, 110 e n. 10, 111, 112
 Jaeger P., 242n, 244n, 252n
 Jaeschke W., 13n, 86n, 173n, 176n, 230n, 232n, 268n, 269n
 Jardilino Maciel F., 186n
 Jarvis S., 260n
 Kang S.-J., 13n
 Kant I., 6 e n. 3, 7, 14, 17, 21, 25n, 74n, 75, 76 e n. 6, 77 e n. 6, 78n, 79, 80, 85n, 93 e n. 5, 94, 101, 103, 106, 107 e n. 4, 108, 109, 110 e n. 10, 111, 112, 113n, 115, 119, 120 e n. 30, 173, 174 e nn. 4-5, 175, 176n, 181, 205, 206 e n. 14, 207, 208, 259, 260 e n. 4, 261, 267, 268, 272
 Karimi A.M., 253n
 Keplero G., 101
 Kimmerle H., 33n
 Kobe Z., 117n, 232n
 Koch A.F., 158n
 Koskinen H., 73n
 Kottman P.A., 30n
 Kripke S., 263n
 Lamberti L., 271n
 Landucci S., 9 e n. 12, 10, 71n
 La Rocca C., 177n
 Lauro P., 261n, 266n
 Leibniz G.W., 75, 84
 Lemmon E.J., 155n
 Lequan M., 94n
 Lindorfer B., 51n

- Livieri P., 173n
 Li Vigni F., 51n
 Lombardo-Radice G., 174n, 260n
 Longato F., 36n
 Lorini G., 94n
 Löwith K., 219n
 Lugarini L., 17n, 33n, 239n
 Lucas H.-Ch., 267n
 Lukács G., 22n
 Mabille B., 239n, 243n
 Machiavelli N., 22
 Maimon S., 110 e n. 11, 112
 Malabou C., 186n, 190 e n. 56
 Manca D., 51n, 238n
 Manchisi A., 17n, 168n, 229n, 232n
 Mancini F., 157n
 Manganaro P., 203n
 Marconi D., 98n
 Marcuse H., 199 e n. 7, 259
 Marx K., 6 e n. 4, 9, 10, 62n, 68 e nn. 38 e 41, 118 e n. 25, 156, 211 e n. 20, 213 e n. 24, 259
 Marx W., 51n
 Masi G., 242n
 McNulty J., 78n, 91n
 Meazza C., 34n
 Meist K.R., 5n
 Mejia E., 239n
 Melamed Y., 110n, 133n
 Menegoni F., 36n, 225n, 227n, 238n
 Menke C., 260n
 Merker N., 33n, 34n, 41n
 Meulen J. van der, 239n, 254n
 Michalski M., 244n
 Michel K.M., 173n, 194n, 216n
 Michelet K.L., 80n
 Michelini F., 138n
 Miller A.V., 80n
 Miller D., 81n
 Miller G.L., 85n
 Moldenhauer E., 173n, 194n, 216n
 Moni A., 91n, 176n, 199n, 230n, 232n, 243n, 268n, 269n
 Montesquieu Ch.-L. de Secondat di, 22
 Mooren N., 139n
 Morani R., 176n, 234n, 235n, 236 e n. 75, 239n, 241n, 249n
 Moretto A., 36n, 39n, 44n
 Morfino V., 186n
 Morselli M., 5n
 Moscati A., 218n, 227n, 236n
 Moss G., 147n, 159, 160 e n. 24
 Nadler S., 133n
 Naguszewski D., 51n
 Nancy J.-L., 218 e n. 17, 219, 220 e n. 20, 221, 222, 223 e n. 27, 224, 225 e n. 36, 226, 227n, 228 e n. 44, 229 e n. 51, 233 e nn. 66 e 69, 236 e n. 77, 237n
 Natali C., 10
 Negri A., 5n
 Neumann G., 240n
 Newton I., 112
 Ng K., 181n
 Nicolin F., 13n, 80n
 Nietzsche F., 241, 243, 245n
 Norman J., 153n
 Novalis [F.L. von Hardenberg], 74n
 Nuzzo A., 80 e n. 13, 207n
 O'Connor B., 259n
 O'Neill Surber J., 51n
 Orsini F., 149n, 168n
 Pagano M., 216n, 217n
 Paimann R., 111n
 Palazzo S., 262n
 Palermo S., 17n, 33n
 Panaiteescu E., 272n
 Pancaldi G., 151n
 Panzieri R., 213n
 Parmenide di Elea, 8, 33n
 Peperzak A., 14n, 227 e n. 41, 228, 229n, 233 e n. 68
 Perin Rossi G., 36n

- Pierce Ch., 74 e n. 2
Pieroni S., 51n
Pinkard T., 53n, 60, 67n, 81n, 190n
Pirolozzi A., 233n
Pisano L., 51n
Pitillo F., 33n, 34n, 45n
Platone [Plato], 15n, 17
Pöggeler O., 80n, 239n
Popper K., 105n, 151 e n. 7
Pozzo R., 45n
Priest G., 89n, 98n, 150 e n. 5, 151 e n. 6, 152, 153 e n. 11, 154 e n. 12, 155 e n. 14, 156 e nn. 14-16, 157 e n. 18, 158 e n. 19, 159, 160, 161 e n. 26, 163 e n. 33, 165, 167 e n. 41, 170, 171 e n. 49
Protevi J., 249n
Pupi A., 6n
Puppo F., 201n

Quante M., 17n, 139n, 229n, 232n

Rang B., 158n
Rauzy J.-B., 251n
Reale G., 149n
Redding P., 73n, 79n, 84n, 89n, 106n
Reid J., 51n
Reinhold C.L., 111n
Rho A., 271n
Ritter J., 22n
Rosen S., 60n
Rossi M., 213n
Rousseau J.-J., 22
Routley R., 153n, 154n
Ruggenini M., 241n
Ruggiu L., 160n

Sanna C., 159n
Santambrogio M., 263n
Santini B., 17n, 229n, 232n
Sardinha D., 94n
Savorelli A., 201n
Schelling F.W.J., 74n, 79, 109, 111, 113n, 177n, 183, 184, 187, 188n
Schillbach B., 242n, 255n
Schlegel F., 74n
Schüler G., 13n
Schultz K., 212n
Schüßler I., 239n
Schwartz D., 127n
Segal G., 130n
Sell A., 239n
Serra F., 212n
Severino E., 7, 8 e n. 7, 9, 10
Shelley M.W., 126
Sichirollo L., 195n
Siep L., 26n, 158n
Simon J., 51n, 52n
Singer I.B., 127 e n. 1, 128n, 129n, 130n, 131n, 134n, 135, 136n, 137, 142, 143n, 146
Solmi R., 261n
Spinoza B., 21n, 107, 108, 111, 127 e n. 1, 128, 129, 130 e nn. 6-8, 131, 132 e n. 14, 133 e nn. 15-16, 134 e n. 17, 135 e n. 19, 137, 138 e n. 28, 139, 140, 143, 144, 221
Stone A., 74n, 75n, 190 e n. 58, 191
Strawser M., 127n, 129n, 130n, 135 e nn. 19-20
Strube C., 250n

Tatasciore C., 188n
Taubes J., 215, 216 e nn. 1 e 4, 217 e n. 9, 218n, 219 e n. 18, 225 e n. 35, 238
Tedeschi Negri F., 219n
Testa I., 160n
Thaden N. von, 211
Tiedemann R., 212n, 261n, 266n, 271n
Trawny P., 247n, 250n, 255n
Trede J., 22n, 36n
Trendelenburg F.A., 5 e n. 2
Trienes R., 34n
Tripaldi E., 138n
Tutino A., 102n

- Vattimo G., 219n
Vernon J., 51n
Verra V., 39n, 173n, 174n, 207n,
247n, 260n, 267n, 269 e n. 30
Vespa M., 239n
Vitiello V., 176n, 239n
Volpi F., 10, 240n, 242n, 243n, 244n,
251n, 255n

Weischedel W., 6n
Weisser-Lohmann E., 204n
Werner L., 18n
Wessels H.-F., 177n
Wittgenstein L., 263 e n. 12, 272
Wolff M., 71n, 77 e n. 7, 78n, 88 e n.
37, 90n, 119 e n. 27

Yovel Y., 130n

Zanotti G., 212n
Zenone di Elea, 96

INDICE

La realtà sopporta contraddizioni. Considerazioni preliminari <i>Saša Hrnjež, Roberto Morani</i>	5
Love and Courage. Ethical Figures of Contradiction in the Early Hegel <i>Guido Frilli</i>	13
«La suprema espressione formale della verità»: la contraddizione come fine della <i>Logica</i> jenese <i>Elena Innocenti</i>	33
Externalization, Alienation, Language. On Two Levels of Alienation in Hegel's Considerations on Language <i>Saša Hrnjež</i>	51
The Wound of Thought: Hegel's Organic Turn in Logic <i>Stefania Achella</i>	73
Quando il circolo diventa ellisse: Hegel e il non detto della contraddizione <i>Gaetano Chiurazzi</i>	91
Formal Contradiction and Speculative Contradiction <i>Zdravko Kobe</i>	105
A Fool's Approach to Substance: Making Sense of Miracles with Hegel and Spinoza <i>Elena Tripaldi</i>	127
Disattivare l'esplosione: convergenze e divergenze tra dialettica e dialeteismo <i>Michela Bordignon</i>	149
Natura e dolore del vivente. Sulla 'contraddizione irrisolta' nella <i>Naturphilosophie</i> <i>Caterina Piccini</i>	173

Hegel e la contraddizione come principio dialettico dello spirito <i>Roberto Morani</i>	193
Hegel e la <i>kénosis</i> <i>Riccardo Leandri</i>	215
Heidegger interprete della contraddizione hegeliana: l'essere come “assenza di vie d'uscita” <i>Riccardo Scarabelli</i>	239
«Questa legge non è del pensiero»: Adorno su Hegel e l'oggettività della contraddizione <i>Mario Farina</i>	259
Indice dei nomi	275

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Pubblicazioni recenti

336. Saša Hrnjež e Roberto Morani [a cura di], *Contraddizioni hegeliane*, 2025, pp. 284.
335. Germana Alberti, *Un'estetica della coappartenenza. Il tema dell'affettività in Mikel Dufrenne*, 2025, pp. 400.
334. Emily Martone, *Oltre l'identità. Amore e politica a partire da Kierkegaard*, 2025, pp. 272.
333. Mori Luca, *Fictional characters in philosophy. A contribution to the history and theory of a tool for thinking*, 2025, pp. 220.
332. Farinella Simone, *Su Hegel e il misticismo ebraici*. In preparazione.
331. Gamba Matteo, *L'essere è tempo. Coscienza, storia e percezione in Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*, 2025, pp. 152.
330. Griffero Tonino, *Essere un corpo vissuto*. In preparazione.
329. Salvadè Anna Maria, *Il disordine del mondo. Letteratura e catastrofe tra Sette e Ottocento*, 2025, pp. 212.
328. Morelli Ugo, *L'attesa*. In preparazione.
327. Cuttone Alessia, *Cura e resistenza. Dall'ecofemminismo occidentale alle prospettive indigene*, 2025, pp. 132.
326. De Filippis Renato [a cura di], *Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il "Lungo Medioevo" e il Contemporaneo. Atti del Convegno 4 e 5 luglio 2022*, 2025, pp. 144.
325. Bucci Paolo, *Il Genio che scopre e occulta. Galileo nella cultura austro-tedesca fra Ottocento e Novecento*, 2025, pp. 140.
324. Gagliasso Elena, Pollo Simone, Severini Eleonora [a cura di], *Origini e attualità dell'Origine dell'uomo. Scienza, etica, letteratura*, 2025, pp. 124.
323. Massimo Serena, *Danzare la relazione. L'esperienza vissuta del danzare tra spontaneità e "making sense"*. In preparazione.
322. Marin Francesca, *Le tre Grazie dell'etica: vulnerabilità, cura e gratitudine*, 2025, pp. 224.
321. Tomasi Gabriele, *Dall'Io assoluto all'Io poetico. Estetica, poesia e conoscenza in Friedrich Hölderlin (1794-1800)*, 2025, pp. 388.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2025