

un "assoluto al di là" e per lei quindi "Dio stesso è morto," questo dolore "il puro concetto o infinità come abisso del Nulla in cui sprofonda ogni Essere (...), lo deve rappresentare puramente come *momento*, e non più che come momento, dell'*Idea più alta*." Deve dare alla scissione "un'esistenza filosofica," tradurla ossia in termini logico-teoretici, realizzare un "Venerdi Santo *speculativo*" e riprodurre in esso per intero la "verità e durezza" dell'"empietà" del Venerdi Santo storico. Ché "da questa durezza soltanto (...) può e deve risorgere (...) la suprema Totalità."¹⁵⁰

Non è difficile individuare in queste pagine il manifesto, per così dire, della logica jenense. Vi troviamo l'istanza dominante che il sentimento della scissione (il quale ha la sua esistenza storica come sentimento religioso della "morte" di Dio, del "Venerdi Santo") dev'essere *razionalizzato*, ossia che la scissione dev'essere concepita come il momento dell'antinomicità *logico-teoretica* dell'Intiero o *Idea*, vale a dire come momento dello sviluppo logico stesso dell'Idea. Ma *ri-costruire* così l'unificazione dall'assoluta scissione significa attuare una costruzione che ha come punto di partenza e come punto d'arrivo la Totalità ed è quindi immune — ciò è l'altra convinzione dominante di quelle pagine — dalle impotenze e dai fallimenti della *Reflexionsphilosophie*. Finché il rovesciamento della scissione nella suprema Totalità non è cosa compiuta, e la Totalità non è ricostituita, è sempre possibile (e anzi inevitabile) che i momenti di lei vengano contrapposti l'uno all'altro e che un momento abbia nell'altro il suo "al di là": nella Totalità suprema però il movimento cessa, ché lo spirito assoluto non ha nulla da contrapporre a sé. Ciò significa — ed è il terzo aspetto dominante della conclusione di *Glauben und Wissen* — che la "suprema Totalità" costituisce pure la soluzione di quell'"esigenza del filosofare," ossia di quel bisogno di superare una oggettiva situazione di crisi storica (vedi gli scritti politici francofortesi), che trovammo espresso agli inizi della *Differenz*. Ma la soluzione, Haym l'aveva già visto molto bene (vedi Parte prima, cap. terzo), viene trasferita nelle regioni della metafisica.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 157 (corsivi sempre nostri). In questo convertirsi dell'"infinito" dolore nella "più giuliva libertà" (*ivi*, p. 157) ritroviamo un tema che ci è ormai familiare. Abbiamo visto convertirsi questi estremi l'uno nell'altro dal *Frammento sull'Amore* alla *Differenz* (passando per gli scritti politici francofortesi); a quel rovesciamento era affidata la soluzione delle antinomie scettiche nel *Verhältniss*, e nell'opera conclusiva del periodo jenense, nella *Fenomenologia*, è ancora la "coscienza infelice" a costituire la tappa fondamentale nella via del ritorno della Ragione a sé.

La logica e metafisica di Jena

Dalle prime categorie alla logica dei "rapporti"

1. Per più di cent'anni il manoscritto della *Logica di Jena* rimase sconosciuto, come tale, agli interpreti di Hegel. È vero che Rosenkranz, Haym e A. Schmid avevano dato notizie frammentarie di un manoscritto giovanile di logica,¹ ma lo avevano ancora collocato nel periodo francofortese di Hegel e quelle notizie quindi servirono poco o nulla per chiarire lo sviluppo del pensiero hegeliano. Quando Ehrenberg e Link pubblicarono nel 1915 il manoscritto giacente nella Regia Biblioteca di Berlino, intitolandolo *Primo sistema di Hegel*,² si pose quindi ai curatori innanzi tutto il problema di giustificarne la datazione nel periodo di Jena. Nell'introduzione allo *Erstes System* e discutendo l'opinione di Rosenkranz e Haym che l'appartenenza del sistema al periodo francofortese venga confermata dalla nota lettera di Hegel a Schelling del 2 nov. 1800,³ Ehrenberg adduce tre motivi di giustificazione. In primo luogo il manoscritto presuppone la conoscenza, da par-

¹ Cfr. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., pp. 99-141 (*Das System*); HAYM, *op. cit.* pp. 93-123 (*Der erste Entwurf des philosophischen System*); A. SCHMID, *op. cit.*, pp. 12 ss., (*Ursprüngliche Logik Hegels in der Frankfurter Periode*).

² *Hegel's Erstes System*, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von HANS EHRENBURG und HERBERT LINK. Eingeleitet von H. EHRENBURG, Heidelberg, 1915. Il manoscritto (il IX della Berliner Staatsbibliothek) consiste di 102 fogli; mancano i primi tre e il settimo.

³ Sulla lettera vedi sopra, Parte prima, cap. primo. Scrive EHRENBURG: "Non posso ritenere che il 'sistema' menzionato nella lettera (...) sia stato un inizio, anche solo più debole, del sistema jenense. Del *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling, composto nel 1799 ma pubblicato solo nel marzo del 1800 e che costituisce il primo tentativo di una più ampia esposizione sistematica, Hegel poteva aver avuto notizia soltanto poco tempo prima della sua decisione di recarsi a Jena (...). Al termine 'sistema' usato da Hegel nella lettera non dobbiamo dare un peso eccessivo, dal momento che il significato del termine, al quale siamo oggi abituati nel senso di una struttura architettonica, doveva venir inaugurato invece proprio da Schelling e Hegel negli anni successivi, e Hegel stesso usava in modo molto vario la parola 'sistema,' negli annunci delle lezioni" (*op. cit.*, pp. XI-XII).

te di Hegel, della filosofia schellinghiana nella elaborazione che Schelling le diede nel 1800. È certamente da presumere che di questa elaborazione Hegel sia stato a conoscenza prima di altri (Schelling pubblicò la *Esposizione del mio sistema di filosofia* nel corso del 1801, quando Hegel era già a Jena e collaborava con l'amico), ma non che ne abbia avuto conoscenza prima di recarsi a Jena. In secondo luogo gli scritti hegeliani del 1801, *Differenz* compresa, non contengono alcun accenno ad un precedente sistema di logica come sarebbe stato invece inevitabile se il manoscritto della logica risalisse al periodo di Francoforte. Né infine gli ultimi scritti francofortesi, *Frammento di sistema* compreso, mostrano accenni di una trattazione *ex professo* di logica e di filosofia della natura, mentre invece questi accenni cominciano a comparire nei primi scritti di Jena e si concretano poi nelle lezioni di logica e metafisica che Hegel tenne nell'inverno 1801-02 e 1802-03 e alle quali in definitiva, secondo Ehrenberg, il manoscritto rimanda.⁴ Le argomentazioni di Ehrenberg sono state riprese e condivise poi anche da Lasson, nella sua edizione del 1923 del manoscritto.⁵

Nella storia della pubblicazione degli scritti hegeliani giovanili lo *Hegel's Erstes System* segue di pochi anni l'edizione Nohl dei cosiddetti scritti teologici giovanili, ed ha subito riproposto un notevole problema di interpretazione a cui si deve qui accennare almeno per sommi capi: quello del rapporto fra quelli scritti teologici francofortesi appunto e la logica jenense.⁶ Ehrenberg inizia la sua introduzione con l'affermazione che "non v'è alcuna via visibile su cui si passi dall'epoca pre-jenense di Hegel alla sistematica filosofica degli anni di Jena," che "non v'è dubbio" come Hegel fra Francoforte e Jena "abbia compiuto un

⁴ Vedi *Hegel's Erstes System*, pp. IX-XI. Una discussione sul cosiddetto *Frammento di sistema* di Francoforte, nel senso se gli si debba attribuire o no il significato di un sistema completo di logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, si trova in HAERING, *op. cit.*, I, pp. 536-539. È vero che di questo *Frammento di sistema*, probabilmente di 47 fogli, ci rimangono solo i fogli 32 e 47 (in NOHL *cit.*, pp. 345-351), ma Haering dimostra in modo convincente che per considerarlo frammento di un sistema completo mancano alcune condizioni essenziali. Vi manca infatti, per quanto riguarda il contenuto, l'intera considerazione della natura che si avrà invece nelle lezioni jenensi, e manca formalmente l'esposizione unitaria e organica del metodo dialettico. Esistono sì i presupposti logici della mediazione dialettica (abbiamo già visto, anzi, che dal *Frammento sull'Amore* al *Frammento di sistema* essi diventano sempre più evidenti) — e questa constatazione, vedremo, è assai importante per chiarire il rapporto che esiste fra il periodo di Francoforte e quello di Jena — ma solo a Jena, e qui soprattutto nella *Logica e metafisica*, essi si svilupperanno in modo articolato fino a diventare le componenti strutturali del pensiero di Hegel.

⁵ LASSON, *Einleitung* alla *Jenenser Logik* ecc., *cit.*, p. XXXV.

⁶ Per questo problema vedi anche DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico* *cit.*, pp. 202-210, e DE NEGRI, *La nascita della dialettica hegeliana* *cit.*, pp. 96-113.

salto dal modo di pensare storico e teologico a quello sistematico e logico," e che se Dilthey avesse proseguito lo studio dei manoscritti inediti anche per il periodo di Jena si sarebbe certamente accorto che "il periodo di Jena richiedeva una seconda storia giovanile" di Hegel.⁷ Si associa ad Ehrenberg, Heinrich Scholz⁸ che al massimo ritiene plausibile un ponte psicologico fra i due periodi. Lo scritto jenense sulla *Verfassung Deutschlands* (ossia la stesura definitiva, risalendo alcuni frammenti, come abbiamo visto, ancora al periodo di Francoforte) denoterebbe, attraverso la conciliazione col destino mediante la riconosciuta necessità, lo sconvolgimento determinato in Hegel dalla pace di Luneville (1801) e dal crollo del *Reich* e il bisogno di una metafisica: per questa via psicologica Hegel sarebbe giunto all'"idealismo contemplativo" nel quale "il compito della lotta risolutiva (*Durchkämpfens*) si trasforma quasi sottomano nel compito del pensiero risolutivo (*Durchdenkens*)."⁹ La tesi del salto fra lo Hegel degli scritti teologici e il filosofo sistematico e anche quella del ponte psicologico erano state avanzate del resto già da Haym, indipendentemente dal fatto che egli collocasse il primo sistema ancora nel periodo francofortese. Secondo Haym, anzi, il salto, lo "iato," è intieramente condizionato dalla situazione psicologica di Hegel¹⁰ che, nell'impossibilità di lottare praticamente per la trasformazione delle condizioni tedesche, attraverso la metafisica si aggiusterà il proprio mondo ideale entro il mondo effettivo¹¹: e la conferma ne sarebbe il fatto che alla fine del *Frammento di sistema* Hegel "pone la filosofia stessa sotto la formula della religione e la trasforma, senza badare al carattere riflessivo di essa, (...) in rappresentazione di Dio quale spirito onnivivificatore,"¹² dilatando con ciò l'intelletto e il concetto oltre alle loro frontiere e costruendosi in definitiva "una metafisica tanto fitta e profonda da diventare, per così dire, capace di sorreggere tanto la vita della realtà quanto la vita della religione."¹³

⁷ Cfr. *Hegel's Erstes System*, pp. V, XI.

⁸ In "Preussische Jahrbücher," vol. 166, fasc. 1; cfr. LASSON, *Einleitung* *cit.*, pp. VIII-IX.

⁹ Scholz, *cit.* da LASSON, *Einleit.*, p. IX.

¹⁰ "Esiste uno iato fra il reale terreno della vita e il mondo ideale del filosofo. Una metafisica deve riempire questo iato": HAYM *cit.*, p. 86 (vedi sopra, Parte prima, cap. terzo).

¹¹ HAYM *cit.*, pp. 82-83. E ancora (*ivi*, p. 95): "la riflessione deve portare alla rappresentazione di quell'ideale che viene negato dalla prassi della vita tedesca."

¹² HAYM, *ivi*, pp. 87-88.

¹³ *Ivi*, p. 87. Abbiamo visto sopra, tuttavia (vedi Parte prima, cap. terzo), che questa spiegazione psicologica, ripresa in un certo senso anche da Lukács che parla di

Contro la tesi di una soluzione di continuità fra il periodo francofortese e jenense si erano invece già pronunciati implicitamente Rosenkranz e Kuno Fischer, pur collocando ancora entrambi il manoscritto in questione nel periodo di Francoforte.¹⁴ Scrive Rosenkranz che Hegel, "pur partendo da compiti molto determinati, da esigenze concrete, si innalzò *impercettibilmente*, nel corso della sua formazione, all'universale e alla ricerca dei principi," con una tendenza al sistema che in lui "era nata molto *gradualmente*."¹⁵ E Fischer, parlando dello Hegel di Jena che è venuto a contatto con il sistema schellinghiano dell'identità, afferma che questo contatto ha portato solo ad una elaborazione ulteriore della posizione di Hegel, ma non ad una trasformazione o soluzione di continuità fra l'un periodo e l'altro.¹⁶ Le argomentazioni maggiori in favore della continuità e non-rottura si trovano però in Lasson. Lasson non ritiene, in primo luogo, che vi sia un divario psicologico fra il periodo prejenense e quello di Jena. Discutendo le idee di Hegel sul progresso, come appaiono nella lettera a Schelling, datata

"accomodamento" di Hegel con la realtà esistente storica e politica, non è sufficiente a spiegare la struttura logica speculativa della metafisica a cui Hegel fa ricorso.

¹⁴ K. FISCHER (*Gesch. der neueren Philos.*, vol. VIII¹ cit., p. 45) attribuisce il manoscritto al periodo francofortese sulla scorta delle notizie fornite da Rosenkranz.

¹⁵ ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., p. 99 (cors. n.). Rosenkranz prosegue dicendo che "è lecito ritenere che la rapidissima evoluzione del più giovane amico Schelling gli abbia dato una potente spinta nella concentrazione sull'elemento sistematico, stimolandolo ad una tacita emulazione" (*ivi*, pp. 99-100), ma sottolineando la continuità, in Hegel, fra i primi tentativi sistematici e il supposto sistema di Francoforte (*ivi*, p. 101). Fra questi tentativi Rosenkranz annovera, datandolo al 1800, il frammento sul cosiddetto "triangolo divino" (sul quale vedi anche HAERING cit., I, pp. 553, 585-87). Secondo ciò che ne riferisce Rosenkranz (p. 102), Hegel "costruì, per esprimere la vita dell'idea, un *triangolo di triangoli* mossi da un movimento siffatto che non solo ognuno diventasse alternativamente una volta *estremo* e un'altra volta *medio*, ma dovesse anche passare in se stesso con ognuno dei suoi *lati* attraverso questo processo." Se, come nota ancora Rosenkranz, questo simbolismo geometrico può derivare da un'influenza del mistico Franz von Baader, per Hegel dovette però aver avuto il significato di "dimostrarli la impossibilità di rappresentare il vero della conoscenza in una forma che non sia la determinatezza logica." Infatti, anche se qui ha preso in prestito la terminologia della gnosi mistica, a Hegel però "si impose il *concetto* dello spirito come *concetto* della Totalità e, in quanto tale, estraneo in fondo ad ogni rappresentazione [mistica o intuizionistica]": tant'è vero che "dopo simili esperimenti Hegel sembra essersi sollevato ad una ampia sistematica, elaborata dal principio alla fine" ossia, secondo Rosenkranz, proprio al famoso manoscritto sistematico di logica, metafisica e filosofia della natura. A proposito del "triangolo divino" anche Haering rileva (*op. cit.*, p. 586) la consonanza con la struttura triangolare sì, ma razionale e concettuale, della mediazione nel *Frammento di sistema* (la "unione dell'unione e della non-unione").

¹⁶ Cfr. FISCHER, *op. cit.*, p. 233: Hegel non ha mutato le proprie posizioni, "nemmeno nel senso in cui si può dire di Fichte e Schelling che essi, pur senza rinnegare se stessi (...), hanno percorso pubblicamente e documentato nei loro scritti una serie di posizioni."

Berna, 16 aprile 1795,¹⁷ esse gli sembrano mitigate dalla tendenza a capire il presente razionalmente e a spiegarlo col passato. Se anche dopo gli anni giovanili scompare il desiderio di una attività riformatrice pratica, pure a Jena rimarrebbe il concetto che la conoscenza razionale doveva servire da stimolo allo sviluppo dell'umanità e alla speranza di progresso, e permarrebbe, con una linea di continuità, il carattere vero dello spirito hegeliano che è il rispetto dinanzi al reale (*Wirklichen*) che ovunque si nasconde nel casuale, esteriore, tradizionale e vi deve venir enucleato.¹⁸ Lasson si chiede poi se fra Francoforte e Jena vi sia veramente un "salto" dal pensiero storico-teologico ad uno sistematico-logico e quindi un mutamento sostanziale, e risponde negativamente. V'è sì secondo lui un cambiamento, ma non nella posizione teoretica generale di Hegel, bensì negli argomenti trattati: ossia v'è la "esteriore differenza" che a Francoforte Hegel si occupa di dottrina della religione, storia del Cristianesimo, rapporto fra storia e idea, istituzioni positive e verità razionale, mentre a Jena deve tenere lezioni su logica e metafisica.¹⁹ Se poi il "salto" si dovesse vedere nel fatto che nel *Frammento di sistema* la religione è ciò con cui la filosofia deve finire, Lasson ricorda che nemmeno nella religione storicamente rappresentata (la religione moderna che rimane nella più acuta contrapposizione "in quanto la unione vi è tolta": Nohl, p. 351) a Hegel sembra assoluta-

¹⁷ "Dal sistema kantiano e dalla sua ultima perfezione [che Hegel vedeva allora nella fichtiana *Dottrina della scienza* e nel manoscritto *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* che Schelling gli aveva appena mandato] io mi attendo una rivoluzione in Germania la quale partirà da principi che già esistono e che hanno solo bisogno di esser elaborati in modo universale ed applicati a tutto il sapere tradizionale (...). Religione e politica sono andate mano in mano. L'una ha *insegnato* ciò che il dispotismo voleva, ossia il disprezzo per il genere umano e l'incapacità di esso a raggiungere un bene qualsiasi, ad essere qualcosa tramite se stesso. Con la diffusione delle idee su come namente così com'è. La forza vivificatrice delle idee, anche se sono ancora affette da limitazioni quali quella della patria, della sua costituzione ecc., innalzerà gli animi ed essi impareranno ad offrir sacrifici alle idee, dal momento che attualmente lo spirito delle costituzioni si è alleato con l'egoismo ed ha fondato su di esso il proprio impero" (in ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, pp. 70-71, e ora in *Briefe von und an Hegel* cit., p. 15).

¹⁸ Cfr. LASSON, *Einleitung*, pp. X-XIV. Dal punto di vista di questa linea di continuità Lasson ritiene (*ivi*, p. XII) che la seconda storia giovanile di Hegel che Ehrenberg richiede per spiegare il sistema di Jena, si trova chiaramente nelle lettere a Schelling e nei lavori prejenensi. Tanto Ehrenberg che qui Lasson si riferiscono a WILHELM DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegel's*, Berlin, 1905, e ora in *Dilthey's Gesammelte Schriften*, vol. IV, Leipzig, 1927. Senza che Dilthey abbia esplicitamente affrontato il problema della linea di continuità, ha tuttavia messo in luce, nel pensiero prejenense di Hegel, quei risultati speculativi che continuano ad agire nel periodo di Jena, e ciò anche di là dalla specifica tesi diltheyiana (*op. cit.*, pp. 55-56) che l'esperienza mistico-romantica dello Hegel prejenense rifletterebe una sua esperienza personale e soggettiva, un *Erlebnis*.

¹⁹ *Einleitung*, p. XXXVI.

mente superata l'antitesi di soggetto-oggetto, finito e infinito, mentre invece l'unione nella vita infinita può realizzarsi solo quando l'uomo non ha più questo ideale nell'immediato sentimento religioso, ma pure nella riflessione e arrivando alla razionale conoscenza di esso. "E allora non solo la filosofia culminerà con la religione, ma anche la religione con la filosofia, ovvero ambedue saranno identiche nella loro massima elaborazione, il che è sempre stata l'opinione di Hegel,"²⁰ la cui "continua dottrina è stato che filosofia e religione hanno il medesimo contenuto che in esse si manifesta solo in forma diversa."²¹ Lasson, si vede in definitiva, propone quindi la linea della continuità dei principi speculativi, ma si preoccupa nel contempo di rilevare che vi è tuttavia nel periodo di Jena e nel manoscritto sistematico un cambiamento dovuto ai nuovi contenuti e argomenti trattati.

Haering si accosta a Lasson nel senso di sottolineare, oltre alla continuità interna (del resto pacifica) del periodo prejenense,²² "anche quella straordinaria continuità, spesso completamente ignorata, che (...) rispetto ai frammenti francofortesi esiste [a Jena] in modo documentato e manifesto"; ma si discosta da Lasson quando con tono addirittura apodittico soggiunge che questa continuità si rivela "non solo nei concetti fondamentali, ma anche *fin nelle formulazioni*."²³ Nella prefazione al secondo volume della sua monografia, infine, Haering si pone il compito di "dimostrare come, in misura molto maggiore di quanto si presume di solito, il sistema hegeliano cresca intieramente e senza rottura (*ohne Bruch*), in ogni sua parte, dallo sviluppo giovanile e dalle varie serie problematiche di esso."²⁴ E Axmann, uno degli ultimi che

²⁰ *Ivi*, p. XXXVII. E ancora (p. XXXVIII): "Il significato delle parole di Hegel [alla fine del *Frammento di sistema*] è piuttosto che la religione sia l'ultimo e massimo oggetto che rimane alla filosofia quand'essa ha considerato fino in fondo la molteplicità dei propri oggetti, che dunque la filosofia culminerà con quest'oggetto in quanto è, nella serie degli oggetti di lei, quello conclusivo, ossia quello in cui è rappresentata la Totalità stessa nella sua perfezione esistente, la perfetta identità come essere spirituale."

²¹ *Ivi*, p. XXXVIII. E ancora (p. XXXIX): "Nel gradino supremo della vita spirituale è (...) superata la differenza fra l'uomo credente e l'uomo pensante": con subito dopo una significativa citazione dalle berlinesi *Lezioni sulla storia della religione* ("Qui Dio è solo per l'uomo pensante che in silenzio si trattiene in se stesso. Gli antichi chiamavano ciò entusiasmo; comprendere la pura idea di Dio e diventar cosciente di essa è la considerazione puramente teoretica, la suprema calma del pensiero, ma nel contempo anche la *suprema attività*": G. W. F. HEGEL, *Werke*, vol. XII, Berlin, 1840, II ed., p. 227).

²² "È pure doveroso constatare fin dall'inizio che secondo me anche in questo periodo francofortese lo sviluppo di Hegel non presenta alcuna rottura, ma mostra un decorso continuato": HAERING cit., I, p. 306.

²³ *Ivi*, p. 609 (cofs. n.).

²⁴ HAERING cit., II, p. IV.

si è occupato della questione, conclude, appoggiandosi oltre che a Lasson e Haering, anche a Moog, Steinbüchel, Marcuse e Schwarz,²⁵ che "oggi sappiamo di essere in presenza di una genesi continuativa del pensiero [di Hegel]," ossia che "lo sviluppo da Francoforte a Jena si è compiuto in modo del tutto continuo."²⁶ In Moog (e prima di lui in Schilling-Wollny), tuttavia, v'è più di un accenno ad una discussione più approfondita di tutto il problema, nel senso soprattutto di stabilire quali siano, oltre alla comune tendenza generale, le spesso notevoli diversità fra i due periodi. Moog ad es. definisce la hegeliana metafisica della vita, quale appare nel *Frammento di sistema*, "un primo tentativo di comprendere l'essenza dell'Assoluto mediante il concetto metafisico della vita," tentativo però nel quale il "concetto della vita non era ancora *sufficientemente idealistico* e capace di sorreggere l'elaborazione di un sistema filosofico": con la conclusione che "se dunque troviamo nei frammenti francofortesi spunti validi che vengono elaborati più tardi, il sistema completo di Hegel ha tuttavia un carattere *diverso* dal *Frammento di sistema*."²⁷ Schilling-Wollny poi, parlando di una crisi nelle concezioni personali di Hegel circa la vita e la storia, crisi che lo porterebbe alla metafisica di Jena, riprende implicitamente alcuni motivi di Haym e si riallaccia così al primo interprete di Hegel che abbia intravisto e affrontato la questione. A Jena, dice in definitiva Schilling-Wollny, il "riformatore" Hegel diventa il "puro specchio" della realtà, nei cui confronti assume ormai solo più un ruolo da spettatore; ma se appunto si prende come punto di riferimento quello essenziale dell'atteggiamento di Hegel verso gli interessi pratici, Schilling-Wollny conclude non solo che "il modo in cui Hegel si interessa di questi problemi pratici subisce [a Jena] il cambiamento più radicale,"²⁸ ma anche che "di fronte a questa situazione di fatto parlare di una evoluzione di Hegel senza rottura ed errore, come Haering nel suo libro, non è possibile senza una prevenzione per la propria tesi."²⁹

²⁵ MOOG cit.; STEINBUCHER cit.; HERBERT MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., 1932; SCHWARZ cit.

²⁶ W. AXMANN, *op. cit.*, pp. 5, 73. Con la constatazione (p. 73) che "già nel primo scritto destinato alla pubblicazione [ossia la *Differenz*], Hegel applica gli stessi strumenti concettuali già raggiunti a Francoforte."

²⁷ MOOG cit., p. 113.

²⁸ SCHILLING-WOLLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit* ecc. cit., p. 158.

²⁹ *Ivi*, p. 146. Diamo qui di seguito l'intera discussione di SCHILLING-WOLLNY (*op. cit.*, pp. 147-48), perché la sua impostazione ci sembra, proprio per il suo implicito riallacciarsi a Haym, non senza interesse: "Che il 'riformatore del mondo' diventi il 'puro specchio,' la cui meta ultima è soltanto di comprendere tutto il reale ed assistere

L'osservazione di Schilling-Wollny sul mutarsi dell'atteggiamento dello Hegel jenense nei confronti degli interessi pratici coinvolge, però anche un altro problema. Secondo Schilling-Wollny la monografia di Haering "costituisce anche qui un regresso rispetto alle precedenti ricerche su Hegel," in quanto Haering definisce tutto l'atteggiamento giovanile di Hegel verso il mondo reale e storico come animato da un "poco impegnativo 'interesse pratico' di tipo pedagogico,"³⁰ senza decidere "se si tratti veramente di un interesse *pratico* o non piuttosto di un interesse teoretico per *questioni pratiche*, mentre dopo Dilthey e Rosenzweig, e anzi già dopo Haym, la ricerca si trova ormai su un chiaro terreno di discussione che non si dovrebbe abbandonare."³¹ Schilling-Wollny, senza approfondire la cosa, sembra qui propendere per l'interesse *teoretico* e noi vorremmo ricordare che questa era stata appunto la conclusione implicita di Haym, il quale si era accorto, a proposito degli scritti politici francofortesi, che l'iniziale urto drammatico delle infelici condizioni tedesche su Hegel si trasformava e diluiva ben presto in un "non-vero" e "non-bello," ossia in una "cosa del pensiero."

all'epoca come spettatore — questo è in breve il risultato del libro di Rosenzweig. Ma ancora più importante è il modo in cui Hegel vi arriva. Si tratta soprattutto della seguente distinzione. Il *contenuto* cui Hegel rivolge l'attenzione è pressoché lo stesso fin dall'inizio. Già il primo gruppo di frammenti si occupa delle questioni sociologico-storiche della vita, in cui religione e Stato vengono rilevati come i momenti più importanti e viene loro assegnata una posizione corrispondente alla loro importanza per la vita (sia del singolo che del popolo). Questo contenuto rimane (...) lo stesso fino a Jena. A Jena vi si aggiungono, ma in effetti più come appendici, le altre parti della filosofia, la logica, filosofia della natura e metafisica. In realtà ciò non significa che vi sia un periodo nuovo, in quanto il metodo è ormai solido fin da Francoforte e ad esso viene sottoposto ora il nuovo contenuto quasi come una continuazione ed elaborazione delle ricerche precedenti. Ma se quindi si può dire tranquillamente che nell'evoluzione di Hegel il contenuto della direzione dei suoi interessi rimane sempre il medesimo, cioè lo storico-pratico, il modo invece in cui egli s'interessa di questi problemi pratici subisce il cambiamento più radicale. La posizione personale di Hegel nei confronti di questo contenuto è inizialmente del tutto pratica, tendente ad intervenire nelle situazioni che lo interessano e che anzi lo interessano solo da questo punto di vista (...). Questa posizione iniziale si trasforma nel corso di convulsioni e crisi quasi spasmodiche del suo personale atteggiamento verso il mondo, e solo gradualmente da queste doglie nasce la nuova posizione in cui il riformatore del mondo diventa uno storico il cui atteggiamento personale sarà solo più quello di una mera volontà di comprendere. Anche a questo riguardo esistono già i documenti; l'intero materiale relativo viene esaurientemente rappresentato in Rosenzweig, il cui libro ha appunto la sua importanza nell'aver riconosciuto che la posizione sistematica e storica di Hegel è condizionata ovunque e fino all'ultimo da questa evoluzione del suo atteggiamento verso il mondo."

³⁰ SCHILLING-WOLLNY, p. 147. In effetti Haering parla di una tendenza generale "di adoperarsi in modo pedagogico-pratico per il miglioramento delle condizioni esistenti" (HAERING, I, p. 30) e ravvisa anche nel *Frammento di sistema* una "conclusione pratica, pedagogico-popolare" (*ivi*, p. 579).

³¹ SCHILLING-WOLLNY, *ibidem*.

Haym, vedemmo, spiegava poi questa trasformazione come un semplice "compromesso teoretico," senza approfondire oltre. Ma se era stato possibile a Hegel, di fronte all'urto reale e carico di tensione pratica delle condizioni tedesche su di lui, trasformare le ripercussioni degli interessi pratici su di lui in *contemplazione* degli interessi, in interessi contemplati ossia *mediati* ossia ridotti a "cose del pensiero," questa possibilità, vedemmo pure, non poteva spiegarsi altrimenti se non col fatto che l'urto immediato delle contraddizioni reali esistenti era già stato visto in una determinata maniera, *speculativamente*, in funzione della loro conciliazione e anzi come manifestazione di uno dei momenti (quello della scissione appunto) della riconciliazione stessa, secondo lo schema del movimento dialettico circolare operante fin dal *Frammento sull'Amore*. In sostanza, dunque, anche per spiegare la possibilità logica dell'interesse "teoretico" proposto da Schilling-Wollny, bisogna risalire alle caratteristiche speculative che la dialettica hegeliana ha fin dall'inizio e che appunto consentono questa riduzione degli interessi a teoreticità.

Ciò ora non è senza importanza per la questione del rapporto fra Francoforte e Jena da cui abbiamo preso le mosse. Se Schilling-Wollny conclude rilevando il "radicale cambiamento" jenense nel considerare gli interessi pratici e se in genere anche tutta l'interpretazione recente da Lasson a Haering concorda nel registrare (sia pure dal punto di vista della non-rottura) la preminenza jenense delle preoccupazioni teoretiche,³² la *possibilità* di questo prevalere della teoreticità, dell'essere Hegel un "puro specchio" e uno spettatore contemplativo degli avvenimenti, ha le sue radici molto lontano negli scritti francofortesi, nella natura logica di principio della dialettica speculativa di trascendere i rapporti pratici reali in "cose del pensiero." E dal punto di vista di questa possibilità la linea di continuità fra i due periodi è allora fuori discussione, né si potrebbe parlare di rottura, dal momento che a Jena non avviene altro che la esplicazione di quella teoreticità (e sistematicità) di cui il principio della dialettica speculativa non ha che posto le basi e costituito le condizioni fino almeno dal *Frammento sull'Amore* in poi. Se comunque di rottura si volesse parlare, non la si avrebbe da collocare in un momento cronologico di passaggio da un periodo all'altro e in un salto da un modo di concepire la mediazione (il modo religioso o storico-teologico) ad un altro modo (quello logico-sistema-

³² Anche HAERING (II, p. 24) afferma che a Jena subentrano nuove preoccupazioni circa i problemi teoretici e gnoseologici.

tico), bensì da concepire come un fenomeno che avviene nell'ambito stesso della dialettica ed è necessariamente inerente al metodo della dialettica speculativa. Cos'è infatti, se non una rottura e uno iato, il trascendimento degli interessi pratici a *contemplazione* o, in termini logici, la dissoluzione dei reali rapporti e delle situazioni di crisi e scissione esistenti, nella speculativa "suprema scissione" che è sinonimo, in definitiva, della "riunificazione" perché è solo una manifestazione, un momento di quest'ultima la quale si è scissa solo per riunificarsi? La rottura effettiva avviene dunque ogni volta che la "riunificazione" o mediazione speculativa trascende i rapporti reali e si pone come il momento della risolutività ipostatizzata, resa autonoma e indipendente dai termini con cui viene in contatto e ch'essa deve mediare, sia che questi consistano in una situazione di crisi pratica, politica e sociale (com'era il caso per gli opuscoli politici del 1798-99), sia che consistano in posizioni e sistemi logico-teoretici storicamente apparsi nel pensiero filosofico (com'è il caso per gli scritti polemici che vanno dalla *Differenz* agli articoli del *Giornale critico*). Se poi con Haym, Scholz e Schilling-Wollny si volesse vedere nella metafisica (e in particolare, secondo Scholz e Schilling Wollny, nella logica e metafisica sistematica di Jena) una soluzione personale di Hegel di fronte alle ripercussioni su di lui della infelice realtà tedesca (o con Lukács un "personale accomodamento con la società borghese"), i primi tentativi di questa soluzione si dovrebbero retrodatare almeno agli anni 1798-99 e alla drammatica descrizione della crisi tedesca negli opuscoli politici (appunto a proposito dei quali Haym comincia a parlare di "compromesso teoretico"); e comunque, per giustificare la possibilità logica della costruzione di una simile soluzione (che diventa — bisogna ricordarlo — la costruzione di una logica e metafisica non qualsiasi, ma dialettico-speculativa), bisogna ritornare inevitabilmente all'esame di come la struttura stessa del metodo dialettico hegeliano abbia reso possibile la soluzione, il "compromesso teoretico," l'"accomodamento," la costruzione logico-metafisica infine. Quale sia in questa costruzione logico-metafisica il rapporto fra le varie e molteplici determinazioni della realtà e la mediazione dialettica, lo vedremo ora più dettagliatamente.

2. Il manoscritto della prima sezione della *Logica di Jena* (dal titolo: "I. La semplice relazione. A. Qualità") inizia mutilo: "...sono essenti. L'uno degli opposti è necessariamente l'unità stessa; ma appunto per ciò quest'unità non è l'assoluta, e in quanto essa non deve essere

solo come un opposto ma anche in se stessa, essa, come unità di sé e del suo opposto, può essere solamente limite; come unità di ambedue, infatti, cesserebbe di essere essa stessa un opposto."³³ Questa prima unità, dunque, che appare all'inizio della logica, è ancora un'unità limitata, vale a dire "determinata" in quanto, come Hegel dirà poco dopo, nel limite si esprime appunto "il concetto della qualità come l'esser per sé delle determinatezze," venendo nel limite "poste le due determinatezze, ognuna per sé, l'una indifferente all'altra."³⁴ La prima sezione della logica si apre quindi con il tema dominante della discussione sulla determinatezza: — un tema non poco importante. Tanto a Francoforte, infatti, quanto negli scritti jenensi anteriori e contemporanei alla *Logica*, il determinato è stato visto da Hegel come una mera astrazione ogni qualvolta l'intelletto lo avesse concepito come qualcosa di isolato, per sé sussistente; e Hegel aveva sempre indicato la necessità, insita in quest'elemento isolato, che esso rimandasse il pensiero a qualcos'altro, in definitiva ad un rapporto o relazione con l'altro oppostogli: finché poi anche questo rapporto, ancora astratto e opera del "cattivo" intelletto, doveva venir superato ossia concepito come un "momento superato" della vivente *unità dialettica* e quindi come un "determinato vero, un'essenza, una *Totalità*. Nell'apertura della *Logica di Jena* questo sviluppo è già prefigurato e appare quindi, proprio nell'impostazione di esso, una non trascurabile continuità con i problemi francofortesi.³⁵

Ma anche sotto il profilo del rapporto di Hegel con i suoi predecessori l'apertura della logica ha qualcosa da dire: v'è subito dopo l'inizio un riferimento critico a Fichte e a Schelling. Finora, scrive Hegel, "la cosiddetta costruzione dell'idea dalle contrapposte attività,

³³ *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. LASSON, Leipzig, 1923, p. 1. Su questo manoscritto sistematico vedasi, oltre i citati Rosenkranz e Haym, EHRENBERG, *Hegel's Erstes System*, pp. V-XXXIII; LASSON, *Einleitung* cit., pp. VII-XLVII; HAERING, *op. cit.*, vol. II, pp. 3-20, 61-255; MOOG, *Hegel und die Hegelsche Schule* cit., pp. 120-143; SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung* cit., pp. 134-35, 149-57, 177, 309-311; NIEL, *De la médiation* ecc., cit., pp. 80-91; DE NEGRI, *I principi di Hegel* cit., pp. 54-59 per la traduzione di alcuni passi della *Jenenser Logik*, e *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943, per un'esposizione del sistema jenense integrata anche da accenni all'attività polemica; e HYPPOLITE, *Etudes* ecc., cit., pp. 12-18.

³⁴ *Je. Lo.*, p. 3.

³⁵ La quale continuità fa appunto rilevare allo Haering "che la logica si ricollega puntualmente, già nella struttura fondamentale di questa prima stesura, al generale problema fondamentale di tutto lo sviluppo giovanile di Hegel; e che, almeno sotto questo aspetto, non v'è assolutamente da parlare del tanto asserito 'salto' nella sua evoluzione." Con la conclusione "che già con questa constatazione la logica perde, fin dal suo inizio, molto di quell'impressione di strana e apparentemente assoluta novità che altrimenti fa su chiunque le si avvicini dall'esterno e senza conoscere lo sviluppo interno del pensiero hegeliano" (HAERING, vol. II, p. 15).

quella *ideale* e quella *reale*, ha prodotto solo il limite come unità di entrambe." Ed è bensì vero che "l'attività ideale è in via generale identica con l'unità," ma quest'unità è anche affetta da bilateralità e ambiguità (*Zweideutigkeit*) in quanto "come unità di sé e dell'attività reale, ossia della molteplicità" le "rimane contrapposta la molteplicità, di modo che ogni simile unità [ma allora cattiva unità] permane — tanto se concepita come momento dell'Intiero, quanto se presa come Intiero, come Idea suprema — in via generale soltanto come limite."³⁶ "Perciò la costruzione da opposte attività, che si chiama idealismo, è essa stessa nient'altro che la logica dell'intelletto (...), e quest'idealismo permane anche in questa logica, in quanto dalla conclusione assoluta di esso risulta che l'attività ideale, la quale all'inizio (...) è affetta dall'ambiguità se sia unità vera o unità [solo] come qualità, è solo quest'ultima, rimanendo l'assoluto divenir-uno soltanto un *dover essere* (*Sollen*), ossia un al-di-là rispetto all'unità del limite."³⁷ Con l'"idealismo" Hegel si riferisce, hanno visto Rosenkranz e Ehrenberg, a Schelling e a Fichte criticandoli entrambi: Schelling³⁸ perché la sua categoria dell'identità è una unità *indifferente* la quale esclude da sé il molteplice *differente*, come Hegel preciserà poco dopo con un esplicito riferimento alla schellinghiana "costruzione della materia mediante forze opposte, quella di attrazione e di ripulsione, dove l'una designa l'unità e l'altra la molteplicità,"³⁹ come qualità assolute e cristallizzate, mentre invece, pur restando fermo che "l'essenza assoluta è quella dove in via generale la differenza è superata, è però da evitare l'apparenza che le differenze siano al di fuori di lei e al di fuori di lei avvenga il loro superamento"⁴⁰; — e Fichte⁴¹ perché la soluzione del suo

³⁶ *Je. Lo.*, p. 1. È evidente la consonanza con la problematica del *Frammento di sistema* dove, si ricorderà, Hegel aveva prospettato la possibilità che uno dei momenti dell'Intiero (nella "vita" il momento dell'"unione") venisse astrattamente contrapposto all'altro (quello della "non-unione" o molteplicità) che quindi "sarebbe ancora escluso," sarebbe un "*mortuum*."

³⁷ *Je. Lo.*, p. 2.

³⁸ Cfr. ROSENKRANZ cit., p. 106.

³⁹ *Je. Lo.*, p. 23.

⁴⁰ *Ivi*, p. 13 (cors. n.). EHRENBURG (*op. cit.*, p. XVII) commenta: "Qui Hegel trova che Schelling tende all'Assoluto in un modo troppo immediato e affrettato e troppo timoroso che attraverso i singoli gradini, ossia attraverso le opposizioni della realtà, l'Assoluto possa venir intaccato e lacerato (...). Se Fichte, per tener ferma la figura inferiore della coscienza, ha relativizzato e sezionato in infiniti gradini quella superiore, in Schelling l'idealismo corre il pericolo che l'Assoluto, ossia la figura superiore, dichiari quella inferiore come indifferente e, per non volervi purtuttavia rinunciare, la intuisca in un modo in cui l'indifferenza viene innalzata a principio."

⁴¹ Cfr. EHRENBURG, pp. XIV-XV.

idealismo soggettivo, la posizione dell'Io, è una soluzione non compiuta, un puro dover-essere cui il Non-Io si contrappone come un limite, e quindi un'unità *astrattamente* ideale che con ciò che le è opposto instaura un rapporto al quale manca l'adempimento: un rapporto di "cattiva infinità," come Hegel spiegherà poco dopo.⁴²

Ma vediamo, dopo questo riscontro della connessione fra la problematica della *Logica* e gli scritti precedenti, e del rapporto fra Hegel e i predecessori, quali altre indicazioni fornisce l'inizio della logica. V'è innanzitutto la figura del limite. Nel limite, dice Hegel, "*è realizzata la qualità*," perché "nel limite è posto il nulla della realtà e della negazione e contemporaneamente l'essere loro al di fuori di questo nulla," ossia è realizzato "l'esser per sé delle determinatezze" in quanto "in ognuna è espresso ciò che essa sarebbe [in verità] solo nell'opposizione, nella relazione all'altra."⁴³ Ma introducendo qui Hegel il concetto che l'opposizione è già una relazione, il limite come espressione della qualità gli appare subito come una "sintesi, unità, in cui *coesistono* entrambe [le determinatezze]" e in cui la qualità è diventata *reale*, ossia ha invertito ciò che la sua essenza significa effettivamente: in concreto, il limite rivela che la qualità "non è per sé assoluta, ma tale da essere per sé in quanto un altro non è, mentre invece il concetto della qualità è di esser solo identica con se stessa, senza riguardi verso l'altro." Concludendo, "la qualità diventa nel limite ciò che essa è secondo la propria essenza assoluta, e che non deve invece essere secondo il proprio concetto (secondo la propria essenza posta), mentre è però ciò in cui il proprio concetto deve trapassare."⁴⁴ E il limite è allora il primo esem-

⁴² Vedi *Je. Lo.*, pp. 26-29. E cfr. anche *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 140: "come *dover essere*, il qualcosa è dunque sollevato al di sopra del suo limite; ma viceversa solo come *dover essere* esso ha il suo limite"; e p. 141: "nel dovere (...) quel formalismo della possibilità ["*puoi, perché devi*"] ha di contro a sé nel limite una realtà, un qualitativo esser altro, e la relazione tra i due è la contraddizione, quindi il non potere, o meglio, l'impossibilità (...). Il dover essere è quello che, in un ulteriore sviluppo, si presenta dietro a quella impossibilità come il progresso all'infinito." Commenta CASSIRER (*Storia della filosofia moderna* cit., vol. III, p. 425): "la più partecolare esposizione di questo rapporto [del progresso all'infinito o cattiva infinità] riprende il pensiero fondamentale che Hegel aveva seguito nella sua critica della filosofia fichtiana."

⁴³ *Je. Lo.*, p. 3. In *Scienza d. log.* (I, pp. 107-108) Hegel ripeterà che "per mezzo della sua qualità *qualcosa* è (...) determinato non solo contro un altro, ma addirittura negativamente in se stesso," ossia poi che "la qualità, presa in modo che valga distintamente come esistente (essente), è la *realtà*," mentre "come affetta da quel negare, è in generale una *negazione*" (*ivi*, p. 111). E in quanto al limite come termine, esso è "in generale il *comune* del qualcosa e dell'altro" (*ivi*, p. 139; cors. n.).

⁴⁴ *Je. Lo.*, p. 4 (cors. n.). In riferimento al limite questo trapassare è visto in *Scienza d. log.*, I, p. 140, appunto come quella "destinazione" che è la *negazione*:

pio di una figura dialettica della Totalità, perché il concetto di qualità che in esso è stato posto "contiene nel contempo la sua propria dialettica, in quanto nel limite si è *tolto* in modo da esser diventato il contrario di se stesso," "il contrario della qualità" ossia, secondo il testo del manoscritto, "B. Quantità."⁴⁶

Fin dall'inizio, dunque, il procedimento del pensiero dialettico consiste, per servirci del commento di Haering,⁴⁸ nel mostrare attraverso l'analisi di un concetto determinato e isolato che non ci si può fermare ad esso, che esso anzi spinge oltre se stesso perché, almeno "idealmente," in sé contiene già l'altro. Subentra poi un'ulteriore analisi in cui anche quest'altro viene considerato, in un primo tempo, come soltanto un elemento isolato, ma per mostrare invece che anch'esso contiene al contrario, seppure per intanto in modo altrettanto "implicito e ideale," quella prima determinatezza alla quale era stato opposto: se ne ha l'esempio quando Hegel spiega il passaggio dalla qualità alla quantità col dire che nel limite la qualità (il concetto di essa come "reale") è sí diventata "il contrario di se stessa, la negazione," ma anche che nel contempo è diventata "il contrario del contrario di sé," è ritornata a sé "di nuovo come Totalità" in quanto si è trasformata in qualità che "contemporaneamente (...) è diventata il contrario della qualità."⁴⁷ Una provvisoria "realizzazione" di entrambe le determinatezze isolate avverrà poi sempre in un terzo concetto che si rivela o come contenente esplicitamente e in una unità "reale" i due momenti precedenti, o come contenenteli a prima vista in un modo di nuovo solo implicito e "ideale," ma che ad un'analisi piú circostanziata apparirà invece "reale." Un primo esempio di una simile unità dialettica in cui comparvero due opposti, sia pur provvisoriamente e fugacemente

"qualcosa ha un limite in quanto ha nella sua destinazione la negazione, e la destinazione è anche l'esser tolto del limite."

⁴⁶ *Je. Lo.*, p. 5 (cors. n.). Essendo il manoscritto mutilo, non è possibile stabilire (tranne che per congettura: HAYM cit., p. 108) se all'inizio vi fosse la deduzione classica (della *Grande Logica*) del passaggio dall'essere puro e astratto al nulla e al divenire (anche se è probabile che almeno i concetti dell'essere puro e del nulla vi comparissero perché la loro correlazione vien del tutto pacificamente introdotta in seguito: *Je. Lo.*, p. 31). Nella forma in cui il mscr. ci è pervenuto, i paragrafi *A. Qualità* (divisa in realtà-negazione-limite), *B. Quantità* (unità negativa - unità positiva - onnità [Allheit] e Quanto [la differenza quantitativa - grado e qualità - misura - le unità differenti]) e *C. Infinità* (cattiva infinità - vera infinità - assoluta contraddizione) si accostano in via generale e per i problemi trattati e anche se non è sempre analogo l'ordine interno di trattazione, alle prime tre sezioni della *Grande Logica* (Determinazione o Qualità - Grandezza o Quantità - Misura).

⁴⁸ HAERING cit., II, p. 94.

⁴⁷ *Je. Lo.*, p. 5 (cors. n.).

per poi subito sparire e rimandare ad altro, lo abbiamo visto appunto nel limite. E nel limite la dialetticità era pure apparsa tale da svolgersi intieramente entro il pensiero puro, nell'ambito del *concetto* (qui in veste di concetto della qualità) che *contiene in se stesso* "la sua propria dialettica."

Ma la contiene veramente in se stesso, questa dialettica? O, in altri termini, è il movimento dialettico tale da essere autosufficiente, da essere dall'inizio alla fine, dalla "posizione" iniziale del concetto fino alla sua "realizzazione" (ossia al suo "ritorno" a sé), intieramente inscritto nel pensiero puro, nel pensiero *puro* (privo di ogni influenza dell'empiria) della "posizione," della "negazione," e della "negazione della negazione"? Il quesito si impose presto agli interpreti critici della logica e, di riflesso, se ne dovettero occupare anche gli apologisti di Hegel, come ad es. Rosenkranz che nella prefazione alla sua *Vita di Hegel* già si era accorto⁴⁸ che la critica piú pericolosa contro l'assunto dell'autosufficienza concettuale *pura* del movimento dialettico hegeliano era contenuta nelle *Ricerche logiche* di Trendelenburg.⁴⁹ Esaminando le prime categorie della logica di Hegel (le quali, sappiamo, dalla logica di Jena sono passate sostanzialmente immutate nella *Grande Logica*) Trendelenburg aveva rilevato una contraddizione fondamentale nella struttura dialettico-speculativa della figura del limite. "Dunque," si era chiesto, "il pensiero dialettico, che per ora considera solo il qualcosa [ossia il qualcosa determinato che appare nel limite e nella qualità], può venire a conoscenza, mediante questo qualcosa, di un qualcosa che si trovi fuori dal limite?"⁵⁰ "Nel limite che li separa, il qualcosa e l'esser-altro stanno tranquillamente l'uno accanto all'altro: (...) perché allora l'esser-altro non continua a rimanere fuori (...)?" — La risposta di Trendelenburg è che qui, nella struttura del limite che dovrebbe (secondo l'assunto della dialettica speculativa) essere di puri concetti, "giuoca di nuovo il suo ruolo la *rappresentazione* del movimento spaziale, che aveva fatto la sua comparsa già nel divenire."⁵¹ Spieghiamo meglio: il passaggio del qualcosa nell'esser-altro, come lo si ha nel limite dove la qualità trapassa in quantità, non può derivare dal mero "confronto di ciò che è dentro e fuori dal limite, perché nel confronto

⁴⁸ ROSENKRANZ cit., pp. XVII-XVIII.

⁴⁹ La prima edizione delle *Logische Untersuchungen* di TRENDLENBURG apparve a Berlino nel 1840, dunque quattro anni prima della biografia di Rosenkranz.

⁵⁰ *Log. Unters.* (cit. dalla II ediz.), vol. I, p. 46.

⁵¹ *Ivi*, p. 47 (cors. n.). V'è qui un accenno alla critica trendelenburghiana del passaggio dall'essere al divenire, sulla quale ritorneremo piú avanti.

tutti e due vengono pensati come immobili”⁶²; ma lo sviluppo, il passaggio, può avvenire solo se il pensiero ricorre ad un altro elemento, all'intuizione empirica. Ad essa il pensiero puro deve ricorrere se vuole che comunque vi sia uno sviluppo: “il concetto contrapposto (il momento negativo), viene ottenuto (...) mediante un'intuizione anticipatrice che vi viene inserita (...); è essa che nei momenti decisivi trascina con sé il pensiero puro e lo conduce dove da se stesso non arriverebbe mai.”⁶³ La capitale contraddizione nella dialettica di Hegel è che essa deve ricorrere all'empiria surrettiziamente, dopo averla inizialmente esclusa, che essa “fa tacitamente di quest'intuizione concreta il proprio veicolo.”⁶⁴

Incontreremo più avanti altri spunti di questa critica di Trendelenburg. Nella storia delle interpretazioni della logica di Hegel essa è rimasta celebre ed ha avuto larga eco,⁶⁵ giustificata del resto dal fatto

⁶² *Ivi*, p. 46.

⁶³ *Ivi*, p. 47 (cors. n.). Quando HAYM osserva, a proposito del passaggio dalla qualità alla quantità, che a Hegel riesce di trarre da un concetto i fili che gli permettono di passare al successivo in quanto “l'intelletto di Hegel è un intelletto accompagnato e guidato da un istinto per il concreto, anche per il concreto che è latente nell'astratto” (op. cit., pp. 108-109; cors. n.), l'osservazione è da rettificare dunque nel senso che questa effettiva funzione di guida che ha l'intuizione sensibile si sviluppa in modo tacito, non avvertito sostanzialmente dal filosofo, e anzi *malgrado* l'espressa esclusione del sensibile dal movimento del concetto puro.

⁶⁴ *Ivi*, p. 48. Cfr. anche TRENDLENBURG, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*, Leipzig, 1843, p. 14: “L'intera ricchezza dell'intuizione formativa, la chiarezza di un'immagine accompagnatrice sensibile, entrò ora nel pensiero puro come un possesso tacito, ma usurpato. Il puro pensiero poteva ora disporre di un'immagine da utilizzare quando ne aveva bisogno, ma che invece respingeva secondo il suo principio quando si ritirava nella superba astrazione. Si è mai avuto un metodo che procedesse in un modo più *acritico* del puro pensiero?”

⁶⁵ Direttamente a Trendelenburg si ricollegano nella critica a Hegel L. GEORGE (*Princip und Methode der Philosophie* cit., 1842) e H. M. CHALYBAEUS (*Historische Entwicklung* ecc., cit., di cui 1860 la V ediz.) e su un terreno affine si muove F. EXNER (*Die Psychologie der Hegelschen Schule* cit., 1842). Seppur di scorcio, a Trendelenburg si riferisce anche I. H. FICHTE (*Beiträge* ecc., cit., p. 875) e lo tiene presente pure ULRICH (*Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie* cit., 1841). Anche più recentemente v'è chi ha ripreso implicitamente il rilievo di Trendelenburg. Vedi ad es. MACKINTOSH (*Hegel and Hegelianism* cit., p. 154) che obietta a Hegel: “la quantità è dedotta come non-qualità; ma se si prescinde dall'esperienza specifica di fenomeni quantitativi, qual mai alchimia può estrarre dalla negazione della qualità i contenuti positivi della quantità? È come al solito la *rappresentazione* [Vorstellung] che salva una difficile situazione.” Così anche HUGO FISCHER (in *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit*, München, 1928, pp. 144-145), il quale osserva che “alla base di questa categoria del limite sta di nuovo una profonda e ben giustificata intuizione,” ossia che “è l'intuizione insita nel significato geometrico del limite a portare avanti il processo logico.” In H. Fischer però al rilievo di questa contraddizione dell'intellettualismo di Hegel si accompagna il discutibile tentativo di rivalutare, in Hegel, un preteso irrazionalismo di tipo mistico-sentimentale: tentativo che è da respin-

che essa è il primo serio tentativo di riprendere l'esame della dialettica speculativa criticamente e dal di dentro, scoprendone difetti di struttura. Né si dimentichi che già tre anni dopo la prima edizione delle *Logische Untersuchungen* il giovane Marx (che a Berlino, nel 1840, aveva avuto occasione di venire a conoscenza con la critica trendelenburghiana⁶⁶) imposta anch'egli la critica a Hegel sulla denuncia della surrettizia interpolazione dell'empirico che avviene nella dialettica speculativa. Il contenuto delle deduzioni hegeliane — dirà — “risiede nella parte essoterica,” nell'empiria, mentre invece “l'interesse della parte esoterica,” del pensiero puro, “è sempre quello di ritrovare,” in ogni deduzione, “la storia del concetto logico”: ma — concluderà — “appartiene al lato essoterico che avanzi lo sviluppo propriamente,” ossia che in effetti il movimento dialettico possa comunque andare avanti.⁶⁷ In Marx però quest'impostazione è poi destinata a svilupparsi organicamente come un lato della generale critica dei processi idealistici di ipostatizzazione, dove viene mostrato, abbiamo visto, che quell'interpolazione è una necessaria conseguenza dell'iniziale trascendimento (o ipostasi) della realtà in speculazione, la quale ipostasi dunque, avendo

gere proprio perché la dialettica hegeliana è una “mistica del concetto” (I. H. FICHTE, *Religion und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse*, Heidelberg, 1834, p. 7; e cfr. A. HARTMANN, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* cit., pp. 66-68) e cfr. A. HARTMANN, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* cit., pp. 66-68) e mai una mio, secondo la pregnante formula di Feuerbach, una “mistica razionale,” e mai una mistica del sentimento. Fra gli hegeliani le *Logische Untersuchungen* suscitavano subito coro di proteste. Ne sono un esempio le recensioni di G. A. GÄBLER (in “*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*,” Stuttgart-Tübingen, 1841, ottobre, nn. 65 ss.; 1842, nov., nn. 81 ss.; dic., nn. 114 ss.) ristampate e allargate in *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung*, fasc. I, Berlin, 1842, dove Trendelenburg viene definito un “ciarlatano” (pp. 81 ss.) o addirittura uno “sbirro” (p. 83) che voglia dare il “colpo di grazia” alla filosofia hegeliana, e le *Logische Untersuchungen* in sostanza un “inconcepibile equivoco.”

⁶⁶ Cfr. A. CORNU, *Karl Marx, l'uomo e l'opera*, tr. dal francese, Milano, 1946, pp. 97-98, e ora anche *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk* cit., I, p. 160. Si noti però l'inesattezza di Cornu nel datare le *Logische Untersuchungen* al 1839 invece che al 1840 e nel ritenere perciò che vi sia stata un'influenza diretta di Trendelenburg su Marx. Cornu si basa su una lettera di Bruno Bauer a Marx, dell' 11 dic. 1839, dove si fa accenno ad una ripresa dello studio della logica hegeliana da parte di Marx. La giusta datazione delle *Logische Untersuchungen* fa escludere che la ripresa di questo studio sia stata influenzata o sollecitata in modo diretto da Trendelenburg. Vedi su ciò anche M. ROSSI, *Marx, la Sinistra hegeliana e l'Ideologia tedesca*, in “*Società*,” 1958, n. 5, p. 9.

⁶⁷ *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in *Opere filos. giov.* cit., p. 17. E cfr., sul carattere della critica antihegeliana di Trendelenburg e sul rapporto Trendelenburg-Marx, M. ROSSI, *Introduzione* ecc., cit., pp. 190-204, dove si osserva come la critica trendelenburghiana persegua ancora comunque, al di là dei suoi meriti specifici, gli intenti metafisici e puramente logico-ontologici di Trendelenburg, personalmente teista e conservatore.

come sua ineliminabile controparte questa reintroduzione viziosa dell'empirico, si rivela in definitiva come affetta da un positivismo *acritico* ed è quindi infeconda per la conoscenza: e in questo sviluppo della critica il progresso su Trendelenburg è evidente, specie quando si pensi che in Marx la critica delle ipostasi è la premessa per l'elaborazione di una dialettica scientifica, non generica cioè ma specifica, del concreto e determinato, e in cui l'attività del pensiero si struttura in forme astrattive *determinate*, sottoposte per quanto concerne la loro validità per la conoscenza, al vaglio sperimentale della prassi.⁶⁸

Ma riprendiamo il filo della logica jenense. Avvertiamo subito che, ferma restando anche qui (come nella *Grande Logica*) la successione dalla qualità alla quantità, il modo specifico del passaggio è tuttavia diverso. Nella *Grande Logica* fanno parte della qualità, oltre alle determinazioni della "realtà," della "negazione" e del "limite" (presenti pure nel manoscritto jenense), anche la dialettica dell'uno e dei molti, del finito e dell'infinito, della repulsione e dell'attrazione (e dall'esame di queste due ultime si passa alla quantità⁶⁹), mentre nella logica jenense tutte queste figure le troviamo conglobate invece nel paragrafo sulla quantità. Questo paragrafo quindi è qui da prendere ancora, grosso modo, come un'ulteriore illustrazione di come appunto avvenga il *passaggio* alla quantità e non ancora come un'esposizione vera e propria della quantità in se stessa. All'inizio del paragrafo sulla quantità viene così ulteriormente spiegata la funzione del "limite," quale esso si configura nell'"uno numerico." L'unità, come medesimezza con sé in generale, appare nell'uno come *una* determinata medesimezza, escludente i molti. E qui si chiarisce per Hegel la natura del limite, quella cioè di essere una figura della Totalità: "quest'assoluto limite, che è l'esclusione dei molti, è nel contempo, quale riferimento a sé, anche posto *per sé*, come indifferente; ossia non come un negare dei molti, ma come tale da essere, nel proprio negare, soltanto un riferimento a se stesso."⁶⁹ E allora "si chiarisce qui il vero senso in cui la qualità,

⁶⁸ I principi di metodo di una simile dialettica dell'astrazione determinata sono stati esposti da Marx quattordici anni dopo la critica della dialettica speculativa hegeliana, nell'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* (ora in tr. ital., Roma, 1954). Vedasi, per un'analisi di quest'*Introduzione* e dei principi dell'astrazione determinata, DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva* cit., pp. 185-211, e COLLETTI, *Il marxismo e Hegel* cit., pp. CXXV-CXLIV.

⁶⁹ *Scienza d. log.* I, p. 211: "La quantità è il tolto esser per sé. L'uno repellente (cors. n.), che si conduceva soltanto negativamente verso l'uno escluso, essendo passato nel riferimento con quello, si conduce verso l'altro identicamente, e ha quindi perduto la sua determinazione [propria della qualità]."

⁷⁰ *Je. Lo.*, p. 5 (cors. n.).

divenuta limite o quantità, è Totalità: essa è Totalità in quanto il suo concetto, la determinatezza come riferimento della determinatezza a se stessa, è ritornato a sé," e in quanto "questo suo esser divenuta il proprio contrario e di nuovo se stessa è un movimento che non è semplicemente passato (*ein Vorbeigegangenes*), ma costituisce invece il contenuto della qualità come una Totalità."⁶¹ Questo movimento continua poi nella contrapposizione fra l'uno e i molti. Negando l'uno i molti, esso si configura come unità negativa e quelli si configurano come unità positiva, la quale anzi "acquista questa determinatezza di unità positiva soltanto *attraverso la sua opposizione* all'unità negativa o numerica."⁶² Ma nemmeno così si ha una differenza effettiva fra positivo e negativo: la loro opposizione non esprime se non la "assoluta contrapposizione, la quale però non è posta solo nei singoli membri, ma costituisce anche l'unità come elemento comune di entrambi," ossia l'opposizione esprime "che l'uno non è l'altro, ovvero che si escludono e sono dunque entrambi degli uni numerici: o, in altri termini, è posta in verità la molteplicità degli uni numerici."⁶³ Ma quest'opposizione è ugualmente una *relazione*, è anzi "il comune calmo medio" dei termini opposti, il cui consistere è quindi "un riferimento completamente negativo, un assoluto fuggire, una repulsione di tutte le parti l'una dall'altra" o, altrimenti detto, è "l'equilibrio del nulla" o "una unità indifferenziata."⁶⁴ E al margine del manoscritto Hegel annota che quest'unità si può concepire anche come "una differenza dell'uno e dei molti che nel contempo non è una differenza, o una relazione dell'uno e dei molti che nel contempo è anche una non-relazione."⁶⁵ Tale unità però, che nasce dalla molteplicità dell'uno numerico e che non è ancora posta *per sé*, ma solo "come il nulla di questa molteplicità determinata," tale unità è una medesimezza che è "assoluta quantità."⁶⁶ Siamo arrivati alla saldatura con la *Grande Logica*, dove appunto⁶⁷ la quantità è "la determinazione che è divenuta indifferente all'essere" determinato, il "limite che in pari tempo non è limite"

⁶¹ *Je. Lo.*, p. 6.

⁶² *Ibidem.* E (p. 7): "La qualità della negazione si è così determinata come unità negativa, e quella della realtà o posizione come unità positiva."

⁶³ *Je. Lo.*, p. 7.

⁶⁴ *Je. Lo.*, p. 8.

⁶⁵ Non si può non rilevare la consonanza con la nota formula della mediazione logica prospettata già nel *Frammento di sistema*. Ma questo esempio e altri che incontreremo, confermano allora la continuità di principio che, per quanto riguarda gli strumenti logici fondamentali, esiste fra il periodo jenense e quello di Francoforte.

⁶⁶ *Je. Lo.*, p. 8.

⁶⁷ *Scienza d. log.*, I, p. 208.

(così come qui è una differenza che in pari tempo non è una differenza).

Nell'interpretazione di queste prime categorie è da sottolineare, innanzitutto, la grande decisione con cui Hegel affronta la tradizionale logica dell' "intelletto" sul terreno per così dire tecnico. Ricordiamo che la logica si era iniziata con una punta polemica contro Fichte e Schelling. Ma nel quadro della generale polemica hegeliana contro la "filosofia della riflessione" sembrano muoversi anche tutte le prime figure logiche che abbiamo incontrato: dalla qualità, al limite, alla quantità, esse sono, senza eccezione, figure in cui variamente si esprime il principio della *logica dell'intelletto*, ossia la posizione di una astratta identità via via rilevata da Hegel col mostrare che quelle figure sono degli astratti "per sé," chiusi ognuno nella propria limitata identità. Di tutte queste posizioni Hegel dimostra la insostenibilità loro come fisse categorie dell'intelletto e la necessità che esse trapassino ad "altro" e che considerino quest'"altro" non come un estraneo al di là, ma come un necessario momento di loro stesse. In assoluta contrapposizione al fisso persistere nel "per sé" delle posizioni dell'intelletto, apparirà alla fine della "Logica" (ormai passata a "Metafisica") il concetto dello spirito che "ritrova l'altro come se stesso."⁶⁸

Ma non meno è da notare la vastità del disegno di Hegel e la sua consapevolezza che il tutto dovesse venir trattato in modo organico. Avevamo già visto a proposito della *Differenz* che Hegel avvertiva come l'inizio della sua filosofia contenesse, almeno formalmente e per la necessità dell'esposizione (com'egli spiegava subito dopo), qualcosa di arbitrario. E nel seguito della *Logica di Jena* il problema della giustificazione dell'inizio è di nuovo ripreso. "La logica," leggiamo, "cominciava con l'unità stessa quale medesimezza" e, necessariamente, "si giustificava della cosa." La giustificazione era però possibile perché "quell'unità iniziale è risultato": solo che "il suo essere risultato non era ancora espresso in lei." Essa unità era anzi "un risultato soggettivo di cui si doveva congetturare che molte cose lo dovevano aver

⁶⁸ *Je. Lo.*, p. 181; e cfr. SCHWARZ, *op. cit.*, p. 149. Il concetto del "per sé" è nella *Jenenser Logik* un momento generale che si accompagna a tutte le posizioni dell'intelletto e non è ancora elaborato, come lo sarà nella *Grande Logica*, nel senso di essere sistemizzato ossia di costituire una categoria particolare (*Scienza d. log.*, I, cap. III). Ciò è probabilmente dovuto al carattere ancora polemico della logica jenense che si forma in esplicita opposizione ai *Reflexionsphilosophen* e deve quindi far continuamente i conti con il fisso "per sé" dell'intelletto.

preceduto affinché si potesse cominciare da lui."⁶⁹ Il senso della spiegazione di Hegel è naturalmente che questo inizio-risultato conteneva già *idealmente*, implicitamente, tutto lo sviluppo successivo che ne doveva solo venir enucleato, e da questo punto di vista Haering commenta appunto che da quella precisazione di Hegel si vede quanto egli "fosse consapevole che già il primo tema della logica [la qualità] gli si presentava non come un dato staccato, ma subito come un 'risultato,' vale a dire come un membro di un Intiero, e che come tale doveva esser trattato."⁷⁰ Ma non ritorneremo ora sulle obiezioni che questa giustificazione dell'inizio-risultato ha sollevato e che abbiamo già visto a proposito della polemica con Reinhold. Ci interessa invece, in questa sede, vedere ancora se gli strumenti di cui lo sviluppo dialettico si serve per far passare l'una nell'altra le determinazioni del "cattivo" intelletto, abbiano senza contraddizione il loro fondamento nel puro movimento da un concetto all'altro, o se non desumano invece dall'esterno la possibilità di questo movimento. Stabilire ciò chiarirà anche se e in che misura il pensiero dialettico-speculativo possa affermare, in definitiva, la propria superiorità sulla filosofia della "riflessione."

I momenti del passaggio dalla qualità alla quantità hanno incontrato, all'incirca, le medesime obiezioni già viste per la figura del limite. Uno di questi momenti è, si ricorderà, lo spezzarsi dell'uno nella molteplicità degli uni numerici, la repulsione dell'uno e il porsi dei molti uni che sono, l'uno rispetto all'altro, "un riferimento completamente negativo": e nella *Grande Logica* è ripetuto che "la repulsione è il proprio frangersi (*Selbstzersplitterung*) dell'uno anzitutto in molti."⁷¹ L'obiezione più seria viene ancora da Trendelenburg. Nell'autofrangersi dell'uno, viene osservato, l'uno (ossia ognuno degli uni ottenuti) si pone come appunto riferimento negativo a se stesso e nello stesso tempo anche come una repulsione da sé. Ma come possono coesistere la negazione e la repulsione, quando l'una è un concetto *logico* e l'altra una determinazione reale? È bensì vero che fra la negazione logica e la repulsione reale esiste un'affinità: la prima corrisponde infatti a quel rifiuto di un elemento estraneo che è identico, in quanto rifiuto, all'autoaffermazione del determinato. "Ma da ciò non consegue affatto che il negativo riferimento a sé possa venir trasformato in una repulsione da sé" o, se ciò ne consegue come effettivamente in Hegel, allora "è stata interpolata un'intuizione reale che non ha nulla in comune con

⁶⁹ *Je. Lo.*, p. 133.

⁷⁰ HAERING *cit.*, II, p. 165.

⁷¹ *Scienza d. log.*, I, p. 193.

l'espressione logica del riferimento negativo a sé,⁷² e se Hegel parla dell'uno che si nega in se stesso "ciò è del tutto incomprensibile qualora non sia stata interpolata l'intuizione dell'uno che respinge sé da se stesso."⁷³ Anche qui, in conclusione, la tacita ed oscillante presupposizione della dialettica è "il movimento e, nella fattispecie, l'immagine spaziale di esso che viene intuïta nella repulsione."⁷⁴

In Trendelenburg la denuncia dell'interpolazione surrettizia dell'intuizione è preceduta, in via generale, da alcune interessanti considerazioni sulla natura della negazione logica (nel caso nostro lo hegeliano riferimento negativo dell'uno a se stesso) e dell'opposizione reale (nel caso nostro la repulsione), considerazioni sintetizzate nell'osservazione della impossibilità che dalla negazione logica possa nascere un nuovo concetto e sulle quali avremo occasione di soffermarci piú avanti. Ora invece è da accennare ancora ad un'altra questione, sollevata dalla critica antihegeliana (in particolare da I. H. Fichte), a proposito del rapporto qualità-quantità. Commentando il manoscritto della logica, Rosenkranz aveva notato che nella deduzione di quel rapporto, anche se vi poteva essere un'influenza kantiana, Hegel tuttavia "si differenziava da Kant per aver collocato il concetto della qualità prima di quello della quantità e aver dedotto quest'ultimo dialetticamente dal primo, mentre nella tavola kantiana delle categorie queste sono solo giustapposte."⁷⁵ Lasciando da parte il "giustapposte" (lo stesso Rosenkranz non si sente piú, piú tardi, di sostenere questa "giustapposizione"⁷⁶), rimane il fatto che in Kant la quantità vien prima della qualità. "La coscienza dell'omogeneità molteplice nell'intuizione in generale," leggiamo in Kant,⁷⁷ "in quanto risulta in tal modo possibile, per la prima volta, la rappresentazione di un oggetto, è il concetto di una quantità"; ora "la proprietà delle quantità, per la quale nessuna parte di esse è la piú piccola possibile [in quanto "ogni colore, per esempio il rosso, ha un grado che, per quanto piccolo possa essere, non è mai il piú pic-

⁷² Log. Unters. cit., vol. I, p. 50.

⁷³ Ivi, p. 49 (cors. n.).

⁷⁴ Ivi, p. 50.

⁷⁵ ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, p. 105.

⁷⁶ ROSENKRANZ, *Die Modificationen der Logik* ecc., cit., p. 222, dove viene invece sottolineato il merito di Kant di aver visto la *connessione* fra le quattro categorie principali (in Kant quantità, qualità, relazione, modalità): "in riferimento a se stessa ogni categoria è solo una, ma in rapporto tanto a quella che necessariamente la precede quanto a quella che la segue, ognuna deve porsi in una *doppia luce* e diventare *ambivalente*."

⁷⁷ *Critica della ragione pura*, tr. cit., p. 238 (149); cors. n.

colo"]... si chiama la continuità delle quantità."⁷⁸ Ma questa continuità può venir chiamata anche qualità, ossia si può dire "che per le quantità in generale noi possiamo conoscere *a priori* solo un'unica qualità, ossia la continuità"; e la priorità della quantità sulla qualità è data dal fatto che "rispetto ad ogni qualità (il reale delle apparenze) non possiamo conoscere *a priori* null'altro se non la *quantità* intensiva delle apparenze, cioè il fatto che esse hanno un grado."⁷⁹ E le categorie, comunque, anche come concetti puri dell'intelletto, hanno validità solo se applicati all'intuizione sensibile spaziale o temporale: "realtà — infatti — nel concetto puro dell'intelletto, è ciò che corrisponde ad una sensazione in generale, e quindi ciò, il cui concetto in se stesso indica un essere (*nel tempo*); negazione è ciò, il cui concetto rappresenta un non essere (*nel tempo*)." ⁸⁰

Fondandosi ora sulle conclusioni kantiane che ogni qualitativo è solo una forma di esistenza del quantitativo al quale spetta quindi la priorità, I. H. Fichte sottolinea che lo sviluppo debba procedere "dalla categoria della *quantità* a quella della *qualità*, e non viceversa come con Hegel e da Hegel in poi si continua ad affermare."⁸¹ Questa priorità dipende per I. H. Fichte dalla priorità delle intuizioni spazio-temporali, potendosi "pensare la quantità solo come spazio-temporale" ed essendo anzi "la quantità appunto ciò che in modo real-filosofico viene espresso come spazio e tempo."⁸² E qui Fichte approva anche Trendelenburg che "ha esattamente mostrato come nelle categorie della logica hegeliana le determinazioni spazio-temporali costituiscano lo sfondo nascosto."⁸³ Per quanto riguarda la priorità di queste determinazioni, il rilievo di Fichte si collega poi in via generale con quello che contro Hegel muoverà il kantiano Liebmann, il quale protesta che di "essere" e di "qualità e quantità" non si può nemmeno parlare senza presupporre spazio e tempo: quei concetti hegeliani "sono, altrettanto come 'destra e sinistra,' *privi di senso* a meno che non li preceda l'intuizione spazio-temporale."⁸⁴

⁷⁸ Ivi, p. 245 (154).

⁷⁹ Ivi, pp. 250-51 (158).

⁸⁰ Ivi, p. 222 (137).

⁸¹ I. H. FICHTE, *Beiträge* cit., p. 198. E cfr. p. 874, dove Fichte nota una "contraddizione con se stesso" nella quale Hegel incorre quando, al contrario di quanto avviene nella logica, inizia nella filosofia della natura con la "pura quantità" dello spazio e del tempo ("un'osservazione," aggiunge Fichte, "che abbiamo trovato per la prima volta in K. PH. FISCHER, *Die Idee der Gottheit* [Stuttgart, 1839], p. 24").

⁸² *Beiträge* cit., p. 875.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ LIEBMAN, *Kant und die Epigonen* cit., pp. 107-108.

polate, ma allora in modo vizioso e incontrollato e perché Hegel è costretto all'interpolazione affinché *comunque* uno sviluppo sia possibile], ma sono ad esse imposte dall'alto (*aufoktroziert*) come leggi del pensiero.⁹⁰ Le categorie della logica, lo abbiamo visto fin dalle prime figure di "qualità," "limite" e "quantità," pongono delle relazioni, esprimono dei nessi; ma la possibilità effettiva dell'istituirsi di questi è data dalla presenza (anche se accolta in modo inconfessato) degli elementi del molteplice e discreto, in una parola dell'esperienza. Ma allora possiamo ormai dire che la condizione reale per l'instaurarsi di una relazione categoriale è proprio la discrezionalità dell'esperienza, ossia (quando si veda l'esperienza in profondità e al di là dei limiti empiristico-metafisici di un Trendelenburg, metafisico-teistici di un I. H. Fichte o fenomenistici in senso ancora kantiano di un Liebmann) quella discrezionalità che è espressa dall'istanza positiva di un discreto *materiale*.

E allora però cade anche la questione di decidere se venga prima la qualità o la quantità, mentre è invece da tener fermo che tanto l'una categoria quanto l'altra possono aversi come *categorie*, cioè *relazioni* predicabili, solo nella misura in cui relazionano il discreto o concreto materiale che sta a fondamento di entrambe. Né in questo caso la relazione può intendersi come una categoria "preesistente": lo vieta il fatto che essa, come è stato recentemente osservato in senso materialistico-marxista, "si costituisce come tale," come relazione categoriale, appunto ricevendo dal discreto materiale "la *funzione* della propria relazionalità-negatività o dialetticità."⁹¹ Che la relazionalità sia negatività non esprime altro se non l'istanza unitaria e razionale che il pensiero, nella sua discorsività, possa mantenere fermi i contrari, possa cioè avere *coscienza* della contraddizione o, in parole povere, possa *pensare* i contrari come *contrari*: ossia, nel caso specifico di quella relazione categoriale che è la qualità, possa predicare o *qualificare* nel senso di dire "questo e non questo," "tale e non tale," "così e non così." È mediante la relazionalità, in altri termini, che avviene l'assimilazione del discreto da parte del pensiero, ovvero viene reso oggettivo il positivo discreto ai fini della conoscenza; e l'aver visto che la conoscenza non può instaurarsi se non come relazionalità, è senz'altro il merito storico dell'istanza hegeliana della *com-ponibilità* dei contrari, ossia della capacità del pensiero di contenere nello stesso tempo tanto l'uno quanto l'altro contrario.

D'altra parte però la relazionalità non è "preesistente," non può

⁹⁰ *Dial. d. nat.*, p. 32.

⁹¹ DELLA VOLPE, *Logica* cit., p. 158.

venire "imposta dall'alto" (Engels) alla natura e alla storia, perché è invece la reale esistenza dei termini da relazionare, il reale discreto materiale (e storico), ad imporre lui alla categoria la funzione della relazionalità. Condizione della relazione è infatti che vi siano dei termini i quali nella loro *immediata* esistenza reale (id est non ancora mediata o relazionata dal pensiero) siano appunto *non* relazionati, ovvero si presentino come contrari reali *escludentisi a vicenda*, non componibili, come un *o* questo *o* quest'altro, *o* tale *o* tal'altro, *o* così *o* non-così. Tale condizione, ora, è soddisfatta precisamente dal molteplice discreto materiale che per sua natura è atto ad imporre (condizionare) sia la relazionalità qualitativa che quella quantitativa. Ne è condizionata la categoria qualitativa poiché il discreto si presenta come un "questo" che *non* è "quest'altro,"⁹² cioè come un termine che per se stesso, nella sua esistenza immediata, non è relazionato e rispetto al quale, come discreto, l'accento cade sulla *esclusione* di ogni "questo" o "proprietà" dagli altri "questi" o "proprietà": ma questa esclusione reale assegna appunto alla categoria, al pensiero, il compito o la *funzione* (se si vuole che vi sia conoscenza) di comprendere i contrari, cioè di porre l'accento su quella loro *comunanza* per cui, essendo *ognuno* un "questo," di ognuno si può predicare la *qualità*. Altrettanto però il discreto condiziona la categoria quantitativa poiché esso si presenta, nell'esistenza reale, anche come unità numerica oltreché specifica⁹³: pure qui la *funzione* che da quest'esistenza numerica del discreto deriva alla relazione quantitativa, è quella di predicare, dei molteplici uni, il loro *comune* carattere di *quantità*.

Ma se si tiene presente tutto ciò, se cioè si tiene presente che ambedue le relazioni categoriali esaminate hanno il loro fondamento comune nella discrezionalità tanto qualitativa che quantitativa della materia, è anche possibile concludere — richiamando ancora un risultato recente dell'indagine materialistica — che la validità universale o relazionalità del pensiero "si risolve in cosiffatte giunture del discreto che l'emergere di una, nell'esempio nostro la giuntura ch'è la categoria della *qualità* (il 'questo,' la 'proprietà' ecc.), è ipso facto l'emergere di ogni altra

⁹² Cfr. ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di A. Carlini, Bari, 1928, 1007 b, 24-25: il discreto, l'aristotelica "sostanza prima," è per se stesso indifferente a quella relazione categoriale che è la com-ponibilità o com-prensione dei contrari nel pensiero, essendo impossibile, di questo discreto, "predicarne insieme concetti contraddittori"; ogni discreto è un "questo" che non è (ossia esclude) "quest'altro," così come "una trireme" non è "un muro" o "un uomo."

⁹³ Cfr. ARISTOTELE, *La Metafisica*, tr. ital. cit., 1052 a, 4: "indivisibile numericamente è l'individuo," ossia quel discreto che è la "sostanza prima"; e "tutto ch'è numericamente molteplice ha materia" (*ivi*, 1074 a, 13).

in una *coincidenza* istantanea.⁹⁴ L'ipotesi di questa coincidenza di qualità e quantità contiene naturalmente una implicazione non trascurabile rispetto al carattere stesso dello sviluppo dialettico: esso infatti, a ben vedere, si prospetta allora in un modo assai diverso da quello hegeliano. Se l'emergere di ogni categoria è condizionato dalla loro comune "base empirica" (Engels) della discrezionalità materiale, non v'è più ragione di porsi la questione hegeliana che la qualità e la quantità emergono *in quanto* sono due momenti di una unità concettuale superiore (che nella *Grande Logica* è la "misura"⁹⁵ e nella logica jenense, vedremo, il "quanto" che si pone come "assoluta contraddizione ovvero infinità"⁹⁶). Ossia non v'è più ragione di porsi, per la dimostrazione dell'emergere delle categorie, uno schema dialettico triadico, e di spiegare pertanto la validità delle categorie con il motivo che esse sarebbero i necessari momenti dello sviluppo interno di una triade. Al posto del formalismo dimostrativo della triade hegeliana⁹⁷ si ha invece un rapporto dialettico che non è triadico (ossia in definitiva non si presenta come posizione, negazione e ritorno a se stessa di un'unità speculativa, né quindi consiste nella sussunzione dell'equazione formale "qualità pura = quantità pura" sotto un superiore terzo termine medio), ma si instaura fra quei *due* termini correlativi che, come si è visto nell'emergere delle categorie della qualità e quantità, sono il pensiero come relazionalità e la materia come discrezionalità. Allora però si prospetta ormai anche la conseguenza che, contro la hegeliana deduzione pura delle categorie e in ragione invece della ineliminabilità, in loro, della presenza positiva dell'esperienza, la validità obbiettiva delle categorie non potrà più vedersi nel loro stato di categorie o leggi *pure*, ma al contrario solo nella e per la capacità e attitudine loro di esplicitare quelle funzioni di predicabilità ricevute dal discreto.⁹⁸

⁹⁴ DELLA VOLPE, *Logica* cit., p. 154.

⁹⁵ *Scienza d. log.*, I, p. 395: "nella misura, con una espressione astratta, sono unite la qualità e la quantità." Essa è dunque (p. 396) il "terzo della qualità e quantità."

⁹⁶ *Je. Lo.*, p. 12.

⁹⁷ Essendo "assurdo," nota LENIN in *Che cosa sono gli "Amici del popolo"* (*op. cit.*, p. 160), "volere 'dimostrare' una cosa con le triadi."

⁹⁸ Le categorie, osserva DELLA VOLPE (in *Logica* cit., p. 178) sono "non-rigide perché proprio *per* e *nell'esplicitare* la loro funzione di criteri-predicati (...), stanno *insieme* ossia sono *dialettiche* (circolando, come si suol dire, l'una nell'altra)"; e sono "categorie che — allo stato di categorie pure — non possiamo più (...) indicare come valori di *conoscenza*, ad es. come 'leggi dialettiche' [metafisiche o ipostatizzate al modo della hegeliana — ma anche per un certo rispetto eneghsiana — "conversione della quantità in qualità e viceversa," dove si tratta sempre di un rapporto interno fra concetti puri]..., perché troviamo invece, come valore gnoseologico, il *composto* ch'è risultato della *funzionalità reciproca* di predicato e soggetto"; funzionalità reciproca per il fatto che se il soggetto, il molteplice discreto, "non fosse a sua volta funzionale, ab-

Ma ritornando ora, dopo aver esaminato queste caratteristiche dell'emergere delle categorie, alla specifica deduzione hegeliana di esse, possiamo forse renderci conto ormai anche del perché ad es. Lenin commentava il passaggio hegeliano dalla qualità alla quantità con l'osservazione che "tutto ciò dà l'impressione di essere estremamente forzato e vuoto."⁹⁹ Possiamo cioè prospettare che non solo il formalismo dell'esposizione, ma anche le durezza e forzature filosofiche (forzature consistenti nelle interpolazioni surrettizie e quindi incontrollate dell'empiria, viste sopra) sono il riflesso e la conseguenza di un fondamentale scambio di significati nel quale Hegel è qui incorso: scambio consistente nell'aver preso il qualitativo e il quantitativo per momenti dell'*auto-sviluppo interno* (puro) della categoria, mentre invece nella categoria essi non riflettono e traducono se non la discrezionalità dell'empirico. L'osservazione leniniana a proposito della *Grande Logica* vale ovviamente anche per il manoscritto jenense che presenta, anche esteriormente, le stesse durezza e forzature dovute a quello scambio¹⁰⁰; e le quali anzi, trattandosi del primo tentativo hegeliano di esporre il processo logico in modo organico, si traducono per di più in una dizione notevolmente più aspra che non nella *Grande Logica*.

3. Ritorniamo al manoscritto. L'uno che è trapassato nei molti uni, cioè nel suo opposto, nella quantità, e ch'è quindi identico ai molti, è, prosegue Hegel, "onnità." La quale tuttavia non è una identità *assoluta*, per sé esistente, giacché "essa è solo l'esser tolto" dei molti, ossia "è solo in quanto esclude da sé l'essere di quelli" ed è ancora quantità.¹⁰¹ Di questa quantità ora, la determinazione più irrequieta, quella che riassume tutto il movimento e, negando la quantità così come questa si è posta inizialmente, prepara il "ritorno" dell'unità a sé, è il "quanto."¹⁰² La sua caratteristica o, come intitola Hegel, la "dialettica

dicherebbe a se stesso, decadendo comunque," anch'esso, "a soggetto-essenza, a ipostasi."

⁹⁹ *Quaderni filosofici* cit., p. 104.

¹⁰⁰ Già HAYM lamentava (*op. cit.*, p. 94) che "talvolta nel puro pensiero non si distingue più nulla di vivo, talaltra il puro pensiero trova a malapena la sua via attraverso le figure più variamente conformate," mentre poi "siamo trasportati nel regno dello spirito come il principe della favola di Andersen si trovò trasportato dallo spirito alato" (p. 95): cammino tortuoso dunque, quello della *Logica di Jena*, ma di una tortuosità della quale si cominciano a chiarire i motivi quando si tengono presenti le profonde contraddizioni rilevate già nell'impostazione iniziale della logica.

¹⁰¹ *Je. Lo.*, p. 9.

¹⁰² "Il quanto è (...) la determinazione che passa oltre se stessa, che nega se stessa" (*Scienza d. log.*, I, p. 209), essendo il quanto "anzitutto la quantità con una determinazione o termine in generale" (ivi, p. 233).

del quanto," è che esso "si pone come identico con ciò che esclude da sé, e quindi in realtà non lo esclude": il quanto viene sì considerato come "un qualcosa che è per sé, da cui altro è escluso," ma per via di questo suo porsi come identico a ciò che esclude, "il limite o la determinatezza che in lui sono posti" si rivelano in verità come non-limite o non-determinatezza: vale a dire "nel quanto è posta l'assoluta contraddizione, ovvero l'infinità."¹⁰³

Vediamo in breve i momenti di questa "dialettica del quanto," che sono interessanti anche perché offrono a Hegel l'occasione di ripetere, ancora, alcune osservazioni generali sulla struttura del suo metodo speculativo. Così ad es. la constatazione che la "differenza quantitativa" è, secondo la già vista caratteristica del quanto, "una limitazione che in effetti non è una limitazione" perché puramente esteriore, si traduce subito in una precisazione critica contro Schelling. "Potrebbe sembrare," leggiamo, "che appunto perciò questa forma di una differenza meramente quantitativa esprimesse esattamente il modo in cui è in generale la differenza in relazione all'Assoluto, ossia come una differenza esteriore"¹⁰⁴; e sarebbe questo, evidentemente, il modo schellinghiano di concepire il rapporto fra l'Assoluto e le differenze, dove quello è indifferente a queste che gli sono esterne, astrattamente contrapposte. Invece, rettifica subito Hegel, "l'assoluto essere della contrapposizione o, altrimenti detto, l'essere della contrapposizione nell'assoluta essenza, è tanto poco un esteriore indifferente [cors. n.: contro Schelling!] esistere dei momenti della contrapposizione, che anzi proprio per questo rispetto la contrapposizione si toglie, ossia si toglie come quantitativa o esteriore." In altre parole "la determinatezza dell'essenza assoluta" non può "venir conosciuta mediante il più o il meno dell'uno o dell'altro momento, mediante il sopravvento del cosiddetto uno o altro fattore," poiché, se l'essenza "è un reale, ossia l'unità degli opposti, allora questi sono immediatamente di grandezza uguale e non hanno significato se non in quanto sono opposti e sono ciò in modo essenziale, senza che vi sia in loro una differenza quantitativa."¹⁰⁵ Con la conclusione che "la comprensione della natura di una cosa determinata consiste in ciò, che la sua determinatezza viene conosciuta come una determinatezza in sé [o qualitativa, essendo "la vera determinatezza solo come qualitativa"], e non come una determinatezza casuale ovvero quantitativa." Il quanto è dunque casuale, "è solo il segno della

¹⁰³ *Je. Lo.*, p. 12.

¹⁰⁴ *Je. Lo.*, pp. 12-13.

¹⁰⁵ *Je. Lo.*, p. 13.

determinatezza della cosa stessa (...), la quale può venir designata altrettanto bene anche da un altro quanto."¹⁰⁶

In queste considerazioni sulla dialettica della quantità la critica a Schelling si viene sempre più precisando. Hegel, nota Ehrenberg, trova qui l'occasione di scontrarsi con la dottrina schellinghiana delle potenze, secondo la quale "in ragione e in nome dell'assolutezza dell'Assoluto le differenze fra le singole stazioni del sistema dovrebbero mostrare solo una differenza quantitativa."¹⁰⁷ Ma al di là di questo scontro particolare l'interesse sta indubbiamente in ciò, che qui siamo già in presenza "dello Hegel tutt'intero, delle sue argomentazioni e dimostrazioni preferite."¹⁰⁸ La struttura di queste dimostrazioni la conosciamo fin dalle prime dichiarazioni teoretiche nella *Differenz* che si sono via via puntualizzate negli articoli polemici. Il punto di partenza loro è sempre l'Assoluto il quale "nella sua calma dell'esser-tolto è in guisa altrettanto assoluta il movimento dell'essere o del superamento dell'assoluta contrapposizione,"¹⁰⁹ e dunque la coincidenza di calma e di movimento. La calma dell'esser-tolto delle determinazioni è il regno dei concetti che non sono più affetti da determinatezze. Ma, sotto questa calma dell'Assoluto, avvertiamo uno sforzo e una tensione che si differenziano nettamente dalla quiete indifferente dell'Assoluto schellinghiano e che a più riprese compaiono nella *Jenenser Logik* con più vigore che non altrove. Qui Hegel, teniamolo presente, si trova per la prima volta a dover far fronte ad un vastissimo regno non di concetti, ma di contenuti concreti che devono venir espressi in concetti; e la forma in cui a Hegel si presenta l'istanza della relazione razionale fra il molteplice e l'unità concettuale è diversissima dalla forma schellinghiana. Che poi il molteplice ribolla sotto il terreno del concetto e vi si interpoli fornendo gli effettivi ponti di passaggio da un concetto all'altro, ciò rende interessante la logica hegeliana appunto perché dimostra la ineliminabilità reale di quel molteplice, di quell'elemento empirico. Lo sforzo della comprensione del molteplice in una unità concettuale rimane tuttavia come il lato positivo di tutto lo sviluppo della logica e si manifesta nella ricerca costante delle relazioni che esistono fra i termini di questo molteplice. Ma la portata reale di quello sforzo spesso è difficile stabilirla, proprio perché ad esso, ogni volta che si tratta per Hegel di mediare il molteplice, ossia di spiegarne le relazioni, si sovrapp-

¹⁰⁶ *Je. Lo.*, pp. 13-14.

¹⁰⁷ *Hegel's Erstes System*, p. XVII.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. XVIII.

¹⁰⁹ *Je. Lo.*, p. 13.

pone la concezione *speculativa*, aprioristica, della mediazione, per cui quella reale base empirica di essa che è il molteplice ne appare invece come un simbolo, un prodotto. Scambio questo, fra concetto e cosa reale, che, anche se compare con maggiore evidenza nei punti di passaggio da una categoria all'altra (mentre si attenua invece nell'esposizione dei momenti interni di ciascuna categoria), non scompare però mai del tutto e dà luogo ad un significativo e da Hegel non avvertito coesistere, magari nell'ambito di un'unica enunciazione o proposizione, tanto della base empirica o cosa reale quanto del trascendimento di essa nel concetto puro, con un altrettanto inavvertito scambio fra le caratteristiche dell'una e quelle dell'altro.

Così ad es. quando Hegel parla della determinatezza del quanto. "La determinatezza del quanto," leggiamo, "non è una determinatezza posta mediante la cosa stessa, ovvero non è una determinatezza tale da essere nella cosa stessa (*wie sie an der Sache selbst ist*)," essendo "il limite del quanto un qualcosa che non concerne affatto la cosa (*sie gar nicht berührt*) e che, ove viene determinato, può in modo ugualmente indifferente venir ristretto o esteso."¹¹⁰ Ciò che qui Hegel *intende* è evidentemente che il concetto di una cosa non è affetto, *in via generale*, dal variare quantitativo di essa,¹¹¹ tant'è vero che, finché la cosa rimane quella, noi possiamo predicarne sia un quanto che l'altro senza dover, finché ci fermiamo alla determinazione concettuale *generica* della cosa, ricorrere ad un concetto diverso per determinare la cosa in questione. Ciò che invece Hegel *dice* non è che dal variare quantitativo non è affetta (come in effetti non lo è) la determinazione *concettuale generica* della cosa. Hegel al contrario dice che dal variare quantitativo non è affetta la *cosa reale*, che il quanto "non concerne affatto la cosa," mentre avrebbe dovuto dire invece che il quanto, il variare quantitativo, "non concerne affatto il *concetto* [generico] della cosa." Hegel, ossia, incorre qui inavvertitamente in uno scambio: attribuisce cioè alla cosa reale una caratteristica che è propria del *concetto generico* di essa. La cosa reale non è indifferente al più e al meno, all'aumentare e al diminuire quantitativo, essa ne è al contrario affetta e cambia e si tra-

¹¹⁰ *Je. Lo.*, p. 14.

¹¹¹ Che tale è il senso della frase, lo precisa Hegel stesso quando afferma che dal variare quantitativo "il *concetto* non viene affetto" (*Je. Lo.*, p. 14); che "la differenza quantitativa del momento di una cosa non modifica il *concetto* del momento e il *concetto* della cosa" (*ivi*, p. 19); che "la diversità quantitativa appunto non concerne questo *concetto* del momento" e che "il salire e lo scendere sulla scala dei gradi o della grandezza estensiva è da considerare solo come una designazione esteriore" (*ibid.*: corsivi n.).

sforma; indifferente al cambiar di grado e di misura della cosa è invece, quando si tratti della determinazione concettuale soltanto *generica*, il concetto della cosa come tale. Coesistono dunque tacitamente, nell'enunciazione hegeliana della determinatezza del quanto, quei due termini diversi che sono la cosa reale e il concetto di essa, e viene anzi esteso alla cosa ciò che è proprio del concetto.¹¹²

Hegel, in altri termini, oscilla qui continuamente fra l'accoglimento nel concetto delle istanze positive che il contenuto reale (le cose molteplici) impone con la sua discretezza, e la tendenza, condizionata dalla concezione speculativa della mediazione, a prendere il concetto come una entità indipendente che "non è posta mediante la cosa stessa." In effetti le condizioni reali affinché possano aversi i concetti categoriali sono da cercare proprio in quel contenuto molteplice, ché non si saprebbe da che cosa mai la determinatezza del quanto possa esser posta, se non lo è appunto da quegli elementi specifici che sono il grado o il numero o la misura di quel molteplice discreto, numerico e quantitativo, che è la cosa reale. Ma nel concetto quegli elementi sono trascesi, non sono reali per una loro propria realtà, ma la mutano dall'unità del concetto: "la realtà," afferma Hegel con una singolare consonanza con posizioni che ci sono già note fin dal *Frammento sull'Amore*, "è una *duplicazione* dell'unità" (cors. n.), aggiungendo sí che "l'unità è soltanto come unità e molteplicità," ma precisando subito che "ambidue sono la medesima cosa ovvero la stessa unità."¹¹³ Anche qui, dunque, viene attribuito al molteplice ciò che invece è proprio dell'unità concettuale: è bensì vero, infatti, che la molteplicità è unità nel senso che *ogni* molteplice, per la sua discretezza, è numericamente *uno*, ma quest'unità non è unità alla maniera dell'unità concettuale, e il termine unità non può esser usato per designare entrambe indiscriminatamente. L'unità concettuale si instaura come una relazione o comprensione del molteplice, ed è quindi affatto diversa dall'unità del molteplice che preso per sé è *a-relazionalità* o discretezza. Ma dalla formulazione di Hegel risulta che l'unità numerica materiale della cosa, o cosa-individuo di cui è propria la discretezza e quindi la molteplicità, viene scambiata per l'unità essenziale o concettuale o di genere quale

¹¹² Come anche, sempre riguardo al quanto, in *Je. Lo.*, p. 19. Qui Hegel dice sí che "la differenza quantitativa non modifica il *concetto* del momento," ma aggiunge subito "ossia la determinatezza quale essa è *nella cosa stessa*" (cors. n.), facendo dunque un vero e proprio salto da ciò che appartiene al concetto a ciò che è proprio della cosa. Hegel, aveva notato MARX (*Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, in *Opere filosof. giov. cit.*, p. 70), "tien fermo alla *sola* categoria e si contenta di trovarle un'esistenza corrispondente."

¹¹³ *Je. Lo.*, p. 17.

si esprime nella relazionalità della categoria. L'individuale diventa quindi un simbolo dell'unità concettuale, dell'essenza,¹¹⁴ la quale, come universale, diventa quell'ente reso indipendente, sostantificato o ipostatizzato, di fronte al quale il finito, la cosa, è quel luogo in cui l'universale-sostanza si rifrange e appare: ma un luogo, allora, che è destinato ad esser assorbito da ciò che appare attraverso a lui.¹¹⁵

D'altra parte però nello sviluppo della logica hegeliana la stessa "dialettica del quanto" non si potrebbe avere se alla costituzione dei suoi momenti non concorressero, nella fattispecie e tramite l'intuizione sensibile, gli elementi forniti dal molteplice. Gli interpreti hanno raccolto, a questo riguardo, una buona documentazione. Quando ad es. la quantità, nei momenti del quanto, viene determinata come *grandezza continua* e *grandezza discreta*,¹¹⁶ e anzi nella *Grande Logica* si soggiunge che "essa è già a bella prima unità *immediata* di cotesti momenti" (o, nell'*Enciclopedia*, che "la quantità, anzitutto, nel suo *immediato* [cors. n.] riferimento a se stessa (...) è *continua*"), allora a questa immediatezza non si può più riconoscere un preteso carattere puramente logico, ma al contrario è da ritenere che "vi si interpola tacitamente l'immediatezza dell'intuizione o percezione, di cui la logica mediatrice nulla sa,"¹¹⁷ o nulla dovrebbe sapere secondo il proprio assunto. Ma se è così, se cioè le determinazioni di continuità e discrezione sono state ottenute col concorso dell'intuizione che riflette l'essere specifico e peculiare delle cose, allora anche l'unità concettuale dei due momenti è in effetti *mediata* e non "immediata," giacché nell'immediatezza "i corpi sono posti o nell'una o nell'altra determinatezza, in quanto o la continuità o la discrezione condiziona il modo determinato del loro essere peculiare," come sottolinea K. Ph. Fischer,¹¹⁸ ed è invece nella

¹¹⁴ Contro ARISTOTELE, dunque, che in *Metafisica* (op. cit., 1037 b, 16) era arrivato alla conclusione (materialistica avanti lettera) che "tutte le volte che nelle cose si considera la materia, o l'unione con la materia, la pura essenza e l'individuo non coincidono." Tale conclusione, si sa, si inquadra nella polemica contro la concezione platonica (hegeliana avanti lettera) della sostanzialità degli universali, contro cui Aristotele aveva affermato che "ogni sostanza nell'universo è individuale" e che "l'universale è (...) sempre qualcosa che, quantunque perfettamente reale e oggettivo, non ha esistenza separata" (W. D. Ross, *Aristotele*, tr. ital., Bari, 1946, p. 252).

¹¹⁵ Ne è un documento la pregnante formula in *Scienza d. log.*, vol. II, p. 190: "la trasparenza del finito, il quale non lascia intravedere attraverso a sé altro che l'assoluto, termina in un completo sparire; poiché non v'è nulla nel finito che gli possa mantenere una differenza di fronte all'assoluto; il finito è un mezzo che viene assorbito da quello che appare attraverso a lui."

¹¹⁶ *Je. Lo.*, p. 10; e *Scienza d. log.*, I, p. 230; *Enciclopedia*, § 100.

¹¹⁷ TRENDLENBURG, *Log. Unters.*, vol. I, p. 68.

¹¹⁸ K. PH. FISCHER, *Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems*

mediazione (hegeliana) che la differenza specifica fra i due fattori scompare. Gli elementi del molteplice agiscono anche nella costituzione di quei due momenti della quantità che sono la forza di attrazione e di repulsione.¹¹⁹ Così, quando leggiamo che "forza attrattiva e forza repulsiva sono in via generale uguali, nessuna più grande dell'altra; e nessuna significa qualcosa se non nel loro esser-uno, vale a dire nel loro esser-superate,"¹²⁰ incontriamo anche l'osservazione di Trendelenburg che "attrazione e repulsione sono direzioni particolari del movimento spaziale in genere," che "è incomprendibile la repulsione e l'attrazione senza che vi si accompagni la *rappresentazione* del movimento spaziale" e che "il pensiero astratto ignora sì l'immagine del movimento spaziale, ma fa tacitamente di quest'*intuizione* concreta il proprio veicolo."¹²¹ La rappresentazione (non il concetto!) del movimento spaziale si introduce dunque surrettiziamente nell'esposizione del rapporto fra quelle forze¹²²; e potremo anzi aggiungere che più avanti Hegel ricorre apertamente alla rappresentazione del movimento,¹²³ il che oltretutto (cioè oltre ad essere, seguendo Trendelenburg, un'interpolazione)

cit., p. 219 (cors. n.). Naturalmente "non viene negato con ciò che in certi casi il continuo possa passare in un quanto discreto e questo in quello; ma questo poter passare non è un *esser passato* ossia non è una identità *immediata* delle due determinazioni contrapposte" (*ibidem*: cors. n.).

¹¹⁹ *Je. Lo.*, pp. 23 ss. L'esempio della forza di attrazione e di repulsione viene portato da Hegel a sostegno della tesi che le differenze quantitative, "il salire e lo scendere sulla scala dei gradi," non concernono la cosa stessa, essendo ad es. "sempre indifferente il determinare la grandezza di un fenomeno mediante la cosiddetta forza centripeta o mediante la cosiddetta forza centrifuga" (*Je. Lo.*, p. 24). Nella *Grande Logica* l'attrazione e la repulsione vengono trattate alla fine della sezione sulla qualità e a proposito del passaggio alla quantità ("la reciproca determinazione della repulsione e dell'attrazione, nella quale esse ricadono nell'equilibrio, e insieme con quella la qualità (che nell'esser per sé si era spinta al suo culmine), passano nella *quantità*": *Scienza d. log.*, I, p. 173); e la forza centripeta e centrifuga alla fine della sezione sulla misura, per esemplificare con il rapporto fra queste forze l'indifferenza dei fattori in un rapporto reciproco e preparare il passaggio all'essenza ("l'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione dell'essere prima che questo diventi *essenza*": *ivi*, p. 465).

¹²⁰ *Je. Lo.*, p. 23.

¹²¹ *Log. Unters.*, vol. I, p. 48 (cors. n.).

¹²² Dal punto di vista formale un'obiezione contro l'esposizione del rapporto fra le forze nella sezione Qualità della *Grande Logica*, è stata sollevata da K. FISCHER ("Non è corretto che categorie superiori compaiano come membri nella serie delle inferiori. Il concetto di forza, nella fattispecie, non appartiene alle categorie della qualità né in generale a quelle dell'essere": *Geschichte der neuern Philosophie* cit., vol. VIII, p. 459). In effetti la trattazione delle forze appartiene solo alla seconda parte della *Grande Logica*, all'"Essenza," e nella *Jenenser Logik* alla seconda sezione, quella del "Rapporto."

¹²³ "È sempre il semplice ad esser determinato come quanto, e questo semplice è il movimento e non la grandezza di esso come un risultato delle grandezze diverse di forze differenti" (*Je. Lo.*, p. 24; cors. n.).

è anche formalmente eccipibile in quanto costituisce l'intrusione nella logica di un termine che Hegel spiegherà solo più tardi nella filosofia della natura. L'interpretazione critica di tutto lo sviluppo di queste prime categorie della logica, è d'accordo in generale, e anche partendo da posizioni diverse, sul rilievo complessivo che esse categorie (e in genere tutto lo sviluppo del pensiero hegeliano) presuppongono (cioè necessitano *in effetti* per la loro costituzione) le rappresentazioni dello spazio e del tempo di cui Hegel, come ha visto Trendelenburg, si serve effettivamente e tacitamente, ma la cui elaborazione teoretica è relegata nella filosofia della natura.¹²⁴

¹²⁴ Cfr. CH. H. WEISSE, *Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an I. H. Fichte*, Leipzig, 1842: Hegel ha "buttato fuori dalla logica" i concetti di spazio e tempo, "li ha per così dire contrapposti alla metafisica logica come una seconda metafisica" (p. 240), e li ha "strappati dalla connessione dialettica che ne faceva dei momenti immanenti all'idea logica" (*ibidem*), rendendo così la dialettica una dialettica dualistica in cui "è di casa" la "separazione della verità logica dalla realtà spazio-temporale" (*ivi*, p. 242; e vedi anche HARTMANN, *Der Spätidealismus* cit., p. 30). I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit.: "la quantità è appunto ciò che in modo real-filosofico viene espresso come spazio e tempo, ovvero la quantità, pensata nella sua realizzazione, può esser pensata solo come spazio-temporale" (p. 875); *Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie. Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Ch. H. Weisse auf dessen Sendschreiben an Fichte: "Das philosophische Problem der Gegenwart"*, 1843 (in I. H. FICHTE, *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*, vol. I, Leipzig, 1869): l'essere "come specificato e differenziato, può esistere solo in una continuità dell'estensione, come spaziale, e nella successione di una durata, come temporale," per cui "Kant ha comunque ragione quando chiama spazio e tempo le forme originarie dell'intuizione di ogni reale" (p. 197), essendo spazio e tempo lo "assoluto esser-riempiti da una molteplicità di differenze reali e specifiche" (pp. 204-205). FEUERBACH, *Tesi provvisorie* etc. (in FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, tr. ital. cit.): "La filosofia speculativa ha considerato lo svolgimento fuori dal tempo come una forma, un attributo dell'assoluto"; ma "l'aver separato lo svolgimento dal tempo è un vero capolavoro dell'arbitrio speculativo," essendo "la prova decisiva che i filosofi speculativi hanno fatto col loro assoluto quello che i teologi hanno fatto col loro Dio" (p. 58; cors. n.): e oltre poi ad essere un errore teoretico, "la negazione dello spazio e del tempo nella metafisica, cioè nell'essenza delle cose" ha però anche "in pratica le conseguenze più deleterie," poiché "un popolo che dalla sua metafisica esclude il tempo, e divinizza l'esistenza esterna, astratta, separata dal tempo, esclude di conseguenza il tempo anche dalla sua politica, e divinizza il principio di conservazione" (pp. 57-58, cors. n.; e cfr., per questo principio di conservazione, il rilievo di MARX — in *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, *Opere filos. giov.* cit., p. 66 — che "la maggior parte dei paragrafi" di ciò che Hegel dice del potere governativo "potrebbero stare, parola per parola, nel codice civile prussiano"). La difesa della concezione hegeliana di spazio e tempo, tentata da Rosenkranz (*Probe eines Commentar's zu Hegel's Lehre von Raum und Zeit*, 1835, in K. ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems* cit., pp. 107-131) non è molto pertinente perché considera spazio e tempo come compagno nella filosofia della natura, mentre si sarebbe dovuto dimostrare la loro ineliminabilità come condizioni della formulazione delle categorie logiche. Rosenkranz non lo fa. Riconosce sì che "è impossibile dedurre anche una sola qualità specifica dal concetto di una categoria logica in sé" (p. 108; cors. n.), ma ciò è fuori discussione e si sarebbe trattato al contrario di riconoscere che le qualità

In Hegel però le determinazioni di attrazione e repulsione, ottenute con l'intuizione spaziale, si rovesciano subito in altrettanti sinonimi o simboli del concetto, venendo immediatamente caricati di un significato che non è il loro ma che appartiene alla sfera dell'astrazione, del mediato. Così la materia viene detta "l'assoluto equilibrio dell'attrazione e della repulsione" e si aggiunge però subito che "ciò non è altro se non l'equilibrio dell'unità differente e della molteplicità differente"¹²⁵; ma ciò significa che il ricavato immediato dell'intuizione viene preso come un rapporto mediato di concetti, e che la discrezionalità reale della materia viene presa come una manifestazione che rimane all'interno dell'unità concettuale. Che tale sia, ad es., anche il senso dell'osservazione successiva che "la differenza della materia stessa rimane sempre all'interno di quell'Uno (*bleibt immer in jenem Eins*)",¹²⁶ ciò ci è confermato subito dopo dall'esempio della forza centripeta. Essa, dice Hegel, "è essenzialmente nient'altro se non la manifestazione della ricostituzione dell'unità tolta"¹²⁷: ossia essa non è altro se non la manifestazione di un concetto ("dell'unità"). Implicitamente l'esempio viene addotto da Hegel contro Schelling e la sua costruzione della materia da forze opposte, giacché "il modo di dimostrarla [la forza centripeta] come una forza per sé stante, si riduce ad una scempiaggine."¹²⁸ La punta sembra dunque rivolta contro l'ipostatizzazione delle forze nella filosofia schellinghiana della natura e più avanti, nell'esposizione del rapporto causale (che appartiene alla seconda sezione della *Jenenser Logik*, quella dedicata ai "rapporti,") incontreremo altre osservazioni sarcastiche contro l'ipostatizzazione delle forze¹²⁹; ma la pun-

specifiche sono la condizione e il presupposto del sorgere della relazione categoriale qualitativa come tale. Rosenkranz invece, rovesciando idealisticamente e al modo di Hegel il rapporto logica-natura, conclude che "il logico è il necessario presupposto del naturale" (*ibidem*) e non già che il naturale è la ineliminabile condizione del logico.

¹²⁵ *Je. Lo.*, p. 24 (cors. n.). Una posizione analoga si ha anche in *Scienza d. log.*, I, F 201, dove Hegel afferma che "le forze repulsiva e attrattiva, in quanto si riguardano come forze della materia sensibile, hanno per fondamento le (...) determinazioni pure dell'uno e dei molti" (cors. n.). Nel che si tocca con mano il rovesciamento idealistico del rapporto logica-natura, significando l'affermazione di Hegel che la materia sensibile ha come fondamento le determinazioni pure del concetto ossia che "prima esiste il concetto della materia, l'astratto, la rappresentazione, e questa si realizza nella reale natura" (K. MARX, *Die deutsche Ideologie* cit., p. 94).

¹²⁶ *Je. Lo.*, p. 24.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Così ad es. che "il conoscere (...) non considera la forza motrice, acceleratrice, bensì il movimento, l'accelerazione ecc., non la forza magnetica, elettrica, ecc., bensì il magnetismo, l'elettricità; e altrettanto poco considera la forza della fantasia, della memoria o la facoltà di fantasia, memoria, intelletto, ragione, ecc., bensì considera la

ta perde vigore ove si tiene presente che il suo terreno di nascita è ancora una volta un'ipostatizzazione, quella dell'unità del concetto di cui la forza, quale espressione (secondo Hegel) della discrezionalità ("differenza") della materia, non sarebbe che la manifestazione, il simbolo appunto.

Nella *Grande Logica* la dialettica del quanto si conclude in quel terzo termine unificatore di qualità e quantità che è la misura,¹³⁰ e i momenti di quella dialettica hanno i loro punti di riferimento in una gran copia di esempi tolti da rapporti chimici e fisici. Non è qui il luogo di esaminare il modo in cui Hegel concepisce questi rapporti, ché nella *Grande Logica* molte pagine sulla misura costituiscono una ripetizione delle argomentazioni della filosofia della natura che Hegel aveva iniziato ad elaborare solo nella terza parte (*Naturphilosophie*) del manoscritto jenense; e anzi nell'esposizione complessiva del sistema, nell'*Enciclopedia*, quelle pagine con i riferimenti a processi chimici e fisici sono tolte dalla logica e incluse nella filosofia della natura.¹³¹ Né è qui il caso di insistere sulla maniera speculativa aprioristica in cui

fantasia, la memoria, l'intelletto, la ragione in se stessi; e non considera proprio affatto la forza attrattiva o di affinità (Je. Lo., p. 59; cors. n.).

¹³⁰ Essa è il ritorno a sé del qualitativo. Il passaggio dal qualitativo al quantitativo stava nel far vedere "che le indipendenze qualitative (...) consistono solo in differenze quantitative" (*Scienza d. log.*, I, p. 452) e "il quantitativo accennare oltre a sé ad un altro, come altro Quantitativo, tramonta nel sorgere di un rapporto di misura, di una qualità" (*ivi*, p. 453).

¹³¹ Non è però causale, si era accorto FEUERBACH, che vi sia in Hegel questa per così dire doppia trattazione delle categorie, una volta nella logica e un'altra volta nella filosofia della natura, e che insomma "tutto ha luogo due volte nella filosofia hegeliana: una volta come oggetto della logica, un'altra volta come oggetto della filosofia della natura e dello spirito." Essendo la logica di Hegel, come "teologia razionalizzata e modernizzata," la "somma ideale o astratta di tutte le realtà, cioè di tutte le determinazioni e di tutte le cose finite," avviene che "allo stesso modo che tutto ciò che si trova in terra, si ritrova nel cielo della teologia, così pure tutto ciò che si trova nella natura, si ritrova nel cielo della logica divina: la qualità, la quantità, la misura, l'essenza, il chimismo, il meccanismo, l'organismo" (*Tesi provvisorie ecc.*, in *Principi ecc.*, cit., p. 51). Il procedimento che rende ciò possibile è, dirà Marx contemporaneamente a Feuerbach, "l'apparecchio magico (*Wunderapparat*) hegeliano (...) che dalla logica, dove sono dissolte nella 'semplicità' del concetto, fa saltare fuori le categorie, ossia le astrazioni estratte dalla realtà, e fa loro prendere 'una forma determinata' dell'esistenza fisica o umana, le fa incarnare" (K. MARX, *Die heilige Familie ecc.*, cit., p. 270). Per l'idealista Hegel il *prius* è il concetto di cui la natura è la manifestazione, il simbolo. Ed è Hegel stesso che lo conferma quando in *Scienza d. log.* (I, p. 201), anticipando una definizione generale della "moderna filosofia della natura," precisa che essa filosofia "non pone a fondamento della scienza la natura come data sensibilmente alla percezione, ma ne conosce invece le determinazioni *partendo dal concetto assoluto*" (cors. n.). Rosenkranz dunque (vedi sopra) aveva bene interpretato questa concezione idealistica della priorità del logico rispetto al naturale.

quei processi appaiono come esempi della dialettica del quanto.¹³² Importa invece rilevare che, pur nel loro stravolgimento speculativo per cui il discreto reale appare come una manifestazione del concetto, sono però quei processi reali (a cui Hegel si *deve* riferire affinché la dialettica abbia *comunque* uno sviluppo) a costituire *in effetti* il contenuto, la base reale della logica. Avviene in altri termini, tanto nella *Grande Logica* che nella logica di Jena, che secondo le intenzioni di Hegel i processi reali (ad es. della chimica) vengono rappresentati in una connessione che dovrebbe risultare dallo sviluppo immanente del concetto, mentre in realtà quella connessione, presentata come assoluta, non fa invece che presupporre "la determinata situazione della fisica e chimica empirica dell'epoca in cui Hegel scrisse la sua logica."¹³³ E se questa realtà di fatto implica da un lato che cade la pretesa della speculazione di costruire una logica in assoluto e che al contrario ogni logica come tale è determinata, in concreto, dal grado storico di assimilazione delle scienze specifiche ("empiriche") da parte del filosofo (lo avverta il filosofo o no, ma allora anche con la conseguenza di una sostanziale acrisia o positivismo *acritico* quando, come in Hegel, l'avvertimento manca); d'altro lato vuol quindi dire anche che, per quanto riguarda Hegel, non è però possibile spacciare la sua logica come un'astrazione vuota.¹³⁴ Bensì è necessario tener fermo, nell'esaminarla, che in quel-

¹³² Può bastare a ciò l'esempio che Hegel trae dalla chimica. In esso, sulla base della cosiddetta "affinità elettiva" chimica, dovrebbe venir esemplificato come lo "indifferente molteplice riferirsi [del quantitativo] riesce in pari tempo all'esser per sé esclusivo, - la cosiddetta *affinità elettiva*" (*Scienza d. log.*, I, p. 424), vale a dire dovrebbe esser esemplificato l'apparire, nel rapporto di misura, della qualità ritornata a sé. Ma assai caratteristica poi per il modo speculativo di concepire il processo chimico è l'annotazione che "la *differenza* capitale di un acido dall'altro è costituita da ciò ch'esso ha per una base un'*affinità* più prossima che un altro, vale a dire una cosiddetta *affinità elettiva*" (*ivi*, p. 434; cors. n.): ché essa annotazione significa, in altre parole, che la *differenza*, che è propria della discretezza del materiale, risiede nell'*"affinità"*, ossia in un concetto! L'annotazione sembra fatta apposta per ricordare il pungente sarcasmo di Marx contro simili procedimenti, quand'egli si chiede: "cosa si penserebbe di un chimico che, invece di studiare le leggi reali, del ricambio organico, e di risolvere determinati problemi sulla base di esse, volesse rimodellare il ricambio organico per mezzo delle 'idee eterne' della *naturalité* e della *affinité*?" (K. MARX, *Il Capitale*, tr. ital., Roma, 1951, vol. I-1, p. 98). È però interessante che nella logica jenense, a differenza che nella *Grande Logica*, Hegel si sia posto (anche se di scorcio) il problema della "affinità" e abbia concluso implicitamente la nullità di quel concetto ai fini della conoscenza (vedi sopra, a proposito della polemica contro l'ipostatizzazione delle "forze"). Ritorneremo su ciò a suo luogo.

¹³³ K. PH. FISCHER, *op. cit.*, p. 227.

¹³⁴ Che ciò non è possibile costituisce, è stato detto recentemente (DELLA VOLPE, *Logica cit.*), la "scoperta" fatta da Marx nella sua critica delle ipostasi hegeliane. La critica marxiana non si ferma in effetti alla conclusione di FEUERBACH (nei §§ 49 e 27 dei *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *op. cit.*) che l'"universale" di Hegel è

l'astrazione appaiono realmente dei contenuti ricchi e molteplici¹³⁵ i quali, soltanto, acquistano la forma di contenuti mistificati; ma i quali allora, nella misura in cui vengono presi immediatamente come la realtà dell'astrazione, dell'Idea (cioè nella misura in cui Hegel ritiene che in loro traspaia immediatamente l'Assoluto), permangono però *insufficientemente mediati* o spiegati e quindi contenuti la cui presenza è incontrollata. Lo sforzo costante di Hegel (che è anche il suo merito) di istituire ovunque delle relazioni razionali, subisce ancora questo contrappasso a causa del punto di partenza speculativo, ipostatizzante, di quelle relazioni.

4. Il risultato della dialettica del quanto è il seguente: se il quanto è divisibile all'infinito, allora la determinatezza (o limite) insita nel concetto del quanto, si rivela in verità come una non-determinatezza; e se nella grandezza quantitativa è rappresentata tanto l'unità quanto la molteplicità, ciò che apparentemente la grandezza esclude da sé, in realtà "lo ha al contrario in se stessa": ossia "questo escludere è nel concetto stesso di lei e quindi in realtà è posta in lei stessa l'assoluta con-

vuoto, che in Hegel "l'oggetto viene ridotto a determinazioni del tutto astratte, in cui non lo si può più riconoscere" e che "anche l'essere della logica hegeliana è (...) dappertutto uguale, indifferenziato e privo di qualsiasi contenuto" (cors. n.). Marx, dopo aver rilevato il processo di astrazione, il processo di sostanziazione dell'universale, per cui l'universale viene preso come sussistente per sé ed esaurante il reale soggetto a cui l'universale (il predicato) si sostituisce, sottolinea come a questo primo scambio dell'empiria in speculazione consegua il secondo scambio, più grave agli effetti della conoscenza, della *speculazione in empiria*. Ché, anche se il reale soggetto, il contenuto, è stato stravolto a predicato, a forma, deve pure esserci un contenuto tuttavia, affinché la proposizione sussista, e allora, se il contenuto è stato fin dall'inizio trasceso dalla forma e non può quindi più venir mediato e controllato da essa, sarà un contenuto empirico immediato. La "scoperta" marxiana del secondo scambio è rimasta ignorata anche presso JOHN DEWEY che pure ha ben visto (*Logica, teoria dell'indagine*, tr. ital. a cura di A. Visalberghi, Torino, 1949, p. 191) come il difetto strutturale dell'idealismo risieda nella "ipostatizzazione di una funzione logica [il predicato] in entità sovra-empirica."

¹³⁵ Si può quindi dire anche della logica quanto ebbe ad osservare MARX circa la concezione hegeliana della storia, e cioè che "se, come Hegel, si fa una tale costruzione per la prima volta e per l'intera storia (...), ciò allora non è possibile senza ampie conoscenze positive e senza tener conto anche solo parzialmente della storia empirica (...)" (*Die deutsche Ideologie* cit., p. 178; cors. n.). E cfr. anche I. H. FICHTE per la osservazione che la "mistica dell'astrazione" che vi è in Hegel, contiene tuttavia in sé "la profondità di una grande e ricca concezione del mondo" (*Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Akademische Antrittsrede*, 1842, in *Vermischte Schriften* ecc., cit., p. 156), ossia come possiamo aggiungere, la profondità di un ricco mondo di contenuti, effettivamente presente come presupposto reale, ma non sviluppato come tale.

traddizione, l'infinità."¹³⁶ Di ognuno dei momenti della "semplice relazione" con cui la logica aveva iniziato, la qualità, la quantità e il quanto, è stato dimostrato "che essi si contraddicono nella loro essenza"; ma mentre all'inizio "la dialettica dei suoi momenti era solo una nostra riflessione," soggettiva, ora il loro contraddirsi "è posto come una riflessione della semplice relazione *in se stessa*, come essenza dialettica *in assoluto*, come infinità." Tale infinità però, "è veramente ciò che essa è, cioè pura e per se stessa, solo secondo il proprio concetto, e non invece come essa appare nella determinatezza dei suoi momenti"; e quindi ogni esposizione dell'infinito che parta dai dati finiti di esso (qualità, quantità, quanto) "è perciò stesso una esposizione *impura*," vale a dire una *cattiva infinità*.¹³⁷

L'infinità, dunque, non consiste in altro se non in ciò, che la dialetticità dei suoi momenti, che era finora nostra riflessione soggettiva, si presenta ora come la riflessione della semplice relazione in se stessa. In questa posizione della figura dell'infinità, con cui nel manoscritto si raggiunge un primo culmine dello sviluppo dialettico-speculativo,¹³⁸ Hegel non solo precisa il procedimento speculativo (per cui la verità di un concetto non sta nella *determinatezza* dei suoi momenti, ma questi sono solo delle *apparizioni* del pensiero puro), ma riprende subito la vecchia critica a Fichte e a Kant. Essa è implicita nell'esposizione hegeliana della "cattiva infinità." La cattiva infinità "è il terzo della cattiva realtà," dell'empirismo, "e della cattiva idealità," ossia dell'idealismo soggettivo. La "cattiva realtà" si ferma al concetto di qualità, preso come determinatezza isolata e cristallizzata; e la "cattiva idealità" al concetto di quantità, preso come una mera esclusione del limite. Ma la cattiva realtà permane, quando l'idealità le viene solo *contrapposta* come un "andare oltre" la realtà; e da parte sua la cattiva idealità "è solo questo andare oltre, ossia un negare fuori del quale permane ancora il negato," o, in altre parole, l'idealità rimane ancora la *pura* unità "per la quale subentra altrettanto [che per la cattiva realtà] la necessità del limite."¹³⁹ Ma la pura unità rappresenta solo la

¹³⁶ *Je. Lo.*, p. 26.

¹³⁷ *Je. Lo.*, pp. 26-27 (cors. n.). Hegel spiega poco dopo (*Je. Lo.*, p. 32) che la dialettica di qualità, quantità e quanto consisteva in ciò, che questi momenti venivano "posti come infiniti," che "ognuno si mostrava necessariamente come un infinito," ma che "essi perciò erano solo infiniti e non l'infinito stesso, non esprimendo essi in loro stessi la necessaria relazione al loro opposto," ma essendo in loro l'infinito soltanto "il fondamento della loro idealità."

¹³⁸ Lo aveva notato già HAYM (*op. cit.*, p. 109).

¹³⁹ *Je. Lo.*, pp. 28-29. L'espressione "un negare fuori del quale permane ancora

istanza del superamento, il suo dover-essere, e non il superamento effettivo: e quindi "la cattiva infinità è l'ultimo gradino a cui procede l'incapacità di unificare e superare l'antitesi in un modo assoluto, in quanto pone solo la istanza del superamento e si accontenta dell'esposizione della istanza, invece di adempierla." E, anzi, crede di esser giunta al culmine quando si solleva sopra il limitato "mediante l'intuizione," mentre il suo atteggiamento di fronte all'"incommensurabile, innumerevole, ad es. delle costellazioni" si risolve invece solo in una "irrazionale meraviglia."¹⁴⁰

Ma in realtà, "in quanto le determinatezze o limiti pongono l'unità fuori di loro, come un al di là," esse si sembrano conservarsi; ma in quanto a questa conservazione "è loro necessario quest'al di là dell'unità, esse sono essenzialmente relazionate con quest'unità e il loro escluderla (...) è in verità un esser unite con lei."¹⁴¹ Ovvero è posta la "vera infinità," la "realizzata istanza del superamento della determinatezza."¹⁴² Comprendiamo meglio tale passaggio, ove lo ricollegiamo ancora alle controversie di Hegel con l'idealismo prehegeliano; e nella fattispecie a quelle quattro pagine del *Glauben und Wissen* in cui Hegel aveva affrontato il grosso problema delle antinomie kantiane.

un negato" richiama ancora il *Frammento di sistema* e la nota preoccupazione contenutavi che al di fuori della relazione (che qui è quella forma di relazione che è la negazione) non permanga un non-relazionato.

¹⁴⁰ *Je. Lo.*, p. 29 (cors. n.). Sembra chiaro il riferimento alla "meraviglia" e alla "venerazione" che Kant alla fine della *Critica della ragione pratica* dice di provare al cospetto del "cielo stellato sopra di me" e della "legge morale in me." Circa poi la critica in particolare antifichtiana contenuta in quest'esposizione della "cattiva infinità," cfr. anche EHRENBERG, *Hegel's Erstes System* cit., p. XV. Ed è pure da notare la costante e positiva opposizione di Hegel contro ogni relazione (o qui tentativo incompiuto o impotente di relazione) che si risolve in una "intuizione": un tale risolversi è "irrazionale," è cioè un contravvenire all'istanza profondamente razionale di ogni relazione. L'esposizione della cattiva infinità è ampiamente ripresa in *Scienza d. log.*, dove è pure detto che "l'infinito (nel senso ordinario della cattiva infinità) e il progresso all'infinito, come il dover essere, son l'espressione di una contraddizione," la quale, falsamente, "si dà come la soluzione e il supremo," mentre invece è solo una "riflessione incompiuta [che] ha intieramente dinanzi a sé ambedue le determinazioni del vero infinito: l'opposizione del finito e dell'infinito: ma non fonde assieme questi due pensieri" (*ivi*, I, p. 164). Il fatto che queste osservazioni sono rivolte contro l'idealismo prehegeliano, è bene commentato da ROSENKRANZ (*Die Modificationen der Logik* cit.): quando nell'idealismo, che è quello kant-fichtiano, il concetto della ragione "viene ancora preso come un gradino della coscienza, allora esso non è ancora libero dalla forma soggettiva" e "il concetto della ragione rimane ancora affetto da una contraddizione," in quanto "deve essere l'Assoluto, ma lo è solo in modo relativo" (p. 107; cors. n.). Contro il progresso all'infinito, sappiamo, Hegel si era pronunciato già nei paragrafi introduttivi della *Differenz*.

¹⁴¹ *Je. Lo.*, p. 28.

¹⁴² *Je. Lo.*, p. 30 (cors. n.).

Qui, nel manoscritto, Hegel prosegue dicendo che la vera infinità "non è una serie, che ha il suo completamento sempre in un altro, ma quest'altro sempre fuori di sé; l'altro è invece nel determinato stesso, è per sé contraddizione assoluta, e ciò è la vera essenza della determinatezza, ossia non che un membro dell'opposizione è per sé, ma che esso è solo nel suo opposto, ovvero che solo l'assoluta opposizione è." E allora "l'opposto però, in quanto è solo nel suo opposto, distrugge in esso tanto quest'altro quanto se stesso."¹⁴³ Sembra evidente che dietro a questi passi, sia pure non direttamente menzionata, stia la critica alle antinomie kantiane della finità e infinità del mondo. La suprema contraddizione delle determinatezze, rileva Haering in proposito, "Hegel non la respinge affatto, proprio all'opposto di Kant, ma la riconosce come una forma necessaria, e anzi come la forma suprema della determinatezza."¹⁴⁴ Questo riconoscimento però, ricordiamolo, è possibile soltanto in base a quel particolare presupposto della ragione speculativa hegeliana che abbiamo incontrato in occasione della controversia Kant-Hegel sulle antinomie. Ossia il superamento dell'opposizione, cioè il ristabilimento dell'unità fuori dalla massima scissione, è possibile solo perché Hegel, per usare l'espressione kantiana, ha sussunto la serie regressiva all'infinito di condizioni opponenti fra loro sotto quell'aprioristico termine medio che è la Totalità data delle condizioni e che nella sua unità assoluta, anteriore alla scissione, congloba dunque anche la "assoluta opposizione" (vedi sopra, Parte seconda, cap. terzo). Insa in questo presupposto speculativo è la presupposizione dell'unità dei contrari che costituisce la linea lungo cui si sviluppa tutta l'esposizione della "vera infinità."

Così ad es. subito nella densissima p. 31. Viene prospettata la coincidenza di finito e infinito: "la vera natura del finito consiste soltanto in ciò, che esso è infinito, che nel suo essere esso supera se stesso; il determinato come tale non ha altra essenza se non quest'assoluta irrequietezza di non essere ciò che è." Ma questa coincidenza implica anche quella di Essere e Nulla: "il Nulla ovvero la vuotezza, è uguale al puro Essere, che è appunto questa vuotezza." Nella loro astrattezza, però, questi due termini "non sono la vera essenza, ma sono essi stessi membri dell'opposizione," "ed hanno quindi immediatamente in loro stessi l'opposizione del qualcosa ovvero del determinato." In altre pa-

¹⁴³ *Ibidem* (cors. n.). L'"assoluta opposizione" è quella già espressa dall'"unione dell'unione e della non-unione" del *Frammento di sistema* e dall'"identità dell'identità e della non-identità" della *Differenz*.

¹⁴⁴ HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 179.

role "il Nulla ovvero l'Essere, cioè la vuotezza in generale, è solo come il contrario di se stessa, come determinatezza, e questa è, altrettanto, l'altro di sé ovvero il Nulla." Quest'assoluta contraddizione è l'infinità, la quale "è quindi l'unica realtà del determinato, ma non un al di là, bensì semplice relazione, *puro assoluto movimento*."¹⁴⁵

Ehrenberg ha giustamente notato che in questi passi, con la categoria dell'infinità, siamo al "punto di scaturimento" del metodo hegeliano e che "nel primo gruppo di categorie della logica jenense sono quindi già compiutamente delineate, in via generale, le direzioni logiche fondamentali del sistema hegeliano."¹⁴⁶ Esaminiamo dapprima la dialettica di Essere e Nulla, perché con essa ci colleghiamo agli inizi della *Grande Logica*, e vediamo in seguito la struttura della categoria "Infinità." La realtà di Essere e Nulla è tanto nella *Grande Logica* quanto nella *Jenenser Logik* il movimento (*Je. Lo.*: "puro assoluto movimento"). Ma è il movimento (e nella *Grande Logica* il "divenire" che con il movimento viene introdotto) realmente il terzo termine medio di Essere e Nulla? Discende esso veramente dalle premesse che sono l'Essere e il Nulla? Con Trendelenburg l'interpretazione critica risponde di no. "Dal momento," leggiamo in *Logische Untersuchungen*, "che tanto il puro essere quanto il non-essere non esprimono che quiete, il successivo compito del pensiero potrebbe essere coerentemente, qualora si voglia porre l'unità dei due termini, solo quello di trovare una unificazione calma. Ma se da quell'unità il pensiero produce qual-

¹⁴⁵ Cors. n. L'impostazione della dialettica di Essere e Nulla è analoga a quella nella *Grande Logica*. Il nulla, come "vuotezza, assenza di determinazione," è "in generale lo stesso che il puro essere" (*Scienza d. log.*, I, p. 73); "il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso" e "il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, — non passa, — ma è passato [cors. n.] nel nulla, e il nulla nell'essere"; ossia il vero è "che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto" e "la verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire" (*ivi*, p. 74). Il traduttore Moni commenta (*ivi*, p. 100) che "il passaggio dall'essere al nulla non può, a rigor di termini, aver luogo come *passare*, ma soltanto come *esser già passato*; quando noi vogliamo cogliere il passaggio, il passaggio è già avvenuto." K. FISCHER (in *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg, 1852, II ediz. 1865) vuol chiarire la distinzione dello hegeliano "passare" ed "esser passato" con quella fra il pensiero pensante e il pensiero pensato: la irrequietezza dialettica, e quindi il "passare," è propria del pensiero pensante, ma quando il pensiero pensante riflette su se stesso e quindi sul suo "passare," il pensiero diventa con ciò pensiero pensato e il "passare" quindi un "passato." La distinzione, si sa, è stata ripresa da BERTRANDO SPAVENTA, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in "Atti della R. Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli," 1864, vol. I; e da GIOVANNI GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa*, Messina, 1913.

¹⁴⁶ Hegel's *Erstes System* cit., p. XX.

cos'altro, evidentemente aggiunge quest'altro e, per immettere l'essere e il non-essere nel fluire del divenire, *interpola tacitamente* il movimento."¹⁴⁷ Il movimento dunque, che Hegel considera invece solo nella filosofia della natura,¹⁴⁸ "rimane il veicolo presupposto della produzione dialettica concettuale."¹⁴⁹ Ma v'è di più. Secondo le premesse di Hegel il puro Essere è uguale al Nulla, perché il *puro* Essere, essendo come tale nient'altro che astrazione, *non è*: e dunque fra puro Essere e Nulla *non* v'ha differenza. Ma allora, a rigore, come può tuttavia il pensiero (che è per definizione pensiero puro) iniziare però la logica col porre una *differenza* fra i due termini, e dire "ch'essi sono *assolutamente diversi*?"¹⁵⁰ Come nasce *in effetti* la possibilità per il pensiero di distinguere l'Essere e il Nulla quando, come concetti *puri* o astrazioni, l'uno equivale invece all'altro? Bisogna ammettere, conclude Trendelenburg, che all'inizio della logica v'è il pensiero che asserisce solo di essere puro, ma in realtà "nasconde dentro di sé" qualcos'altro oltre all'asserita pura astrazione. Nei confronti del *puro* Essere, infatti, il Nulla come altrettanto pura astrazione non sarebbe distinguibile, ma è invece distinguibile "nella misura in cui l'essere puro del pensiero viene confrontato con l'essere pieno dell'intuizione."¹⁵¹ E allora è sempre il tacito ricorso all'intuizione che assicura non solo lo sviluppo dall'Essere-Nulla al divenire, ma anche la stessa possibilità di distinguere i due primi termini fra loro.¹⁵²

Un rilievo analogo a questo di Trendelenburg è quello di George.

¹⁴⁷ TRENDLENBURG, *Log. Unters.* cit., vol. I, p. 38 (cors. n.).

¹⁴⁸ Dove esso ha poi una caratteristica del tutto diversa, trattandosi ivi del movimento esterno degli oggetti, distinto dal movimento del pensiero.

¹⁴⁹ *Log. Unters.*, I, p. 39.

¹⁵⁰ *Scienza d. log.*, I, p. 74.

¹⁵¹ *Log. Unters.*, I, p. 45. Cioè in realtà, Hegel non contrappone al Nulla l'Essere puro (che per definizione è vuoto quanto il Nulla), bensì l'essere pieno e corposo dell'intuizione e in base a quest'essere dell'intuizione gli è possibile la distinzione del Nulla.

¹⁵² La reale presenza dell'intuizione è poi, secondo TRENDLENBURG, il tacito veicolo di ogni singola fase della logica, come già abbiamo visto. "Se le rappresentazioni superate o meglio respinte indietro dall'astrazione, gradualmente riscaturiscono e concretono di nuovo, ciò è solo la reazione dell'intuizione naturale nei confronti della sua violenta esclusione." Così "il divenire produce l'esser determinato, l'esser determinato si limita nell'esser per sé, il limitato appare come quantità, il confronto dei quanti dà la misura ecc." e "l'artificio della dialettica poggia su questo semplice procedimento" (*Log. Unters.*, I, p. 95). È però sì "speculativo l'iniziare col puro pensiero, ma acritico il trasformarlo in qualcosa di mischiato con tutto e poi pescare a volontà da questo miscuglio ciò che al puro pensiero manca. Da questo punto di vista non v'è poi difficoltà a che intuizioni le quali non sono concetti puri, come ad es. il movimento, lo spazio, il tempo, e che non vengono mai esaminate in tutta la logica, vengano contrabbandate e anzi ci si serva del loro servizievole aiuto, quasi appartenessero al puro pensiero" (*ivi*, p. 125).

L'inizio della logica col puro essere — leggiamo in *Princip und Methode* ecc. — “lungi dall'esser privo di presupposti, racchiude un'assoluta presupposizione.” L'astrazione del puro essere poggia sulla esclusione di ogni contenuto, ma proprio perciò il contenuto “le rimane attaccato tacitamente in tutta la sua pienezza e ne costituisce il necessario presupposto.” Infatti “solo in riferimento a questo possibile contenuto, dal quale prima si è fatto astrazione,” può venir guadagnato il passo in avanti di passare dal puro essere al nulla.¹⁵³ Nella stessa direzione si muove la critica di ULRICI, K. Ph. FISCHER e I. H. FICHTE¹⁵⁴ e ugualmente troviamo puntualizzato il problema negli interpreti moderni (CASSIRER). “Il paradosso dell'esposizione hegeliana,” leggiamo in *Das Erkenntnisproblem* ecc., “consiste non tanto nell'identificare il ‘puro essere’ e il ‘puro nulla,’ ma piuttosto nel fatto che in generale tratta come se fossero sussistenti per sé quei due elementi di cui si do-

Dell'introduzione surrettizia delle rappresentazioni nel movimento dialettico “puro,” si era già accorto, prima di Trendelenburg, il Feuerbach di *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839): secondo Hegel “l'essere procede verso il nulla: scompare immediatamente nel suo opposto, la sua verità consiste in questo moto con cui immediatamente scompare” [cfr. *Scienza d. log.*, vol. I, p. 74]. Ma non sono anche qui presupposte delle rappresentazioni? Lo ‘scompare’ è un concetto, o non è piuttosto una rappresentazione sensibile? ” (vedi L. FEUERBACH, *Princip. d. filos. d. avv.*, tr. cit., p. 21; cors. n.). Lo sviluppo di quest'intuizione critica anti-Hegel spetta però, a tutti gli effetti, a Trendelenburg.

¹⁵³ L. GEORGE, *Princip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher* cit., p. 19 (cors. n.). In Hegel quindi non v'è un criterio reale secondo il quale progredisce lo sviluppo. Ogni progresso reale è in effetti, mediante il necessario ma tacito ricorso al contenuto, “una lotta contro l'astratto” (ivi, p. 23); e allora tutto il procedimento è viziato dal fatto che, affinché le deduzioni progrediscono, esso “deve ricorrere a qualcosa che sta al di fuori del dato” (ivi, p. 24), cioè al di fuori di quell'unico dato che per Hegel è il puro pensiero.

¹⁵⁴ Cfr. ULRICI, *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie* cit.: se il Nulla è solo la negazione di ogni determinatezza, allora il dire Essere = Nulla è come dire $A = A$, ossia “una pura tautologia, solo un altro nome per la medesima cosa” (p. 85), e d'altra parte “il puro Essere, l'indeterminato, non può affatto muoversi o passare, e ancor più assurda è la rappresentazione del Nulla che si muove” (p. 89); “il movimento di questo passaggio è in effetti un concetto meramente contraddittorio, interpolato” e “per di più il passare, scomparire, muoversi, sono espressioni concrete della rappresentazione, il cui concetto Hegel non stabilisce con una sola parola e di cui una filosofia che insiste ovunque sul pensiero puro si dovrebbe vergognare” (p. 90); allora però in realtà “l'opposto dell'Essere non è l'assoluto Nulla nel senso hegeliano, di cui non può affatto aversi discorso, — bensì l'esser-altro” (p. 91). K. PH. FISCHER, *Speculative Charakteristik und Kritik* ecc., cit.: “l'incapacità di determinarsi dell'astratto vuoto principio hegeliano, si mostra già in ciò che esso, sebbene gli venga interpolata la negatività come principio di movimento, non può neppure rovesciarsi nel suo opposto,” essendo l'Essere identico al puro Nulla proprio per via della sua assoluta indeterminatezza (pp. 202-203). I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit.: Hegel non risolve il problema del divenire, egli “lo modifica solo formalmente,” ossia “interpolata [cors. n.] altre espressioni nel concetto del divenire” (pp. 870-871).

rebbe raggiungere e realizzare la sintesi,” mentre invece “deve essere necessariamente stabilito un elemento determinato *a* come tale e poter essere distinto da un'altro elemento *b* affinché sia possibile pensare un divenire come un cambiamento fra queste due determinazioni.”¹⁵⁵ Ma proprio quest'elemento determinato è per definizione assente dal “puro essere,” mentre sarebbe invece la reale condizione affinché si abbia un passaggio.¹⁵⁶

Riassumendo: le categorie della logica, strutturate secondo i dettami della presupposta unità aprioristica dei contrari (la quale ha la sua radice nella pre-sunzione della Totalità come il complesso già dato apriori di tutte le condizioni), si muovono in effetti per via dell'introduzione in loro di qualcos'altro (secondo la definizione speculativa però a loro estraneo) che è l'intuizione tacita del contenuto, del sensibile, del molteplice, o come dir si voglia. Ma per fermarci ancora alla pre-sunzione dell'unità dei contrari, com'è stata possibile in Hegel, da un punto di vista strettamente logico, la sua costituzione speculativa? L'interpretazione critica risponde che è stata possibile a causa di uno scambio fra due concetti, il quale avviene nella negazione dialettica hegeliana. La negazione dialettica, leggiamo ancora in Trendelenburg, può avere una doppia natura. O è una negazione puramente logica, la quale semplicemente nega ciò che il primo concetto afferma e non pone nulla di nuovo¹⁵⁷; o la negazione è concepita in un modo reale, sì che il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo e si ha in questo caso un'opposizione reale.¹⁵⁸ Ma è possibile, ora, che dalla negazione logica nasca un nuovo concetto “che unisca positivamente l'affermazione e la negazione che sono puramente escludentisi”? A Trendelenburg non sembra. “Dal momento che il concetto affermativo fa appello alla realtà e quello assolutamente negativo consiste solo nella forza di resistenza del pensiero che rifiuta il riconoscimento, non è concepibile che il reale concetto affermativo possa spingersi fino a questa assoluta autodistruzione, né è comunque spiegabile come si possa

¹⁵⁵ CASSIRER, *op. cit.*, tr. ital. (*Storia d. filos. mod.*), vol. III, pp. 419-421 (cors. n.).

¹⁵⁶ Che le prime categorie della *Grande Logica* sono vuote di contenuto è del resto ribadito da Hegel in *Enciclopedia* § 88: “quando il discorso concerne un contenuto, è posta con ciò una connessione con altre esistenze,” ma allora “viene sostituita una differenza, piena di contenuto, alla differenza, vuota, dell'essere e del niente.” Si è però visto che dello stesso “essere” e “niente” non può aversi in effetti discorso, senza che vi sia il presupposto tacito del contenuto!

¹⁵⁷ *Log. Unters.*, I, p. 43. In nota Trendelenburg aggiunge: “l'opposto contraddittorio: *a* è *b*, *a* è non-*b*, dove l'un membro esclude puramente l'altro.”

¹⁵⁸ *Ibid.*, con l'aggiunta in nota: “l'opposto contrario, ad es. bianco, nero.”

arrivare ad una unificazione.¹⁵⁹ In altre parole, quando la negazione dialettica contrappone ad un concetto la negazione di esso, con questo concetto negativo non si è fatto alcun passo in avanti.¹⁶⁰ Ma allora “è un abuso sollevare la pura negazione al rango di un fattore reale indipendente”¹⁶¹ cioè, possiamo ormai dire, potenziarla da negazione puramente logica, contraddittoria, ad opposizione contraria, reale.

Se però così stanno le cose, e se invece il progresso effettivo nel discorso logico avviene perché “in luogo della negazione logica subentra *realmente* [cors. n.; ma nella fattispecie, abbiamo visto in Hegel, tacitamente, per surrezione] il concetto di *altro* o di diverso,”¹⁶² mutuato dalla realtà empirica: allora si può dire anche (I.H. Fichte) che Hegel “ha scambiato l'*opposizione* (l'esser-altro) con la *contraddizione*, il (dal punto di vista logico) *contrario* con il *contraddittorio*.”¹⁶³ Ciò significa

¹⁵⁹ *Log. Unters.*, I, p. 44.

¹⁶⁰ Così ad es. “il Non-Io di Fichte designa il mondo degli oggetti rispetto al soggetto. Ma come avvenga che l'Io si contrappone un oggetto, di ciò l'espressione negativa, il Non-Io, non fornisce alcuna spiegazione” (*Log. Unters.*, II, p. 148).

¹⁶¹ *Log. Unters.*, II, p. 149. Si potrebbe aggiungere che la coppia hegeliana degli opposti “essere” e “nulla” costituisce un esempio classico di opposizione logica potenziata ad opposizione reale. La negazione logica del primo termine, di “essere,” sarebbe in effetti il “non-essere”; trasformare questo secondo termine, il “non-essere,” in “nulla,” significa precisamente scambiare una contraddizione logica con una contrarietà reale, dire nel secondo termine (quando lo si assume come “nulla” invece che come “non-essere”) *più* di quanto non sia richiesto dalla contrapposizione. Donde prende Hegel questo “di più,” il “nulla” cioè, da mettere al posto del “non-essere”? Con Trendelenburg la critica risponde, sappiamo, che lo prende dall'intuizione, essendo il “nulla” distinguibile dall’“essere puro” solo “nella misura in cui l'essere puro del pensiero viene confrontato con l'essere pieno dell'intuizione” (*Log. Unters.* cit., I, p. 45). Hegel, ossia, il “nulla” lo interpola; e lo può interpolare, ben s'intende, perché per quell'aspetto per cui esso è desunto dall'intuizione, dall'esistente molteplice esperito, per quest'aspetto esso è già contenuto aprioristicamente in quella suprema Totalità o “di più” speculativo ch'è la *coincidenza di essenza ed esistenza*: Totalità dalla quale l'esistente, dopo esser stato mistificato in speculazione, può venir pacificamente ritirato fuori come veicolo surrettizio del processo logico. Per quanto riguarda poi la sostituzione strettamente logica di un opposto contrario ad un opposto contraddittorio essa è intimamente legata al non-distinguere di Hegel fra contraddittorio e contrario, una non-distinzione riscontrata già sopra (pp. 255 ss.) a proposito dell'estrema cautela con cui invece queste coppie di opposti sono state affrontate da Kant.

¹⁶² *Log. Unters.*, *ibid.*

¹⁶³ *Beiträge* ecc., cit., p. 873 Cfr. anche K. PH. FISCHER, *Speculative Charakteristik* ecc., cit.: “Hegel prende la determinatezza essenzialmente come negazione e la *differenza come contraddizione*” (p. 197; cors. n.); e “spaccia per ‘*contraddizioni*’ tutte le determinazioni di rapporto che in realtà non sono che unità o relazioni mediate da differenze determinate, come ad es. [*Scienza d. log.*, vol. II, p. 71] ‘a destra e a sinistra, sopra e sotto’ e la determinata alterità per cui ‘il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre’” (p. 246). E CHALYBAEUS, *Historische Entwicklung* ecc. cit.: “la indeterminatezza della parola ‘*contraddizione*’ e l'aver trascurato la vecchia differenza logica fra *contradictio* e opposizione contraria, espone ad ogni passo questa dialettica al sofisma” (p. 350). Ma cfr. anche la constatazione recente di A. SCHAFF (*Ueber*

che Hegel fa dire alla negazione contraddittoria più di quanto non le spetti di dire, perché questo di più (ossia questo altro o nuovo da cui dipende lo sviluppo ulteriore e che invece non è contenuto nella pura negazione logica) spetta di dirlo, a rigore, non a lei ma all'opposizione reale in cui si esprimono le differenze concrete e determinate dell'empirico. Ma allora l'unità dei contrari, nel senso *speculativo* datole da Hegel, si rivela dal punto di vista della sua struttura logica come una presupposizione illusoria. O meglio, se da un lato essa è coerente con l'assunto razionale-unitario di Hegel e ne esprime comunque l'istanza positiva della relazionalità o pensabilità dei contrari; d'altro lato invece, e non appena essa si dispiega in formulazioni logiche determinate, la sua struttura rivela in effetti la presenza ben vitale di un elemento, il reale empirico, di cui la speculazione non ha potuto dare conto avendolo conglobato in sé come una sua manifestazione, e che tuttavia si presenta nel ruolo impegnativo e ineliminabile di “altro” dal pensiero puro, per non dire di condizione reale di esso. Ossia non è illusoria la pensabilità dei contrari o coscienza della contraddizione, ma è illusorio il concepirla come consistente in relazioni-ipòstasi, poste e concluse entro il solo pensiero *puro*. La prova ne è che da un lato l'unità o coincidenza hegeliana degli opposti — come pensabilità logica della contraddizione o coesistenza (nel pensiero) di affermazione e negazione logica, e coesistenza in cui il ruolo dell'opposto è assunto dalla negazione logica o contraddittoria — si configura esplicitamente come un nesso dialettico costruito nel pensiero puro al di fuori dello spazio e del tempo; ma che Hegel poi, d'altro lato, ogni qualvolta voglia dire qualcosa, cioè portare avanti lo sviluppo, è costretto a contravvenire implicitamente e tacitamente al presupposto della *coincidentia oppositorum* nel puro pensiero. Ogni avanzamento effettivo nello sviluppo, infatti, lo abbiamo visto possibile solo mediante il ricorso a quell'*alterità* (di cui l'opposizione di estremi *reali* non è che un'espressione) la quale dalla medesimezza del pensiero con se stesso (o coincidenza in esso degli opposti o estremi *logici*) sembrava esclusa. Da ciò però è anche lecito prospettare la conclusione che la condizione effettiva dello sviluppo dialettico non sta

Fragen der Logik, in “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*,” 1956, fasc. 3), che “Hegel non si rende conto della diversità che ha il senso del termine ‘*contraddizione*’ nel principio logico di contraddizione, e il senso che ha come designazione del rapporto fra le (...) ‘*opposizioni*’ [reali]” (p. 343), e che quindi “raramente gli esempi di contraddizioni che troviamo in Hegel (ad es. il polo positivo e il polo negativo di un magnete, l'elettricità positiva e negativa, destra e sinistra, sopra e sotto, padre e figlio ecc.) hanno qualcosa in comune con la contraddizione logica in *senso stretto*” (p. 344).

già in un esaurimento o svuotamento dell'alterità da parte della medesimezza del pensiero, bensì nella correlazione di medesimezza o pensiero e alterità o materia.¹⁶⁴

Ma ritorniamo, per finire, al manoscritto jenense e a quell'altra unità di contrari che è il rapporto finito-infinito.

"In quest'immediatezza," prosegue il manoscritto, "dell'esser-altro e dell'esser-altro di quest'altro (-ossia di nuovo del primo essere), in quest'immediatezza della *doppia negazione* che è di nuovo *affermazione* ovvero semplice relazione, l'infinità [come "vera infinità"] è, nella sua assoluta ineguaglianza, uguale a se stessa." Infatti "il semplice e l'infinità, ovvero l'assoluta contrapposizione, non pongono alcuna anti-tesi se non esclusivamente quella di essere assolutamente relazionati e, in quanto sono opposti, di essere altrettanto assolutamente uno." In quest'opposizione "non si può affatto parlare di un uscire dell'Assoluto fuori di sé": "l'essere dell'opposizione sarebbero i suoi membri, ma sono essenzialmente solo come relazionati, vale a dire essi non sono per sé, ma sono solo in quanto son tolti," e allora l'essenza dell'opposizione "è l'assoluta irrequietezza di togliere se stessa."¹⁶⁵

L'unità dei contrari è qui quella fra l'affermazione che appare, è

¹⁶⁴ Dovremo ritornare sull'argomento quando esamineremo i principi logici nell'esposizione che Hegel ne dà nella metafisica jenense, ma possiamo ricordare subito che il problema è stato anche recentemente oggetto di discussione. Si veda ad es. la posizione estrema sostenuta da MAGDALENA AEBI (*Pouvoir de l'esprit sur le réel*, Neuchâtel, 1948, p. 162) dove, dopo l'osservazione che il metodo hegeliano consiste "nell'interpolazione dell'opposizione contraria in luogo della negazione, di un B in luogo del mero Non-A" è detto anche che Hegel "interpola in luogo della negazione del primo concetto altri concetti *arbitrari*, che col primo stanno solo in un rapporto di opposizione contraria" e che "quest'opposizione si può naturalmente scegliere in direzioni del tutto *arbitrarie*" (cors. n.). Una posizione analoga si trova anche in MAX BENSE, *Interpretation su Hegels Wissenschaft der Logik von 1812*, Weimar, 1948. Ad Aebi ora (e a Bense) non è già da obiettare di aver "identificato la contraddizione dialettica con l'opposizione contraria" (come fa ad es. GEORG KLAUS in *Ueber Fragen der Logik*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie," 1954, fasc. 4, p. 910), perché Aebi ha invece visto giusto quando rileva che nell'impostazione speculativa di Hegel v'è appunto questa identificazione. Ad Aebi è da obiettare invece che non si può affatto scegliere l'opposizione reale ("contraria") in direzioni *arbitrarie*, essendo l'opposizione contraria condizionata in via univoca (e quindi non arbitraria) proprio dalla discrezionalità del materiale empirico di cui essa è l'espressione. In altri termini la negazione logica, come contraddizione *in generale* o pensabilità della contraddizione, e quindi come istanza genuinamente razionale, può aversi solo in quanto correlativa con le concrete e diverse forme delle opposizioni reali specifiche, espresse in modo determinato e per ogni singolo caso dalla realtà naturale.

¹⁶⁵ *Je. Lo.*, p. 31. E vedi *Scienza d. log.*, I, p. 160: "Tanto il finito quanto l'infinito son così questo *movimento*, di tornare ciascuno a sé per mezzo della propria negazione. Essi son soltanto come *mediazione* in sé, e l'affermativo di ambedue contiene la negazione di ambedue, ed è la negazione della negazione."

implicito, come assoluta quiete, e la negazione che è "assoluta irrequietezza." Ma l'assoluta irrequietezza è un concetto altrettanto vuoto che l'assoluta quiete: nell'assoluto i due si equivalgono come il Nulla e l'Essere¹⁶⁶ e non v'è ponte attraverso il quale si possa guadagnare il nuovo concetto dell'infinità, a meno che questo ponte non sia, come già si è visto, l'immediata intuizione del movimento. Il ricorso a tale ponte significa però che il reale viene preso *immediatamente* come un momento dell'unità del concetto, dell'Idea. La mescolanza singolare, ma acritica, di immediato e mediato appare d'altronde nella stessa formulazione hegeliana. L'infinità dovrebbe consistere in quell'*immediatezza* che è la *doppia negazione*: ma come può una *mediazione*, qual è la doppia negazione, venir definita un'*immediatezza*? Lo può, in realtà, solo mediante un capovolgimento. Ciò che è immediato (ad es. ciò che era stato definito come le determinazioni finite dell'infinità, vale a dire la qualità, la quantità, il quanto, ecc.) *appare* come mediato, viene dalla speculazione descritto e immaginato come *mediato*, ossia come simbolo dell'unità di quel nuovo concetto-termine medio che dovrebbe essere la "vera infinità"; ma in effetti poi il mediato, il concetto di infinità, ha come contenuto soltanto quest'immediato, questo finito, che conserva tanta forza da spingere Hegel alla contraddizione in termini di una "relazione," ossia mediazione, che è "immediatezza." Ma allora la formulazione di Hegel riflette solo, in veste logica stravolta, la circostanza che l'avanzamento nello sviluppo, non assicurato dalla mediazione nella sua forma di mediazione *assoluta*, ipostatica, viene ottenuto *de facto* con il ricorso all'immediatezza dell'intuizione¹⁶⁷ e la formulazione stravolta

¹⁶⁶ La questione viene toccata ad es. da CHALYBAEUS (*Phänomenologische Blätter*, Kiel, 1840): "i due momenti non confluiscono mai dialetticamente nell'unità richiesta in quanto, nella loro successione temporale, essi succedono solo in un terzo (la nostra coscienza), mentre in sé, come due determinatezze, devono venir sempre pensate contemporaneamente come escludentisi, di modo che la sintesi alla quale si tende rimane in sé sempre solo un postulato" (pp. 22-23). E da G. MEHRING (*Die griechische Dialektik in ihrem Höhepunkt nach dem platonischen Parmenides*, vom Prälaten Dr. Mehring, in "Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.," 1864, vol. 45): "ogni determinazione è qualcosa solo mediante il suo esser riferita all'altra e il suo esser negata nell'altra, e perciò non si arriva mai ad un vero porre, né ad una vera singolarità (ché essa è solo la continua negazione dell'universalità), né ad una vera universalità (ché essa è solo la negazione oltrepassante ogni singola determinazione); ambedue sono e rimangono categorie astratte, negative, che si uniscono appunto solo nella negazione, nel Nulla" (p. 180).

¹⁶⁷ Per i passaggi dove, nella *Grande Logica* e nell'*Enciclopedia*, Hegel ricorre all'interpolazione dell'immediatezza dell'intuizione, vedasi la documentazione raccolta da TRENDELENBURG (*Log. Unters.*, I, pp. 68-70), il quale così conclude: "In tutta la serie degli esempi addotti, la logica esce dal puro pensiero e si rifugia nel sensibile. Questo fatto viene nascosto dalla parola logica 'immediatezza': ma v'è un caso dove inavver-

stessa è comunque possibile grazie all'impostazione idealistica del rapporto pensiero-natura, per cui, come nota Feuerbach, gli oggetti sono "soltanto determinazioni del pensiero, si risolvono completamente nel pensiero, nulla hanno per sé che rimanga al di fuori del pensiero."¹⁶⁸

L'affermazione della coincidenza di finito e infinito risponde tuttavia in Hegel ad un'esigenza ben precisa, espressa tanto nella *Jenenser Logik* quanto nella *Grande Logica*. Hegel ossia, vuol evitare che l'unità di finito e infinito venga presa come una giustapposizione e che ad es. "l'assoluta contrapposizione" venga separata "dall'unità," perché allora questa sarebbe "altrettanto per sé quanto quella fuori di sé" e i due termini sarebbero sí in una relazione, "ma in una relazione tanto difettosa che ognuno sarebbe inoltre ancora per sé," mentre in verità "entrambi sono quel che sono solo nella loro relazione reciproca."¹⁶⁹ Né è da dimenticare che, assieme a questa giusta esigenza che l'unità razionale di una relazione sia effettivamente un'operazione di unificazione, è comunque presente nell'affermazione della coincidenza di finito e infinito anche l'esigenza di non sommergere la *distinzione* del finito in un indistinto infinito, o Assoluto *indifferenziato*. Così è vero che "l'assoluta contraddizione dell'infinito distrugge nel semplice il carattere di opposto," ma è altrettanto vero "che il semplice è semplice solo in quanto toglie quest'opposto e, fuori dal suo divenir altro, è *se stesso*"¹⁷⁰; e la *Grande Logica* precisa che "il finito non vien tolto

titamente cade il velo e si tradisce la rappresentazione dietro, nascostavi. Così letteralmente (in § 172 dell'*Enciclopedia*): 'il giudizio immediato è (...) il soggetto posto in una universalità come suo predicato, il quale è una qualità immediata (*e perciò sensibile*).' L'espressione non consente dubbi. La logica del puro pensiero intende per immediato ciò che essa a rigore non può ancora intendere, - il sensibile" (pp. 69-70). È quasi superfluo aggiungere che questo sensibile, essendo stato prima preso non per sé ma come simbolo dell'Idea, è un sensibile mistificato.

¹⁶⁸ *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 11 (tr. ital. cit., p. 81). E cfr. *Tesi provvisorie* ecc. (in *Principi della filos. d. avv.*, tr. ital. cit.) dove, tenuto fermo che l'inizio della filosofia è sempre in effetti "il finito, il determinato, il reale," poiché "l'infinito non può assolutamente esser pensato senza il finito" (p. 55), è detto anche che nella filosofia speculativa il finito è sí in un certo modo "l'inveramento dell'infinito," ma quest'inveramento "espresso (...) in *ordine inverso*" (cors. n.), in un ordine determinato dal capovolgimento idealistico "di aver ridotto a determinazioni, a predicato dell'infinito, le determinazioni della realtà o del finito" (p. 56).

¹⁶⁹ *Je. Lo.*, pp. 31-32. E anche in *Scienza d. log.*, I, p. 157, Hegel vuol evitare che fra finito e infinito si istituisca quella pseudo-relazione, o "falsificazione" introdotta dal cattivo intelletto, che sarebbe "un collegamento per cui si unissero dei termini in sé separati ed opposti, indipendenti l'uno a fronte dell'altro, esistenti, epperò incompatibili."

¹⁷⁰ *Je. Lo.*, p. 33 (cors. n.); e subito dopo: "l'irrequietezza distruggitrice dell'infinito è ugualmente soltanto mediante l'essere di ciò ch'essa distrugge" (cors. n.). E così anche in *Scienza d. log.*, I, p. 159: "Prima è il finito; poi si oltrepassa il finito,

dall'infinito quasi da una potenza che fosse data *fuori di lui*."¹⁷¹ Ma a Hegel manca una concezione realmente positiva del finito, perché gli manca una valutazione positiva del molteplice, o naturale, o empirico in genere; e così, costituzionalmente, la difesa del finito non può andare fino in fondo. Il finito, lo abbiamo visto ormai molte volte, non è mai una condizione positiva dell'instaurarsi della medesimezza del pensiero, delle categorie, delle relazioni, non è mai *l'agente* dello sviluppo (anche se lo sarà in effetti, ma appunto tacitamente!). La distinzione o discrezionalità del finito non è per Hegel una condizione in sé sussistente, ma una condizione *apparente*; e così "la vera natura del finito" è "soltanto" l'infinità,¹⁷² "il finito è *soltanto* un passar nell'infinito,"¹⁷³ il finito ha in sé "la sua *infinità*, di toglier via se stesso,"¹⁷⁴ ossia, infine, "non il finito è il reale, ma l'infinito."¹⁷⁵

L'esposizione dell'infinità nel manoscritto jenense termina rimandando alla seconda sezione della logica, al "rapporto." Che nell'infinità si esprime il rapporto di finito e infinito, ciò nell'infinità è posto solo implicitamente e deve farsi invece esplicito; ossia, di quel suo esser un rapporto deve esplicitarsi la caratteristica generale di *rapporto*, caratteristica che con termini in parte simili a quelli usati ancora nel *Frammento di sistema* viene definita come "la relazione dell'uno e dei molti che è però contrapposta alla non-relazione dell'uno e dei molti, ma che tuttavia da questa contrapposizione è, in assoluta instabilità [la "assoluta irrequietezza" di cui sopra], ritornata alla semplicità ed è ora posta soltanto come questo ritornato, questo riflesso."¹⁷⁶

e questo negativo o al di là del finito è l'infinito; *in terzo luogo* si oltrepassa a sua volta questa negazione, e sorge un nuovo termine, sorge di nuovo un *finito*. Tale è il movimento compiuto, che chiude se stesso, il movimento che è giunto a quello che costituiva l'inizio."

¹⁷¹ *Scienza d. log.*, I, p. 158 (cors. n.). Questo, e il passo sopra della *Jenenser Logik*, costituiscono una difesa dei diritti del finito. E per quanto riguarda la logica di Jena, tale difesa è la continuazione dell'implicita polemica con Schelling, vista già all'inizio della sezione sulla "semplice relazione" e poi a proposito del passaggio qualità-quantità. Non sembra dunque che si possa affermare con STEINBUCHEL (*Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* cit., p. 375) che nelle pp. 31-33 della *Jenenser Logik* il distacco da Schelling avvenga sulla base di un riconoscimento esplicito della superiorità dello spirito sulla natura. Ciò avviene, abbiamo visto, nell'articolo sul diritto naturale; qui invece il distacco sta nella tentata salvaguardia delle differenze del finito di fronte ad un infinito o Assoluto indifferenziato (e per questo aspetto ciò è un precedente per la *Prefazione della Fenomenologia*).

¹⁷² *Je. Lo.*, p. 31 (cors. n.).

¹⁷³ *Scienza d. log.*, I, p. 160 (cors. n.).

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 158 (cors. n.).

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 162.

¹⁷⁶ *Je. Lo.*, p. 34.