

piuto in tutta la sezione sull'“oggettività” della *Grande Logica*, sezione ch'è poi solo un'anticipazione della filosofia della natura.

Ma infine, davanti a quella totalizzazione o salto mortale vero e proprio per cui il sillogismo si rovescia in oggettività esteriore, viene il sospetto che anche qui si sia ancora in presenza della contraddizione fondamentale, e più intima e nascosta, del metodo speculativo. Nella teoria del sillogismo la forma è stata distaccata dal contenuto, nel duplice senso che le differenze (o discrezionalità) del contenuto non partecipano all'inveramento della forma e che la forma diventa la Totalità che esaurisce il contenuto.¹⁸⁴ Eppure il contenuto rimane insopprimibile ed è anzi il *tacito ricorso* ad esso a rendere possibile comunque la formulazione dei sillogismi (basti pensare al caso dei sillogismi dell'*esistenza*, concernenti la qualità “immediata” e perciò “sensibile”!). E allora sembra possibile e lecito inferire che sia anche sempre quel ricorso a permettere in effetti che, alla fine della teoria del sillogismo, al momento del salto mortale, la base per poterlo fare sia comunque ancora il contenuto che, sappiamo, è inconfessatamente presente fin dall'inizio (quantunque debba, anche fin dall'inizio, esser eliminato nell'intenzione di Hegel dalla Totalità della forma), e non fa, al momento del salto, che ricomparire e fornire le determinazioni effettive (e *infeconde, travisate*, perché ormai incontrollate!) per la trattazione del mondo *esteriore*, degli oggetti *empirico-concreti* del meccanismo ecc.

Il manoscritto jenense, è doveroso ricordarlo, ha evitato al sillogismo questo salto mortale e continuerà ancora per molte pagine, dopo il sillogismo, a trattare questioni connesse con i rapporti del *pensiero* e non degli oggetti empirico-concreti, riuscendo così a mantenere una struttura interna che, in questo punto, risulta più convincente (o coerente) rispetto alla *Grande Logica*. Però, se il manoscritto evita il salto al sillogismo, non lo eviterà più tardi allo Spirito assoluto, destinato a capovolgere nella natura come propria alienazione.

¹⁸⁴ È indicativo che anche nella dottrina del sillogismo Hegel consideri con sospetto l'eventualità sia di una forma che non esaurisca le differenze del contenuto quanto di un soggetto che “per mezzo dello stesso *medius terminus* può esser riferito a *differenti universali*” (*Encicl.*, § 184). Una simile connessione di contenuto e forma, in cui la forma sarebbe un universale libero che conviene a parecchi soggetti empirico-concreti, è sprezzantemente definita “del tutto *accidentale*” (*Encicl.*, *ivi*).

La conoscenza di ragione

1. L'interesse della terza suddivisione del manoscritto jenense (“III. La Proporzione”: pp. 108-129) sta in ciò, che dopo la trattazione almeno formalmente diadica di giudizi e sillogismi vi ritorna con forza la struttura triadica, che Hegel questa struttura la definisce esplicitamente come il *suo* metodo,¹ e che il momento conclusivo della “proporzione,” il “conoscere,” è nel contempo il primo momento non più della logica, ma espressamente della metafisica.

La “proporzione” è, intanto, “l'identità dei due rapporti” precedenti dell'essere e del pensiero: nella “proporzione” il concetto è “realizzato,” ossia ha conservato se stesso ponendo in sé, come sillogismo, i suoi due lati che nel giudizio si erano separati: ossia poi il concetto è “ritornato” nel circolo di se stesso, essendosi l'assoluta ineguaglianza degli estremi trasformata nel proprio opposto, nell'assoluta uguaglianza.² E la “proporzione” è poi, quale momento dialettico, anch'essa tripartita in *definizione, divisione e conoscere*. La natura della definizione è lo *immediato ricondurre* il soggetto all'universale,³ l'immediata coincidenza ossia, dell'individuo con il genere. L'esempio addotto da Hegel non lascia dubbi: quando si tratta di definire una cosa “vivente,” organica, ad es. un vegetale, bisogna determinarlo “secondo ciò per cui esso si *mantiene* come universale, pur muorendo come individuo, ossia secondo il *rapporto di genere*.”⁴ E la relazione logica è qui quella che il soggetto

¹ ROSENKRANZ (*Hegel's Leben* ecc., cit., p. 109) conferma che Hegel chiama qui “proporzione” ciò che più tardi chiamerà “metodo.”

² Cfr. *Je. Lo.*, p. 108.

³ Nella definizione “il soggetto, come determinatezza posta e riflessa in se stessa, è un reale ch'è immediatamente fuso [zusammengeschlossen], nella sua determinatezza, con l'universale” (*Je. Lo.*, p. 108), è un Uno che “è immediatamente, nel suo esser-altro, identico con il proprio concetto, con l'universale” (*Je. Lo.*, p. 109), e insomma “l'Uno [individuo singolo] è esso stesso l'universale nella sua determinatezza” (*Je. Lo.*, p. 110).

⁴ *Je. Lo.*, p. 109.

ha una "determinatezza essenziale" la quale consiste nell' "esser il soggetto volto contro altri [soggetti] particolari e nel conservare se stesso in quest'esser volto contro altri." Dal punto di vista della sua struttura logica la definizione è dunque, ovviamente, quel processo di relazione razionale mediante cui il soggetto viene messo in rapporto con altri soggetti i quali appartengono al suo stesso genere: una relazione la quale si configura, in concreto, come una *correlazione* logica per cui nella definizione si tien presente sia l'individuo che il suo genere, e l'individuo vien anzi definito tramite il genere *non meno* di quanto il genere venga definito (si costituisca a categoria) tramite l'individuo. Fin qui il processo appare corretto, a patto di intenderlo come un circolo critico di induzione (dal soggetto-individuo a quel rapporto di più soggetti ch'è il genere) e deduzione (dal genere al soggetto-individuo): un circolo che, per la presenza concreta, in ogni sua parte, del soggetto, assicura la non-staticità e non-cristallizzazione (ossia la non-metafisicizzazione) del genere. Ma appare non più corretto, questo processo, quando Hegel cede al presupposto speculativo e, potenziando la relazionalità logico-gnoseologica del genere come rapporto di più soggetti a relazione ontico-metafisica, pone alla base della correlazione individuo-genere la loro coincidenza metafisica: e una coincidenza poi, in cui l'individuo o "determinato" diventa il simbolo del genere o "universale."

Dal punto di vista speculativo la definizione è dunque una riduzione dell'uno singolo all'universale. Lo conferma, meglio ancora che il manoscritto jenense, la *Grande Logica*, quando vi è detto che nella definizione si tratta di "trasformare le nature immediate in pensieri" e di "ricondere il loro concreto ad un semplice." Hegel, è vero, ribadisce al solito che l'individuo "dovrebbe nell'universale conservare ancora il determinato del concreto." Ma è poi vera questa conservazione? Vien da dubitarne quando Hegel aggiunge che il conservarlo significa "mostrarlo dipendente dalla semplice determinazione di pensiero," dall'universale.⁵ D'altronde, sappiamo (vedi l'ultimo par. del cap. precedente), il soggetto-individuo della certezza sensibile è già nel manoscritto

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 301 (corsi n.). I momenti della "definizione" e "partizione" (o divisione), che nella logica jenense son fasi propedeutiche del terzo momento, del "conoscere," figurano nella *Grande Logica* come i primi due momenti interni del "conoscere" stesso (il terzo momento è il "teorema" o *Lehrsatz* che a Jena compare, nella sezione del "conoscere," come "dimostrazione" o *Beweis*). A parte questa diversa disposizione del materiale trattato, circa invece i concetti di definizione, partizione e conoscere, *Grande Logica* e manoscritto jenense si completano a vicenda.

jenense il "questo" ch'è solo "forma" della *Totalità*: un "questo" la cui "vera realtà," come Hegel ribadisce nelle pagine qui in questione, è la particolarità che "come tale è accolta nell'universalità": e l'essenza della "proporzione" sta tutta qui, in questo processo di accoglimento.⁷ È aperta la via, quindi, alla già vista dialettica della certezza sensibile nella *Fenomenologia* (vedi sopra, Parte seconda, il § 2 del secondo cap.) e alla totalizzazione del singolare-individuo-sensibile nell'universale *in generale*, del distinto nell'indistinto. E che anche nella "definizione" si tratti di totalizzare ad universale proprio il singolare-soggetto della certezza sensibile, ciò è confermato dalla *Grande Logica* dove vien premesso che l'oggetto della "definizione" è appunto "l'individuo (...) come rappresentazione immediata."⁸

Di fronte a questo singolare-molteplice-concreto, soggiunge la *Grande Logica*, la "definizione" si comporta nel modo seguente: essa "ri-conduce (...) l'oggetto al suo concetto, lo sfronda delle sue esteriorità che occorrono per l'esistenza."⁹ E infatti la conservazione del singolare nella "definizione" non riguarda affatto l'esistenza, non è essa a venir conservata: la conservazione o anzi "auto-conservazione," *Selbsterhaltung*, del particolare, ci dice il manoscritto jenense, "sta piuttosto nella sua idealità ed in una produzione dell'universale," ed è insomma un'auto-conservazione ch'è "il riflettersi in sé, il suo esser per sé" come universale.¹⁰ E allora? Allora sembra lecita la conclusione che per Hegel, una volta opposta la drastica *fin de non recevoir* speculativa all'eventuale partecipazione dell'esistenza (ossia del molteplice concreto) alla formazione della "definizione," quest'ultima sarà tanto più "realizzata" quanto più lo empirico, che pur la struttura, sarà "sfronato" in quella "semplice determinazione di pensiero" di cui ci parla la *Grande Logica*. Ossia una volta trasportata di peso nella logica del concetto la convinzione (già stabilita fin dalla logica dell'essere) che l'uno numerico dell'empirico sia *equivalente* all'unità concettuale ovvero che l'esistenza equivalga all'essenza, si tratterà per Hegel solo di trovare quella forma speculativa in cui tale equivalenza si manifesti senza lo spiacevole disturbante residuo di un'empiria non intieramente identica al concetto puro. Nella "definizione," ora, una siffatta forma speculativa non c'è

⁷ *Je. Lo.*, p. 110: "Tale vera realtà del *questo*, che la sua particolarità sia e sussista e come tale, come accolta nell'universale, sia per sé, ciò è espresso dal concetto della proporzione in generale, nel quale concetto il rapporto cade intieramente da una parte, e il particolare è immediatamente incorporato nell'universale."

⁸ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 298.

⁹ *Ibidem.*, (cors. n., tranne il primo ch'è di Hegel).

¹⁰ *Je. Lo.*, p. 112.

ancora. È bensì vero che il germe speculativo della "definizione" sta nell'essere l'uno singolo empirico immediatamente identico all'universale del concetto, ma questo germe è ancora soffocato dal permanere della presenza dell'empirico: ossia la definizione rimane "in effetti una realizzazione della singolarità o del determinato in genere" e "l'universale non vi è giunto ai suoi diritti."¹¹ Non vi è giunto, giacché "il momento dell'universalità," nella definizione, "non è la vera universalità ma piuttosto è l'Intiero sussunto sotto la determinatezza della particolarità"; e la definizione esprime quindi non la realizzazione, "ma solo l'istanza dell'esser-tornato-in sé, della realtà assoluta."¹² La definizione come gradino subordinato del conoscere, e questa subordinazione come dovuta al contatto con l'immediatezza molteplice del contenuto empirico, questi sono temi che ritorneranno d'altronde con forza nella *Grande Logica*.¹³

Scartata la positività del contenuto, ciò che dev'essere "realizzato" ossia "ritornare in sé" è l'universale, il concetto: operazione, questa, ch'è però esclusivamente il concetto a dover produrla da sé, dal proprio seno. "In quanto l'universale, nel suo immediato esser uno con la determinatezza, è esso stesso un determinato, l'unità di entrambi è un'unità determinata ed un particolare"; ma "questo particolare, così riflettendosi in se stesso, diventa piuttosto un universale, un superamento della propria determinatezza."¹⁴ Che il diventar universale del particolare sia un'operazione che ha il punto di partenza nell'universale, lo conferma poi un'annotazione a margine del manoscritto, la quale dice che "è l'universale a dirimere se stesso, nella divisione, in definizioni opposte"¹⁵; persuasione, questa, che ritorna nella *Grande Logica* con l'osservazione

¹¹ *Je. Lo.*, p. 110.

¹² *Je. Lo.*, p. 111 (cors. n.).

¹³ Il troppo stretto contatto con l'empirico farebbe sì che ad es. nella definizione "non v'è (...) alcun principio (...) per stabilire quali lati dell'oggetto si debban riguardare come appartenenti alla sua determinazione concettuale, e quali come appartenenti soltanto alla realtà esteriore" (*Scienza d. log.*, vol. III, p. 299; cors. n.). Il prender la definizione il proprio contenuto dal contenuto empirico avrebbe poi la conseguenza che "una tal singola, esterior determinazione è troppo sproporzionata alla totalità concreta e alla natura del suo concetto, per poter essere per se stessa eletta e presa nell'intento che un insieme concreto abbia in lei la sua vera espressione e determinazione" (*ivi*, p. 302). E la conclusione è insomma questa: "il contenuto della definizione è preso in generale dall'esistenza immediata, e siccome è immediato, non ha giustificazione" (*ivi*, p. 304; cors. n.). La svalutazione della definizione è dunque completa per quanto ne riguarda il contenuto; e ciò, in generale, a seguito della svalutazione delle categorie dell'indagine scientifica, la quale svalutazione non fa vedere a Hegel che in esse il contenuto non compare affatto come immediato o accidentale.

¹⁴ *Je. Lo.*, pp. 111-112.

¹⁵ *Je. Lo.*, p. 112 (cors. n.).

che "per la divisione l'universale vien presupposto," presentandosi "la divisione qual disgiunzione dell'universale come di un primo."¹⁶ La divisione "che l'universale fa di se stesso" — riprende il manoscritto — dirime l'universale in due definizioni reciprocamente relazionate, ma, come membri della divisione, anche reciprocamente indifferenti; ed è insomma mediante questo incorporare i due membri che l'universale si realizza come genere, come "un universale puro, un universale comune," la divisione del quale non può essere che "una moltiplicazione (*Vervielfältigung*) delle definizioni."¹⁷

Qual è il senso di tutto ciò, quando si tenga anche presente l'importantissima constatazione, nella *Grande Logica*, che "l'universale si deve particolarizzare" e che "quindi nell'universale sta la necessità della divisione?"¹⁸ Per cominciare da questa constatazione, la sua nota positiva sta nel confermare essa (con tutta l'autorità dello Hegel maturo) che l'universale, se deve valere qualcosa nel conoscere, non ha da esser lo immobile universale indifferente, chiuso in se stesso ed astrattamente opposto al particolare, al modo della vecchia metafisica analitica. In secondo luogo, discende da quella constatazione l'ugualmente positiva persuasione di Hegel che un "progresso" nel conoscere lo si ha solo per concetti, attraverso quel passaggio "dall'universale al particolare" che costituisce la comprensione del particolare: un passaggio, questo, ch'è "base e possibilità" non di una scienza metafisicamente (tradizionalmente) analitica, ma "di una scienza sintetica, di un sistema e di un conoscere sistematico."¹⁹ E un universale siffattamente mobile, particolarizzato, è quello che s'ha da intendere col nome di genere: un universale, ossia, che "è in pari tempo un principio per la differenza del particolare," per la *differenza specifica*.²⁰ E se infine si obietta che sarebbe "più naturale" far cominciare la scienza dall'"intuibile," dalla "realtà concreta," invece che prendere l'altro andamento che "comincia dall'oggetto nella sua astrazione e di qui viceversa procede alla sua particolarizzazione e individualizzazione concreta": allora è da ribattere che "se nella realtà (...) l'individualità concreta è data come il primo al conoscere soggettivo," nel conoscere per concetti (non più soggettivo, ma oggettivo) avviene invece l'inverso, ossia avviene che "il

¹⁶ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 305 (il primo cors. è di Hegel, il secondo è n.).

¹⁷ Cfr. *Je. Lo.*, pp. 112-113.

¹⁸ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 305.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 298 (cors. n.).

primo dev'essere il *semplice*, quel ch'è stato *separato* dal concreto," dev'essere l'astrazione concettuale insomma.²¹ Non c'è quindi da scandalizzarsi: se si tratta di esaminare il processo *del* conoscere (e non quello di come si arrivi *al* conoscere), allora l'andamento non può più essere "conforme a natura" (cioè conforme a come si giunge *al* conoscere), ma necessariamente "conforme alla conoscenza" ossia conforme al processo *del* conoscere.²² Questa chiarissima lezione di metodo nella *Grande Logica*, la quale discende in linea retta dalle pagine del manoscritto jenense sul dirimersi o particolarizzarsi o "moltiplicarsi" o infine diventare concreto dell'universale, è di capitale importanza.

Ad essa lezione, diciamolo subito, sembra — in apparenza! — ricongiungersi quasi letteralmente la questione che Marx affronta nell'*Introduzione* del 1857 con la nota osservazione che il concreto "appare nel pensiero come processo di sintesi, come risultato [il "conforme alla conoscenza" di Hegel] e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo [al che Hegel sembra alludere con il "conforme a natura"] e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione." Questione questa, la quale però, come traspare dal senso generale di quello scritto metodologico di Marx, si converte per lui subito nell'altra di stabilire *in che modo* poi, posto che nella sintesi di pensiero il concreto appaia come "risultato" e che il processo di pensiero sia di andare dall'astratto al concreto, l'astrazione concettuale si *determini* o concretizzi tanto da poter appunto cogliere (cioè definire e spiegare concettualmente) il concreto. Per Hegel, invece, la questione non si pone in questi termini di garanzie logiche per il concreto, ritenendo egli anzi che *tutta* la questione sia già risolta in termini *metafisici*, ossia che la domanda circa la garanzia del concreto non ha nemmeno da sorgere essendo astratto e concreto, essenza ed esistenza, dei termini appunto coincidenti: e coincidenti anzi nel senso, come apparirà chiaro dalle pagine della *metafisica* jenense (prima ancora che dalla *Grande Logica* ed *Enciclopedia*), che l'attività sintetica del pensiero non consiste già nel produrre il concreto del pensiero (il *Gedankenkonkretum* marxiano) come quella particolare guisa in cui il pensiero si appropria, *riproducendolo* spiritualmente, il concreto reale da lui indipendente, bensì consiste, quest'attività, nel *produrre* il concreto *tout court*. L'andamento del conoscere (il "conforme alla conoscenza" della *Grande Logica*) è rea-

²¹ *Ivi*, pp. 305-306.

²² Cfr. *Scienza d. log.*, vol. III, p. 306.

lizzato per Hegel non quando il conoscere realizza il proprio contenuto come contenuto *conosciuto*, ma quando "il conoscere *diventa il suo proprio contenuto*."²³ Il contenuto, dunque, non solo in quanto conosciuto, ma come contenuto *tout court*, contenuto di pensiero potenziato ad *esistenza reale*, pensiero ipostatizzato a sostanza mistica.

Ma in queste persuasioni metafisiche s'è smarrita infine, per perdersi del tutto, la pur valida istanza che per rendersi conto dell'andamento *del* pensiero si debba distinguerlo dall'andamento che porta *al* pensiero. Si è smarrita, quest'istanza, perché la per sé positiva e necessaria distinzione si è trasformata sottomano (a causa dei presupposti idealistici generali) in un *isolamento* metafisico del processo "del" pensiero dal processo "al" pensiero, trasformandosi il primo, il processo *del* pensiero, in quell'Assoluto al quale, come s'accorse già Haym, "non v'è scala che vi conduca, né possa né debba condurvi."²⁴ Ipostatizzato così il processo *del* pensiero, il prodotto di questo processo, il *Gedankenkonkretum*, apparirà come un prodotto a tutti gli effetti, logico non meno che esistenziale ("il concetto... è *la cosa stessa*," ammonisce *Scienza d. log.*, vol. III, p. 38); mentre l'isolamento ipostatico di quel processo farà sì che Hegel non venga oltre turbato dal sospetto (pur possibile ancora nella distinzione fra "conforme a natura" e "conforme a conoscenza") che le cose stiano diversamente: che cioè il processo di deduzione ("conforme alla conoscenza") dall'universale al particolare, dall'astratto al concreto, abbia la sua *condizione* nel processo inverso di induzione ("conforme a natura") dal particolare all'universale, dal concreto all'astratto, e che insomma il concreto del pensiero sia in effetti il prodotto (o riproduzione) del concreto reale.

Rimane la questione di come l'astrazione "conforme alla conoscenza," l'universale, possa "individualizzarsi" al punto da comprendere il concreto, farne un concreto del pensiero. Secondo Hegel il compito spetta, sappiamo, unicamente all'universale ch'è esso a dividere o, secondo il manoscritto jenense, a "moltiplicare" se stesso, come un genere che produce dal suo seno le "differenze specifiche"; e quest'assegnazione di compito non potrebbe esser diversa, data la sostantificazione dell'astrazione. Non sorprende perciò la drastica persuasione, nella *Grande Logica*, che "per il particolare che entra nella divisione non si ha alcun fondamento proprio, né quanto a ciò che deve formare la

²³ *Je. Lo.*, p. 175, appartenente alla sezione conclusiva della *Metafisica*, allo "Spirito assoluto" (cors. n.).

²⁴ HAYM, *op. cit.*, p. 191.

base della divisione, né quanto al rapporto determinato che debbono avere fra loro i membri della disgiunzione”²⁶ e non sorprende, giacché il particolare si presenta qui a Hegel sempre come un positivo di più che v'è nei fatti empirici e che inquina l'universale identificato con il concetto assoluto.²⁶

Si spiega così anche la protesta contro le divisioni o, diciamo, astrazioni determinate con cui operano le scienze naturali, protesta che si esprime nell'incomprensione di Hegel di fronte al fatto che ad es. nella classificazione delle specie può sorgere il caso “che si trovino specie che non si prestano ad entrare sotto quella determinazione che si era assunta per il genere,” e nell'orrore di fronte alla prospettiva che “in un simile caso si dovrebbe *mutare il genere.*”²⁷ Dove ciò che qui ripugna profondamente a Hegel è che sia l'“accidentalità” ad imporre una divisione che il genere (questa mistica sostanza-essenza!) dovrebbe invece operare dal proprio seno. E ripugna insomma al filosofo speculativo che, complementare all'intervento o funzionalità del pensiero verso la materia, vi sia l'intervento (o funzionalità) reciproco di questa su quello. Il che, dal suo punto di vista, si comprende: come potrebbe mai essere l'“accidentalità” della natura fisica degli individui, quest'intervento del materiale empirico sulle astrazioni concettuali, a determinare quelle “differenze specifiche” (cioè farle concepire come tali, come appunto specifiche) di cui sarebbe invece depositario il genere, o sostanza-essenza?²⁸

²⁶ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 309.

²⁶ Cfr. CH. H. WEISSE, *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, Leipzig, 1830, vol. I, p. 6: l'idea hegeliana “non riconosce il positivo di più che v'è nel contenuto, ma al contrario, dove trova in esso contenuto delle determinazioni che sono diverse da quelle logiche come tali, dichiara che ciò è un inquinamento e sfiguramento del puro assoluto concetto.” Il “di più,” sappiamo, non può per Hegel mai trovarsi in una positività del contenuto come tale, bensì vien da lui cercato (come abbiamo visto in occasione della sua polemica con Kant) in quella Totalità originaria ch'è, rispetto all'empirico esistente, l'Intiero delle condizioni in cui posizione e mediazione, esistenza ed essenza coincidono aprioristicamente.

²⁷ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 310 (cors. n.).

²⁸ Sulle difficoltà, per Hegel, di dare una spiegazione dell'accidentalità, vedi ancora sopra, Parte prima, cap. secondo (specialmente la n. 16). E cfr. la ben altrimenti feconda coscienza di filosofo moderno di cui dà prova lo ENGELS con la constatazione che “sono proprio le infinite, casuali diversità [Verschiedenheiten] degli individui all'interno delle singole specie, diversità che si accentuano fino alla rottura del carattere della specie (...), che lo costringono [Darwin] a mettere in discussione (...) il concetto di specie nella forma metafisica, rigida e inalterabile, che aveva fino ad allora avuto,” e che “la casualità capovolge il concetto che fino allora si aveva della necessità,” in quanto “il materiale di circostanze casuali che si era andato frattanto accumulando ha sfiancato e spezzato la vecchia idea di necessità” (*Dialettica della natura* cit., p. 182; cors. n.). Commenta DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., p. 176: “l'accidentale vinceva così la tradizionale necessità e poneva l'istanza di una nuova, quella dell'ipotesi.”

Ma tutto questo, cioè il processo del pensiero come un processo di generi che si auto-dividono nelle differenze specifiche e quindi si auto-mediano²⁹ e si ripiegano nel circolo del concetto assoluto, sembra infine confermare che l'assorbimento delle differenze specifiche nel genere impedisce di fatto alla dialettica hegeliana di configurarsi altrimenti che non come astrazione troppo generale e perciò generica. E su ciò le pagine jenensi del “conoscere” forniranno ulteriori indicazioni. Ma il non poter uscire dal cerchio di una dialettica generica, impedisce altresì a Hegel di scorgere dove debba stare realmente quella mobilità e non indifferenza dell'universale da lui opposta alla fissità delle categorie della metafisica tradizionale. La mobilità dovrebbe esser garantita dal movimento interno del genere, ed è però allora solo la mobilità di un circolo ruotante su se stesso. E sfugge a Hegel che la ragione effettiva della mobilità di una categoria sta nell'essere la sua astrazione un'astrazione determinata, e che però questa determinatezza è data da una funzionalità reciproca di pensiero e materia, funzionalità in cui spetta proprio all'accidentalità del molteplice il compito di spezzare lo schema rigido della categoria-ipotesi e sollecitare, con quest'irruzione di elementi non previsti, la formulazione della categoria fluida o dialettica veramente o categoria-ipotesi.

2. Nelle pagine sul “conoscere,” il terzo paragrafo della sezione sulla “proporzione,” il ritmo rapido e stringato della logica jenense si acquieta, per la prima volta dopo centoquattordici pagine di trattazione, in una pausa da Hegel dedicata a fare, per così dire, il “punto” della situazione, ad esaminare cioè, ricapitolandolo, lo sviluppo della logica fin qui avvenuto. Il “punto,” una volta dichiarato che “la divisione trasforma il soggetto della definizione in un universale,” ch'essa “ricostituisce l'universalità che nella definizione era oppressa, non riconosciuta nei suoi diritti,” mentre nella divisione, invece, “è posto il conoscere,”³⁰ è il seguente:

“Il passare del concetto nel suo diventar-altro o nella sua realtà, e il riaccoglimento, nel concetto, di questo diventar-altro, era fino a questo punto riflessione nostra; era una trattazione dialettica la quale svi-

²⁹ Sappiamo che per Hegel il medio perfetto è il genere, non la specie. E ne leggiamo ancora la conferma in *Je. Lo.*, p. 124: nella deduzione “queste due vie del salire e discendere [“salire del singolare all'universalità e dell'universale alla singolarità”]: *Je. Lo.*, p. 123] s'incrociano e s'incontrano nel medio ch'è la particolarità [leggi: specie] o cattiva realtà, non nel medio assoluto” (cors. n.).

³⁰ *Je. Lo.*, p. 114.

luppava le opposizioni che, in ciò ch'era posto, esistevano in modo non sviluppato. Ciò ch'era posto, ossia il contenuto, non era tale da muoversi esso stesso nel proprio diventar-altro ed esso stesso da qui ritornare a sé; ma era al contrario un morto, il cui movimento era fuori di lui (...). Nei rapporti [dell'essere]... si esprimeva soltanto l'istanza dell'esser per sé, la quale non poteva però realizzarsi, ciò ch'era posto per sé scomparendo al contrario nella propria realizzazione. Fu solo nel rapporto del pensiero che l'esser per sé si definì come tale da essere in quanto identico al proprio opposto e in lui conservantesi, ovvero ch'esso si definì come *la riflessione in sé* [cors. n.]. Nella sua forma come definizione, questa riflessione pose un'unità negativa determinata quale riflessione in sé. Di fronte ad essa venne ricostituita, nella divisione, l'universalità come unità positiva. Ed entrambe, poste in uno, sono il conoscere, ovvero il porre dell'uno numerico come un universale ed un diviso ed il riaccogliere, quest'uno diviso, nell'unità negativa. *Qui la riflessione descrive se stessa.*"³¹

E ancora: "Questo movimento del conoscere è sempre stato, finora, la rappresentazione di un concetto come realtà o Totalità. La prima potenza era il concetto o la definizione stessa, la seconda era la costruzione [*Konstruktion*] di esso o la sua rappresentazione come cattiva realtà, il suo andar fuori di sé o il suo divenir-altro [nella divisione]. Il terzo era invece la vera realtà o la Totalità, il momento del superamento di questo diventar-altro mediante la sua sussunzione *sotto la prima unità*. Della prima unità si mostrò ch'essa in effetti conteneva una separazione, — e di fronte a questa separazione si mostrò che la sua essenza era al contrario la relazione. Il negativo rivolgersi della separazione contro l'unità e dell'unità contro la separazione, diviene un risultato positivo nella realtà, la quale racchiude entrambi in quanto essa è un universale, un riflesso in sé, una definizione, in cui la prima e seconda potenza non sono nulla, bensì sono poste come superate o come ideali. Lo spingersi avanti del concetto attraverso i suoi momenti è in tal modo un movimento che si ripiega in sé, e il circolo di quel movimento è la riflessione e il per sé stante è solo come quest'Intiero del circolo o della riflessione."³² Con la conclusione che "nel conoscere è pertanto riassunto il cammino fin qui fatto, essendo esso conoscere la Totalità della relazione semplice, del quanto e dei due rapporti, e nel contempo essendo

³¹ *Je. Lo.*, pp. 114-115.

³² *Je. Lo.*, pp. 116-117, (cors. n.).

esso in sé questo movimento circolare il cui contenuto, la definizione, snodantesi attraverso quel movimento, è questo circolo."³³

I commentatori si sono un po' tutti riferiti alla teorizzazione ormai consapevole del metodo, la quale costituisce il centro d'interesse di queste pagine. Ed hanno sottolineato sia che il conoscere di cui qui parla Hegel è il "vero conoscere" come "vero concetto" o "vera intuizione" nella forma di una vivente unità dell'astratta (singolare) intuizione e dell'astratto (universale) concetto intellettuale³⁴; sia che "questo processo concettuale — in cui un ente intellettuale concepito viene condotto al di là di se stesso per ritrovarsi, nella sua essenzialità piena, nell'altro di sé — è ciò che Hegel, nella sua prima stesura della logica, chiama dialettica"³⁵; sia infine che nel conoscere vi è qui una "trasformazione del fenomeno in rivelazione dell'Assoluto."³⁶ E invero, nelle pagine in questione, sono conglobati tutti questi (ed altri) temi centrali della speculazione hegeliana di Jena: non manca neppure, nell'accenno ai momenti del metodo triadico come a delle "potenze," l'influenza terminologica schellinghiana, sebbene ormai proprio anche in quell'influenza, nel contesto in cui si trova, è chiara l'autonomia di Hegel che di quei termini si serve come di semplici nomi che gli capita di aver sotto mano. Ma v'è soprattutto il trionfo del metodo *triadico* e, in particolare, del terzo supremo momento di quel metodo, momento nel quale i precedenti si ripiegano in se stessi, intieramente trasvalutati nel terzo ch'è il loro presupposto speculativo. Questa trasvalutazione, che potevamo avvertire costantemente, *in nuce*, dal lontano *Frammento sull'Amore* in poi, riceve qui la sua formulazione tecnica, razionale, rigorosa.

Così, dal punto di vista del terzo, del conoscere, la "definizione" è la rappresentazione di quell'immediato esser-uno che dal movimento della separazione e del superamento della separazione è già *ritornato in sé*,"³⁷ per il quale, ossia, il cammino è già *precostituito* prima ancora

³³ *Je. Lo.*, p. 120. E cfr. anche p. 119: "Il conoscere rappresenta (...) ciò che fin qui è accaduto, vale a dire la trasformazione del rapporto indifferente nel rapporto differente e l'unità di entrambi. Così come l'uno è un'eguaglianza dell'Intiero e delle parti, altrettanto è anche l'altro un'eguaglianza del semplice e del semplice posto come separato; e il conoscere è l'uguaglianza di queste due uguaglianze (...). Il rapporto dell'essere è il trapassare dell'infinito, o del rapporto in genere, nell'uguale a sé, nell'uguale riflesso in sé, nell'universale, — mentre il rapporto del pensiero è il trapassare dall'universale nella separazione dei termini ricordati col medio." Il punto d'approdo, lo si vede chiaramente, è sempre la francofortese "unione dell'unione e della non-unione!"

³⁴ HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 103.

³⁵ SCHWARZ, *op. cit.*, p. 154.

³⁶ NIEL, *op. cit.*, p. 86.

³⁷ *Je. Lo.*, p. 115.

ch'esso inizi. E fugato è altrettanto il sospetto che nella "divisione" i membri potessero avere un'autonomia, positività, per se stessi: nella divisione v'è solo un'"*apparenza* [cors. n.] dell'esser per sé dei *separati*," destinata ad esser soppressa dall'esposizione della loro relazione³⁸: ossia, infine, nel rapporto unità-molteplicità la molteplicità è confermata come apparente. Ancora dal punto di vista del terzo, il rapporto fra la definizione e la divisione è poi tale che "fra le divisioni assolutamente indeterminate la definizione, in effetti, *già presuppone a suo medio* l'unica vera divisione": ed è così che "la determinatezza riflessa in sé della definizione trapassa, con il dividersi del singolo, in una *differenza interna*, in una *duplicazione* della definizione, e l'unità ricostituita è la uguaglianza di entrambe le definizioni."³⁹ Dove rimane ulteriormente confermato che, se di "differenze" si può parlare, son sempre differenze interne e differenze, anzi, che son date nella fattispecie dal dividersi in due della prima unità e termineranno la loro breve vita di "rivelazioni dell'Assoluto" (Niel) quando quell'unità auto-divisasi si sarà ricostituita in quel terzo momento ch'è però il presupposto speculativo dei primi due. Invero, allora, sarebbe un'illusione credere che la dialettica speculativa possa realmente *uscire* dall'unità: ché non lo può per due ragioni, perché le "differenze" del secondo momento sono differenze *interne* del primo, e perché tutto il rapporto fra il primo e il secondo momento è a sua volta una differenza *interna* del terzo. Infatti, per l'universale del terzo momento, ricostituito nella sua Totalità o "unità pura," "gli opposti, come *ideali* e in lui *cancellati*, sono dei semplici momenti," mentre per la prima unità erano invece dei "momenti *reali*."⁴⁰ Il che conferma definitivamente che il prendere il rapporto fra il primo e il secondo momento come un rapporto di momenti "reali," è, rispetto al medio speculativo del terzo momento, una visione,

³⁸ *Je. Lo.*, p. 116. La concezione della separazione come meramente apparente si ripercuote sulla valutazione hegeliana delle applicazioni più frequenti della "divisione," cioè le costruzioni e dimostrazioni matematiche. Così "la costruzione, quale divisione dell'indifferente Intiero in parti per intanto indifferenti, è in se stessa del tutto indifferente (...) e il suo dividere non è determinato dall'Intiero." E pertanto nell'ammirazione per le dimostrazioni matematiche rimane un residuo d'insoddisfazione, dovuta al fatto che la matematica "opera sí il passaggio dall'apparentemente accidentale della costruzione alla necessità della relazione, ma non riesce poi a comprendere quella costruzione mediante se stessa" (*Je. Lo.*, p. 121). Quest'atteggiamento nei confronti delle scienze matematiche è pressoché costante: risale ancora alla *Dissertatio de orbitis planetarum* e si confermerà nella *Fenomenologia* (cfr. Parte prima, il penultimo paragrafo del quarto cap., specialm. la n. 110).

³⁹ *Je. Lo.*, pp. 121-122 (cors. n.).

⁴⁰ *Je. Lo.*, p. 123 (cors. n.).

agli occhi di Hegel, molto subordinata.

Alla trasformazione delle forme logiche della dialettica in emanazioni, differenze interne, del terzo momento, si accompagna, parallelamente, la identificazione del terzo momento, del "conoscere," con il proprio contenuto, della relazione con il relazionato. Stabilito il conoscere come speculativa "uguaglianza" o "assoluta riflessione" della "semplice relazione" (uguaglianza) del primo momento e della "disuguaglianza" dei due rapporti (dell'essere e del pensiero) in cui la primitiva uguaglianza ha "diviso" se stessa, le ripercussioni sul contenuto del conoscere sono subito le seguenti:

"Ciò che si snoda attraverso questo circolo della riflessione, vale a dire il contenuto, non è esso stesso quest'assoluto circolo, e il contenuto e il conoscere cadono l'uno fuori dell'altro (...). Nel suo ripetere se stesso nelle varie sfere in cui trapassa, il conoscere è lo identico a sé, ma il contenuto è un diverso che diventa un non-identico a sé (...). L'in sé, lo identico a sé, è (...) il conoscere (...) la cui particolarità è costituita dai momenti di questo corso circolare, un conoscere però il quale presuppone un contenuto, un uno negativo, la cui calma vien da lui messa in movimento (...). Ma a quest'identico a sé sta di fronte il contenuto mutevole (...). Il contenuto (...) deve, a causa della sua determinatezza, farsi da un lato; e il conoscere, pur anch'esso determinato nei suoi momenti, è però in sé universale, essendo esso l'unità dei propri momenti, l'intero corso circolare."⁴¹

Ritorna qui il problema da cui Hegel è ormai impegnato costantemente, con uno sforzo di avvertirne la portata e di risolverlo ch'è una delle istanze più positive del suo pensiero: il problema di come debba essere il conoscere affinché conoscere e contenuto del conoscere si incontrino e non siano, come commentava Lenin, "senza mutuo contatto." La consapevolezza di questo problema, il quale è poi equivalente all'altro di come debba essere la relazione logica affinché sia razionale e insieme oggettiva ossia tale da instaurare realmente (in concreto e non in astratto) un collegamento fra la molteplicità degli oggetti d'esperienza, ha costituito, vedemmo, il filo conduttore della polemica jenense di Hegel, dalle obiezioni contro Reinhold-Bardili alla critica del formalismo kantiano nell'articolo sul diritto naturale. Le formule risolutive tentate, pressoché uguali l'una all'altra, vanno dalla francofortese "unione dell'unione e della non-unione" a quelle dell'"identità dell'identità"

⁴¹ *Je. Lo.*, pp. 124-125.

e della non-identità" nella *Differenz* e dell'"uguaglianza dell'uguaglianza e della disuguaglianza" testé incontrata come formula del "conoscere." E sono formule, tutte, la cui mediazione triadica (per cui nel terzo termine il primo media se stesso e il proprio opposto) si riflette direttamente sulla soluzione hegeliana del rapporto fra il conoscere e il suo contenuto: di modo che la mediazione fra conoscere e contenuto diventa una mediazione in cui il terzo, il conoscere, media se stesso (la propria universalità o medesimezza) e il proprio opposto (la diversità oppostagli dal contenuto) e il conoscere diventa insomma "l'universale come *Totalità*, in quanto in lui l'intero contenuto dell'universale si presenta in modo sviluppato."⁴² Il problema del "mutuo contatto" sembra quindi risolto con la persuasione che il conoscere, come mediazione speculativa originariamente presupposta al proprio disgiungersi nelle differenze della "divisione," produca esso stesso, grazie a questa sua priorità speculativa, il proprio contenuto. Ed è chiaro che con questo tentativo di soluzione Hegel si avvia nella direzione che gli farà appunto concludere, nella *Fenomenologia*, che "la forma è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto."⁴³

Caratteristico per il procedimento speculativo è però già il modo di impostazione del problema, nel manoscritto jenense. L'identificazione del conoscere con il contenuto vien qui motivata con l'*uguale indifferenza di entrambi*. Ossia: "l'universalità del conoscere è essa stessa questa forma dell'indifferenza in cui il contenuto si presenta," vale a dire il conoscere "è soltanto contenuto, è soltanto ciò ch'è posto in questa forma indifferente."⁴⁴ Ovvero: "il circolo identico a sé del conoscere (...) è un indifferente riguardo al contenuto, è intieramente adempiuto in sé, è l'assoluta riflessione in sé, però solo come universale"; ma "il conoscere come universale (...) toglie il contenuto come un qualcosa di indifferente e il contenuto indifferente è esso stesso scaturito dal conoscere che trapassa in lui."⁴⁵ La conclusione di queste premesse è che "la natura del contenuto è dunque la stessa di quella del conoscere."⁴⁶ Il procedimento è facile: una volta che nel contenuto si sia operata

⁴² *Je. Lo.*, p. 126 (cors. n.).

⁴³ *Fenomenologia: Prefaz.*, tr. DE NEGRI, in *I principi di Hegel* cit., p. 135.

⁴⁴ *Je. Lo.*, p. 126.

⁴⁵ *Je. Lo.*, p. 127 (cors. n.). E più oltre (p. 128): "La medesimezza del conoscere conserva se stessa in quanto il contenuto, ch'è altro dal conoscere, viene dal conoscere tolto e trasformato in altro da se stesso; il conoscere conserva dunque se stesso nei confronti di quest'estraneo nel senso che quest'ultimo vien posto non come un estraneo ma come un estraneo tolto."

⁴⁶ *Je. Lo.*, p. 126.

"l'astrazione dalla sua determinatezza,"⁴⁷ ossia una volta che la natura del conoscere sia stata presa come quel *predicato che esaurisce la determinatezza del contenuto*, è pacifico che il contenuto acquisti gli stessi caratteri d'indifferenza del conoscere. E la deduzione dell'identità di natura fra il conoscere e il contenuto si presenta insomma sillogisticamente così: l'universalità del conoscere è un suo esser indifferente (premessa maggiore), ciò che vien posto in questa forma indifferente è il contenuto (premessa minore), e perciò la natura del conoscere è (nel medio dell'indifferenza) uguale a quella del contenuto.

È però un sillogismo il quale, reggendosi sulla doppia presupposizione speculativa che il predicato (nel giudizio) esprima *da solo* l'intero giudizio (sia l'*essenza* che esaurisce il soggetto di cui si parla) e che il medio del sillogismo sia il genere (ossia quell'*unità indifferente* ch'è il genere e in cui, appunto per quest'indifferenza, è pacifico che gli opposti coincidano e abbiano la stessa natura), espone ancora il fianco all'obbiezione che la tentata soluzione hegeliana di porre il conoscere e il contenuto "in mutuo contatto" è in fondo una soluzione assai facile perché troppo semplificatrice, o, per servirci qui di un'espressione di Dewey, troppo "all'ingrosso." A cogliere la sostanza di questo tentativo esso esprime l'esigenza (ch'è poi anche il suo merito logico-storico innegabile) che nel conoscere — cioè nel processo interno, nelle condizioni interne del conoscere — debba esser presente (e logicamente dispiegata come caratteristica fondamentale) la *mediazione* che vien fatta di un contenuto; e che per converso è un assurdo in termini il ritenere (la polemica contro Jacobi insegni!) che un contenuto di *conoscenza* possa esser non soggetto alla mediazione, possa esser immediato. Nel conseguire conoscenza (a differenza che nell'avere opinioni) è effettivamente implicata la riflessione o mediazione, ma il *modo* in cui Hegel la ritiene implicata, come mediazione-unificazione al livello dei generi i quali conterrebbero in sé, a modo di sostanze-essenze (di predicati *sostantificati*), il principio della propria auto-scissione nelle differenze specifiche, questo modo fa sí, con la sua *genericità* unificatrice, che tanto la mediazione-relazione quanto i relazionati non si possono più riconoscere.⁴⁸

⁴⁷ Cfr. *Je. Lo.*, p. 126: "Il conoscere è libero dal contenuto, il quale viene *astratto dalla sua determinatezza*" (cors. n.).

⁴⁸ Al fine di individuare questo pericolo di unilateralità insito nella mediazione hegeliana non sono trascurabili le puntualizzazioni critiche di DEWEY, in *Logica, teoria dell'indagine* cit., contro il razionalismo più o meno speculativo: si vedano soprattutto le pp. 165 ("La scuola razionalistica... vide chiaramente che i 'fatti' isolati dalle idee sono insignificanti, che essi acquistano peso e capacità significante solo in rapporto alle idee. Ma allo stesso tempo essa mancò di penetrare la natura operativa e funzionale

Ritorniamo al manoscritto. Nella testé vista Totalità indifferente del conoscere i momenti di esso (la definizione, divisione e dimostrazione) sono trasvalutati in suoi propri momenti,⁴⁹ e nell' "assoluto," "concluso," del conoscere (o riflessione ch'è "l'universalità delle opposizioni poste in lei") è infine espressa compiutamente quell' "intuizione" intellettuale che fin dalla *Differenz* aveva costituito la suprema aspirazione dello Hegel jenense.⁵⁰ Il conoscere è quindi anche l'ultima figura della logica, figura in cui il "circolo" si ripiega in se stesso: "il conoscere è così l'infinità realizzata, la quale si è disgiunta nel doppio rapporto ed è ritornata in sé," e mentre i momenti considerati a sé erano "astrazioni," considerati invece come momenti del conoscere "sono essi stessi infiniti, sono rapporti," e "tutto il cammino non è stato altro se non un arricchimento di questi momenti." Una figura siffatta però, che deve "realizzarsi" anch'essa ma i cui momenti "sono essi stessi delle Totalità," è di competenza non piú della logica "ma della *metafisica*, in cui questa Totalità [ch'è il conoscere] deve realizzarsi allo stesso modo di come dovettero realizzarsi le Totalità precedenti dimostratesi solo momenti della Totalità assoluta."⁵¹ A Hegel si affaccia qui un ultimo dubbio, estremamente significativo se si ricorda la sua difesa del concreto e determinato negli *Aforismi* jenensi (vedi sopra, Parte prima, il § 2 del quarto cap.) e indicativo, non meno, di quanto sia tormentato e tutt'altro che pacifico il suo rapporto con Schelling: il rapporto, cioè, con quell'altra Totalità *indifferente* che Hegel trova in Schelling e di fronte alla quale gli sorge costantemente l'imperiosa (e innegabilmente

[cors. n.] di quest'ultime"); 678 ("Aniché interpretare il 'pensiero' sulla base dell'esame delle effettive operazioni d'indagine, quali si accertano empiricamente, si postulava [da parte dei razionalisti] sin dall'inizio qualcosa chiamato *pensiero* come un'attività o forza originaria e indipendente, inclusiva di tutto... La teoria merita credito per ciò che concerne il riconoscimento della necessità della mediazione nel conseguire la conoscenza... Ma... la riflessione è poi considerata come qualcosa che discenda giù dal cielo [il "demiurgo" già criticato da Marx] sull'esistenza e che operi molto all'ingrosso"); 679-80 ("In quanto le operazioni riflessive vengono ipostatizzate in un'entità di natura indistinta detta Pensiero o Ragione, il tratto caratteristico dell'unificazione è generalizzato al di là dei limiti in cui essa si verifica, che sono quelli della risoluzione di specifiche situazioni problematiche"); 682 ("Anche questa teoria [l'idealismo assoluto, di Hegel] poggia su di una *scelta unilaterale* [cors. n.] di ciò che ha effettivamente luogo nell'indagine controllata").

⁴⁹ "Il conoscere stesso è l'universale o il terreno comune di questi tre modi di considerarlo, modi che sono le tre determinazioni del conoscere stesso, ma poste come *reciprocamente indifferenti*" (*Je. Lo.*, p. 128; cors. n.).

⁵⁰ "La riflessione, come opposta al contenuto, si riflette in sé in una guisa siffatta da esprimere quest'opposizione nella Totalità dei suoi momenti e da essere l'*intuizione* di essi ovvero la loro indifferenza identica a sé" (*Je. Lo.*, p. 128; cors. n.).

⁵¹ *Je. Lo.*, p. 129.

positiva!) esigenza di distinguersene e di non ricostruire egli stesso una Totalità da cui venga fuori "la pura identità, il bianco senza forma" o una "notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere"⁵²: uno sforzo di distinzione, però, che pur raggiungendo nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* gli indici piú alti, rimarrà tuttavia di una difficoltà estrema.

Il dubbio, comunque, è questo: se il conoscere, come Totalità indifferente di sé e del contenuto, deve "realizzare" questa sua veste di Totalità, non è che per caso la realizzazione debba tener conto se "questa idea" (del conoscere) "non abbia ancora in sé qualche sorta di determinatezza"?⁵³ E insomma Hegel sembra chiedersi: questa Totalità, dev'essa realizzarsi come *indifferente*, puramente, o non magari piuttosto, come indifferenza dell'indifferenza e della *differenza*, secondo la nota formula? E non dovrebbe, il realizzarsi, implicare anche un concretizzarsi o determinarsi? Anticipiamo la risposta che Hegel dà a se stesso alla fine della metafisica jenense: nello Spirito assoluto si raggiunge una Totalità ch'è quella assoluta ed in essa, dove il conoscere infine si "realizza," "ogni *determinatezza* si è tolta, ovvero s'è trasformata nell'universalità assoluta stessa."⁵⁴ L'eredità schellinghiana si rivela dunque assai pesante⁵⁵ e la capacità di rottura antischellinghiana della *Prefazione* alla *Fenomenologia* non può non esserne seriamente indebolita.

3. Il primo gradino della realizzazione del conoscere (nella metafisica) concerne il suo strutturarsi come un "sistema di principi": il conoscere, ossia, "trasforma i suoi momenti in *principi assoluti*,"⁵⁶ e lo fa in quanto, "come riflettere identico a sé, riflette in sé l'intera logica, questo intero processo, lo pone identico a sé, toglie il diventar altro

⁵² *Fenomenologia: Prefaz.*, tr. DE NEGRI, in *I principi ecc.*, cit., pp. 127, 89.

⁵³ *Je. Lo.*, p. 129.

⁵⁴ *Je. Lo.*, p. 172 (cors. n.).

⁵⁵ Per quanto riguarda quest'eredità nello Hegel maturo, se ne accorge ad es. il teista CH. H. WEISSE (anche se costui, simpatizzando con l'ultimo Schelling, lo Schelling monachese critico di Hegel, si serve naturalmente della cosa in funzione di un realismo teologico rivolto contro il "panteista" Hegel): "Nella sua logica Hegel non ha *presupposto* né un essere né un Assoluto. Ha solo riconosciuto il *Prius* — ciò ch'è per lui 'l'idea logica' — come quello ch'è in realtà, un essere ed Assoluto, e l'ha trattato come tale. Ma nel contempo, tenendo fermo *quel precedente punto di vista del sistema d'identità* [leggi: Schelling] *da cui aveva preso le mosse* [cors. n.], ha trattato il *Prius* come se fosse già di per sé la Totalità del vero essere, dell'Assoluto" (*Das philosophische Problem ecc.*, cit., p. 103).

⁵⁶ *Je. Lo.*, p. 132.

dei momenti e li pone al contrario come un sistema dell'assoluto esser per sé.⁶⁷

Hegel ha ancora sott'occhio la polemica con la "filosofia della riflessione" ed è riferendosi implicitamente alla "cattiva" riflessione di quella filosofia ch'egli si persuade qui di avere, con il prendere il conoscere come riflessione *assoluta*, completamente *mediato*, risolto, capovolgendola nel segno dell'Assoluto, l'astratta unilaterale riflessione dell'intelletto, bersaglio delle sue accanite polemiche jenensi. Il conoscere assoluto gli sembra anche la chiave, indirettamente, per il colpo di grazia alle obiezioni critiche reinholdiane circa l'inizio della filosofia. Se infatti "la logica cominciava con l'unità stessa quale medesimezza," se "quell'unità iniziale è risultato, seppur il suo esser risultato non era ancora *espresso* in lei" essendo essa anzi "un risultato soggettivo di cui si doveva congetturare che molte cose lo dovevano aver preceduto affinché si potesse cominciare da lui," o configurandosi essa addirittura come "un inizio arbitrario, un primo accidentale, che aveva accanto a sé infiniti altri possibili"⁶⁸: e se si considera infine che questa era precisamente la difficoltà presentatasi a Hegel in apertura della *Differenz* (dov'egli si era reso conto, vedi sopra p. 47, che il suo ricorrere ai principi *generali* della mediazione speculativa aveva appunto il "difetto" che quell'"entrata nella filosofia" era ancora troppo generale e astrattamente indimostrata, *presupposta*), allora si capisce anche con quale soddisfazione Hegel possa proclamare di aver risolto quella difficoltà proprio qui, con la concezione del conoscere come riflessione *assoluta*. Qui infatti, di ciò Hegel è persuaso, l'"unità iniziale" della logica (e quindi le "riflessioni generali" con cui prende l'avvio la *Differenz*) hanno svelato la loro intima natura, hanno smentito (contro Reinhold!) di essere passibili di un'interpretazione *problematica* ed hanno confermato di essere, né più né meno, *epifania dell'Assoluto*. Nel conoscere l'unità iniziale è, "nel suo assoluto ritorno a sé," tanto inizio quanto risultato: essa "si mostra qui come il *primo assoluto*, ovvero come un primo il quale, dopo essersi realizzato ossia essersi in effetti *disgiunto* nell'assolutamente molteplice o, come relazione, nelle relazioni assolutamente molteplici, ed essersi manifestato come rapporto, è *ritornato a sé e in questo ritorno si è conservato*."⁶⁹ Conservato anzi, sottolinea Hegel,

⁶⁷ *Je. Lo.*, p. 133.

⁶⁸ *Je. Lo.*, pp. 133-134 (cors. n.).

⁶⁹ *Je. Lo.*, p. 134 (cors. n.). Sulla connessione ideale fra l'apertura della *Differenz* e la persuasione, nel manoscritto di logica, circa la coincidenza di inizio e risultato, vedi HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 165. È poi dal punto di vista di questa persuasione

come un'unità o medesimezza che comporta "cancellamento di ogni diversità."⁷⁰

Ma vien da chiedersi se questa dimostrazione del divenire dell'unità iniziale non sia ancora una petizione di principio per cui i membri di una Totalità vengono spiegati con la Totalità stessa; o se, insomma, la dimostrazione non sia in fondo oltremodo pacifica, dal momento che dell'unità iniziale o "riflessione generale" (della *Differenz*) vien dimostrato appunto solo ch'essa è "generale," ch'essa è di quel genere onnicomprensivo in cui la diversità è "cancellata." È vero che anche la unità ritornata a sé deve ancora "realizzarsi"; ma è una "realizzazione" che, riconosciuta l'unità del conoscere come una unità-di-genere, avviene appunto solo più al livello dei generi e al livello, anzi, di uno sviluppo in cui si tratta per Hegel solo più di trovare l'inveramento dell'unità-di-genere del conoscere in superiori unità-di-genere sempre più onnicomprensive ed estese, e quindi, in effetti, sempre più povere di contenuto (giusta la proporzionalità inversa, in un concetto, fra grandezza dell'estensione e grandezza del contenuto): uno sviluppo, sappiamo, che culminerà nel superamento di ogni "determinatezza" (e allora contenuto!) al livello del genere supremo o Spirito assoluto.⁸¹

Che ruolo assumono ora, in questa struttura della metafisica, i "principi" del conoscere, principi in cui il conoscere pone i momenti della propria riflessione come duraturi? Si tratta dei principi d'identità, terzo escluso e ragion sufficiente, ripresi e sviluppati poi nella *Grande Logica*, e di cui si ebbe già, per quanto riguarda il primo, un'esposizione nei paragrafi introduttivi della *Differenz*.

Il principio d'identità esprime quella medesimezza o identità con sé

sull'unità ritornata a sé, sottratta quindi ormai alle opposizioni dell'intelletto, che Hegel dichiara che con il "conoscere" la logica è "chiusa" (*hört auf*: *Je. Lo.*, p. 130) e che anzi, essendo il conoscere "il togliersi delle relazioni differenti della logica, esso sottrae (*entzieht*) i momenti dell'idea al progresso dialettico (*dem dialektischen Fortgehen*)" e costituisce, "come trapassante nella metafisica, il togliersi della logica stessa quale dialettica o idealismo" (*Je. Lo.*, p. 132). S'intende che questo acquietarsi della corsa dialettica nel conoscere è una posizione di riposo solo nei confronti delle opposizioni (rivelatesi essenzialmente dialettiche) dell'intelletto, nei confronti ossia di quell'"idealismo" ch'è l'idealismo "soggettivo" o dell'intelletto bersagliato da Hegel anche nella polemica del "Giornale critico." Nel conoscere, in altre parole, è la dialettica della "cattiva infinità" delle determinazioni intellettuali ad acquietarsi nell'infinità "vera," saldatasi nel circolo ritornato a sé. E ciò che continua invece a svilupparsi, libero dalle scorie dell'intelletto, è l'idealismo assoluto della *Ragione*.

⁸⁰ *Je. Lo.*, p. 134.

⁸¹ Potrà essere utile accennare fin d'ora alle tappe di questo "inveramento" secondo generi viepiù estesi, riproducendo lo schema della metafisica jenense dato da Hegel stesso e contenuto nelle pp. 130-31 dell'ediz. Lasson:

di una cosa ch'è "indifferenza verso ogni determinatezza," di modo che lo $A=A$ esprime sí "una diversità, due A," ma la esprime cosí "che la diversità, quest'altro, immediatamente non è" ed è anzi "il medesimo A, quello che si trova da entrambi i lati." E se con i due A si volesse intendere delle determinatezze, quali ad es. lo "a destra" e "a sinistra," il "prima" e il "dopo," il principio in questione non fornisce già un criterio della loro distinzione, bensí esprime che queste determinatezze sono "diversità le quali vengono a scomparire in ciò, che non si può dire quale sia a destra o a sinistra e cosí via": e insomma nel principio le determinatezze non compaiono "come se l'uno fosse lo 'a destra' e l'altro lo 'a sinistra,'" bensí esso esprime che "ognuno è l'uno e l'altro."⁶² La forma determinata, "la determinatezza A," di cui il principio si riveste,

⁶² Metafisica. - L'idea del conoscere è il primo momento della metafisica.

"Nel conoscere vi è α) il conoscere esterno rispetto al conoscere - la cosa in sé esterna rispetto alla rappresentazione; β) questa cosa riferita al conoscere, di modo ch'essa diventa contenuto, attività, di contro all'indifferenza del conoscere; γ) il conoscere stesso esprimendosi in ciò, che quanto in β è posto come un momento sia l'universale. Ciò dove questo contenuto scompare e un altro contenuto vi subentra, ciò è in β il passivo, in γ il negativo. Il conoscere γ è esso stesso tanto negativo quanto positivo, vale a dire è universale: in esso è posto tanto quell' α quanto il β , ossia esso toglie la relazione di α e β , del non-conoscere e del conoscere, e proprio per ciò pone un non-conoscere: ossia pone se stesso, nel cui seno avviene l'astrazione.

"Quest'idea è l'anima, la riflessione assoluta, che pone se stessa come tolta e l'altro come intieramente esterno a lei, e se stessa come riferentevisi nel corso circolare: quello, il contenuto, identico a sé, diventa un altro, scompare o, in altre parole, posto come un esterno a lei, diventa altro da ciò che sarebbe come riferito a lei; questa, l'idea, come relazione dell'esterno e del relazionale, ritorna in sé. Vale a dire: l'esterno, ora a lei relazionale, diventa nuovamente un esterno, ossia il conoscere ritorna precisamente in se stesso, diventa identico a sé, giacché esterno e interno sono la stessa cosa.

"Il dialettico dell'anima è l'assenza di relazioni prima e dopo della relazione a lei; il dialettico è l'indifferenza, è l'anima posta come un tolto. La relazione fra l'anima e il suo esterno, ma la relazione nella forma che l'anima non sia questa relazione, è il mondo ovvero la relazione di ciò ch'è privo di relazione. E l'anima stessa è una tal cosa, è la cattiva necessità; l'anima opposta al mondo, e oppostagli come il primo della relazione tolta, è la libertà. Il venir nell'anima e lo scomparire da essa è una relazione interna, ovverossia, quando questa relazione è posta come mondo, anche una relazione esterna rispetto all'anima.

"Questa relazione, in quanto essenza, è Dio."

⁶³ Je. Lo., p. 135 (cors. n.). La consonanza con la Grande Logica è quasi letterale: "Viene enunciato A ed un non-A, il puro altro dell'A; ma questo si mostra solo per dileguarsi (...). L'A e il non-A son distinti, e questi distinti son riferiti ad un unico e medesimo A. L'identità è pertanto presentata qui come questa diversità in un'unica relazione (...). Ossia il principio d'identità "contiene nell'espressione sua non solo la vuota, semplice eguaglianza con sé (...), ma addirittura la diseguaglianza assoluta, la contraddizione in sé"; e insomma "questi principi [d'identità o di (non-) contraddizione] contengono piú di quello che con essi s'intende, contengono cioè questo contrario, la differenza assoluta stessa" (Scienza d. log., vol. II, pp. 39-40). Per le pagine jenensi del principio d'identità si può anche vederne la trad. in DE NEGRI, I principi ecc., cit., pp. 54-59.

è dunque "completamente indifferente e questo in sé diverso, per cosí dire materiale, è posto esclusivamete ai fini dell'espressione":⁶³ vale a dire non ha, ai fini della verità speculativa del principio, alcun valore.

Altrettanto nullo è il valore del principio ai fini della conoscenza. Il principio dice: "l'albero è albero" e questa proposizione "è il Nulla della conoscenza dell'albero," giacché "con una siffatta proposizione non si dice semplicemente niente." A dire "l'albero è, ci si aspetterebbe che venisse detto qualcosa di lui, qualcosa che lo esprimesse come un conservantesi in una determinatezza"; ma "l'albero è albero," al contrario, non esprime lo in sé dell'albero, poichè questa proposizione non lo rappresenta come un riflesso in sé."⁶⁴

Questa trattazione del principio d'identità nella logica jenense, integrando quanto Hegel aveva già esposto nel paragrafo della Differenz sul "principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta," conferma però le constatazioni che già da quella prima esposizione vennero suggerite (vedi sopra, Parte prima, il § 3 del quarto cap.). Nella fattispecie essa conferma 1) che la medesimezza o eguaglianza con sé espressa dal principio non ha per Hegel la caratteristica di riflettere la discrezionalità (unità numerica materiale) del molteplice empirico e non ha quindi, neppure, un valore di principio conoscitivo per questo molteplice ("destra," "sinistra," "prima," "dopo," "albero" e cosí via), il quale al contrario è del tutto inessenziale rispetto al principio, ne costituisce, semmai, solo un ausilio tecnico "ai fini dell'espressione," ed è infine, come ribadirà la Grande Logica, un contenuto inutile e senza importanza: dove l'inutilità Hegel la vede nell'essere il contenuto senza importanza come sostrato o base materiale del principio logico⁶⁵; 2) che il principio, scartatane la connessione con la sua base ontologica materiale, rimane confinato nel solo ambito della Ragione che si riflette in sé, nell'ambito del movimento circolare concluso della riflessione assoluta: confinamento di cui offre un chiarimento rivelatore la persuasione che il principio d'identità, quando lo si applichi a puntualizzare il molteplice (ossia a puntualizzare nella fattispecie che "albero è albero" e non, putacaso, muro, o uomo, o trireme), si rivelerebbe privo di valore

⁶³ Je. Lo., p. 136 (cors. n.).

⁶⁴ Je. Lo., ibid. (cors. n.). Si confronti ancora la consonanza con la Grande Logica, a proposito della famosa "noia" e inutilità per il conoscere che deriverebbe dal "rimasticare" sempre solo i principi d'identità (Scienza d. log., vol. II, pp. 37-38). Lo stesso in Enciclopedia, § 115.

⁶⁵ Cfr. Scienza d. log., vol. II, p. 38: "Cosí viene a sopraggiungersi anche un A, o una pianta, oppure un altro substrato che, essendo un contenuto inutile, non ha importanza alcuna" (cors. n.).

conoscitivo appunto perché la puntualizzazione riguarda una discrezionalità (l'albero è albero ecc.) la quale, essendo discrezionalità di concetti empirici, non ha dignità di riflessione assoluta, di ente-di-Ragione-circularmente-conchiuso; e 3), infine, che un'eguaglianza con sé o medesimezza ch'è indifferente "verso ogni determinatezza" e nei cui riguardi la determinatezza è anzi puramente "casuale,"⁶⁶ non può essere se non l'indifferenza del genere nel quale appunto coincidono tutte le possibili determinazioni opposte della specie.

Ma se del principio d'identità vale solo quel lato per cui esso esprime il discorso della Ragione con se stessa, e se questo discorso ha l'indifferenza del genere in cui gli opposti specifici coincidono, allora è anche pacifico che il principio, per Hegel, si converta immediatamente nel proprio opposto, nel principio dell'assoluta contraddizione: e si spiega pure il fatto che Hegel non prende mai il principio d'identità come principio d'identità e non-contraddizione, ma sempre solo (ed è ad es. il titolo del relativo paragrafo del manoscritto jenense) come "principio dell'identità o della contraddizione." Nella *Grande Logica* Hegel spiegherà appunto che nel principio d'identità v'è "come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il *di più* di quel movimento,"⁶⁷ di aggiungere cioè anche la contraddizione; e sappiamo che da quest'affermazione traspare, come sempre, la genuina istanza hegeliana che nel discorso razionale si debba avere coscienza della contraddizione (ovvero compresenza degli opposti nel pensiero). Questa compresenza o componibilità degli opposti la si ha però in Hegel grazie appunto a quel "di più" costituito dall'aprioristicamente presupposta Totalità delle condizioni, la quale è il genere supremo in cui identità e contraddizione coincidono. Ma in un genere siffatto, una volta tolta al principio d'identità la caratteristica peculiare (aristotelica) di principio dianoetico fondamentale riguardante opposti esistenti incomponibili e mutuamente divaricati, il principio si vanifica del tutto (come del resto Hegel, coerentemente, tende a vanificarlo). Nel genere supremo come *essenza*, sappiamo infatti, "non si dà un reale dualismo,"⁶⁸ perché esso genere è indifferente alla determinatezza cioè alla mutua esclusione degli opposti: ma, allora, com'è possibile una coscienza (componibilità nel pensiero) degli opposti, se questi opposti non sono opposti, se cioè non sono *realmente* escludentisi in quella determinatezza di cui

⁶⁶ Cfr. *Je. Lo.*, p. 137: "Riguardo alla medesimezza la determinatezza è tanto casuale che per ottenere quella bisogna astrarre da questa" (cors. n.).

⁶⁷ *Scienza d. log.*, vol. II, p. 38 (cors. n.).

⁶⁸ MARX, *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*: in *Op. filos. giov. cit.*, p. 123.

dovrebbe essere criterio dianoetico il principio d'identità e la quale invece era stata da Hegel definita inutile e senza importanza?

Nella trattazione del principio d'identità nel manoscritto jenense (e nella *Grande Logica*) è implicita la critica contro l'accezione tradizionale (Leibniz e Wolff soprattutto) di esso come principio formale di distinzione dei giudizi analitici. Contro quest'accezione Hegel fa valere la sua positiva istanza che non v'è analisi senza sintesi, e conclude che il principio quale criterio dell'analitica ($A = A$) dei concetti si converte nel criterio della loro sintesi ($A = B$). Questa conversione speculativa immediata ha tuttavia la conseguenza appena vista, di portare ad una coscienza della contraddizione, ad una sintesi, nella quale i termini da comporre sono illusori e non reali. Viene il sospetto, di fronte a questa *impasse* della soluzione hegeliana, se non sia possibile evitarla mediante una diversa accezione del principio d'identità, diversa tanto dal formalismo razionalistico tradizionale (contro la cui rigidità metafisica statica Hegel volle render fluido il principio, convertendolo nel proprio opposto) quanto però anche dalla vanificazione speculativa occorsa poi al principio in Hegel; e se la stessa istanza positiva della coscienza della contraddizione non sia in effetti da portare avanti partendo da un principio d'identità inteso appunto diversamente, come principio della discrezionalità insopprimibile dell'elemento molteplice materiale.

Un sospetto di questo genere, giova ricordare, era venuto a Trendelenburg critico aristotelico di Hegel, quando gli era parso 1) che l'espressione data da Aristotele al principio d'identità "si allontana notevolmente dalla maniera puramente logica in cui esso viene inteso dai moderni [i razionalisti]," trattando egli l'opposizione-esclusione contemplata dal principio "come un concetto la cui essenza è da ricercarsi nella natura delle cose"⁶⁹; che in Aristotele è questo fondarsi il principio sulla natura ontologica delle cose (sull'individuale) a conferirgli la capacità di uscire dal più generale dell'essenza e di puntualizzare il determinato in modo univoco⁷⁰; e che quindi 2) è da ritenere che "come la negazione [il movimento dialettico nella sua forma logica!] non è mai il primo, ma *scaturisce dalla determinatezza individuale* come un secon-

⁶⁹ *Logische Unters.*, II ediz. cit., vol. I, pp. 31-32 (cors. n.).

⁷⁰ "Aristotele determina il principio così: che è 'impossibile che alla stessa cosa e sotto lo stesso riguardo convenga e contemporaneamente non convenga il medesimo.' È manifesto che in questa ben custodita forma del principio egli lotta per raggiungere un indivisibile punto fermo riguardo alle cose, un punto il quale sia determinato in sé ed escluda l'ambiguità dell'interpretazione" (*Log. Unters.*, *ivi*, p. 31; cors. n.). E dunque "appare già dalle formulazioni che Aristotele ha dato al principio, ch'esso ha il suo fondamento nell'individuale" (*ivi*, vol. II, p. 155; cors. n.).

do, così nel principio non è espresso null'altro se non il diritto della *determinatezza che afferma se stessa*: di modo che "il principio può soltanto garantire questa determinatezza posta, senza prescrivere alcunché circa il divenire o il nascere, e garantendo soltanto il divenuto e il fermo possesso della conoscenza."⁷¹ Da un principio d'identità così inteso il problema della coscienza della contraddizione viene profondamente modificato, ché esso principio non consente evidentemente più di scambiare (con Hegel) l'esistenza con l'essenza (cioè la medesimezza differenziata o determinata dell'individuo materiale con la medesimezza indifferente o "eguaglianza con sé" del genere): uno scambio per cui la medesimezza o identità con sé del genere diventa criterio di misura non soltanto della comunanza o unità *logica* dei diversi, ma paradossalmente, per propria autoproiezione speculativa, anche della loro *differenza* materiale-reale. Una sintesi o coscienza della contraddizione poggiata su uno scambio siffatto è una sintesi di *omogenei*, ma allora illusoria perché del tutto pacifica. Mentre è proprio quest'illusorietà che costringe anche qui a prospettare una coscienza della contraddizione la quale sia una sintesi diversa, di *eterogenei*, in cui la medesimezza o identità con sé del genere costituisca il momento dell'unità o comunanza logica, al quale momento corrisponde però una differenza reale fondata su un elemento che, *diverso per natura* dal momento dell'unità logica, è il materiale-empirico appunto.⁷²

Ritornando al manoscritto jenense e al secondo principio logico ivi trattato, quello del terzo escluso, basterà rilevarne la consonanza con la *Grande Logica*. Hegel comincia con l'esaminare l'accezione tradizionale. Essa dice che "il molteplice, quale un riflesso in sé o in sé essente, è posto come escludente il suo contrario, l'unità." Hegel spiega subito che questo "contrario," l'unità, è però ciò in cui il molteplice "diventa

⁷¹ *Log. Unters.*, vol. II, pp. 153-154 (cors. n.). Un'analoga difesa (molto polemica) del principio d'identità contro la vanificazione di esso in Hegel la si può vedere in F. H. TH. ALLIHN, *Antibarbarus logicus. Enthaltend einen kurzen Abriss der allgemeinen Logik und die Lehre von den Trugschlüssen und falschen Beweisen, fasslich dargestellt und durch viele Beispiele aus ältester und neuester Zeit erläutert von Caius. Nebst einer Vorrede von Sempronius* (pubbl. anonimo a Halle, 1850), §§ 6-7, pp. 4 ss. (dove la punta è rivolta contro l'immediata conversione hegeliana del principio nel suo opposto).

⁷² Su come questa sintesi di eterogenei abbia nella fattispecie la sua condizione in una elaborazione *materialistica* del principio d'identità, si veda DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., pp. 67-70, 77-78, 132-135. Una certa sensibilità critica nell'affrontare l'interpretazione materialistica del principio d'identità è affiorata anche nella discussione su questioni di logica avutasi negli ultimi anni sulla "Deutsche Zeitschrift für Philosophie." Si veda ad es. l'intervento di GEORG KLAUS (ivi, 1954, n. 4, pp. 903-04, 920). Per quanto riguarda l'aristotelismo critico di Trendelenburg è da rinviare a M. Rossi, *Introduzione ecc.*, cit., pp. 198-201.

ideale," ossia diventa non un "molteplice contrapposto" bensì piuttosto "un molteplice tolto, non contrapposto." Ed è quindi da far colpa al principio del terzo escluso proprio il fatto che "esso esclude dunque questo terzo, cioè il suo venir tolto."⁷³ Soggiunge la *Grande Logica* che il principio, nell'accezione tradizionale, dice che "qualcosa è o A o non-A; non si dà un terzo," contenendo il principio "che non si dia nulla che non sia né A né non-A, che cioè non si dia un terzo che sia indifferente di fronte all'opposizione." Mentre è persuasione di Hegel che "nel fatto invece si dà in questa proposizione stessa il terzo che è indifferente rispetto all'opposizione; cioè costí si trova appunto A."⁷⁴ La stessa persuasione v'è già nel manoscritto jenense, quando Hegel afferma che l'esclusione del terzo "ha dunque il senso non che vi sia ancora un altro fuori di lui, ma che al contrario quest'altro non vi sia." E non vi è quest'altro, appunto perché lo A "è in se stesso tutto l'altro," è quell'unità speculativa ormai consolidata (con i suoi sinonimi di "unione dell'unione e della non-unione," "identità dell'identità e della non-identità" e via dicendo) la quale è se stessa e il proprio opposto, ossia "ha come uno dei suoi membri l'opposto di se stessa."⁷⁵ Anche riguardo a quest'interpretazione hegeliana del terzo escluso sarà sufficiente rilevare che la peculiarità dianoetica del principio, *strettamente connessa con la dianoeticità del principio d'identità*,⁷⁶ è stata travisata o, meglio, nemmeno presa in considerazione. Il principio del terzo escluso vien trattato solo dal punto di vista della presupposta unificazione (Totalità) delle opposizioni (lo A come "terzo" o "indifferente rispetto all'opposizione") e quindi semplicemente trasformato da principio della discrezionalità in principio dell'unità speculativa: o, detto altrimenti, da principio di una disgiunzione reale in principio di una disgiunzione apparente.

Se nella trattazione dei principi d'identità e terzo escluso la loro natura di principi *logici* è già quasi completamente smarrita nella loro trascrizione in principi *metafisici* o principi che regolano l'epifania della

⁷³ *Je. Lo.*, p. 137.

⁷⁴ *Scienza d. log.*, vol. II, pp. 67-68. Lo stesso in *Enciclopedia*, § 119.

⁷⁵ *Cfr. Je. Lo.*, p. 138.

⁷⁶ Come appare ad es. dalla definizione del principio che troviamo in ALLIHN, *op. cit.*, § 25, p. 15: il terzo escluso vieta "che allo stesso concetto S [o, aristotelicamente, soggetto individuale empirico] convenga e non convenga, nello stesso tempo e allo stesso riguardo, un altro concetto P [come predicato]"; o anche da come lo formula FRIEDRICH UEBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn, 1857, § 79: "giudizi opposti in modo contraddittorio (...) non consentono di ammettere la verità di un terzo giudizio o termine medio, bensì l'uno o l'altro di loro dev'essere vero e dalla falsità dell'uno consegue quindi la verità dell'altro."

Totalità speculativa, la trascrizione metafisica e il conseguente smarrimento della natura logica è ancor più evidente nella trattazione del terzo principio, quello di ragione (o fondamento: *Grund*) sufficiente. Nel § 32 della *Monadologia* leibniziana il principio ha la definizione classica che “ non è possibile trovare che nessun fatto sia vero o esistente, nessun enunciato veritiero, senza che ci sia una ragion sufficiente perché sia così e non altrimenti, benché queste ragioni il più delle volte non possano essere note.” La persuasione del razionalista Leibniz però, che questo criterio di verità dato dalla ragion sufficiente risiedesse in un accordo interno formale, a priori, fra relazioni pure,⁷⁷ ripropose a Hegel il problema se non era invece inammissibile, pena un astrattismo infecondo, che la forma si sovrapponesse dall'esterno al contenuto. La soluzione hegeliana del problema, il quale aveva d'altronde costituito il tema dominante della polemica contro la *Reflexionsphilosophie*, suona anche a proposito del principio di ragion sufficiente nel senso che, lungi dall'esservi una forma e un contenuto astrattamente contrapposti, il principio è invece nient'altro se non il fondamento unitario speculativo e del contenuto e della forma, essendo esso quel terzo o termine medio ch'è *omogeneo* rispetto agli estremi: “ il fondamento si manifesta quindi come la riflessione del conoscere stesso, ovvero come il semplice in sé conchiuso.”⁷⁸

Sarà superfluo notare che il principio di ragion sufficiente, così trasformato da principio logico in diretta emanazione del “ fondamento ” *metafisico*, perde, come già l'avevano perduto il principio d'identità e del terzo escluso, il suo peculiare carattere *dianoetico*. Da criterio della ragion d'essere del molteplice — ossia da criterio di *distinzione* della plurilateralità del molteplice e quindi di indagine sulla pluralità delle cause dei fatti esperiti, e allora da criterio ch'è *funzionale* perché costituito da

⁷⁷ Vedi la lettera di Leibniz ad Antoine Arnauld del 14 luglio 1686, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. GERHARDT, 7 voll., Berlin, 1848-63, vol. II, p. 72 (“ lo pretendo di fornire delle dimostrazioni... che nulla è senza una ragione, ossia che ogni verità possiede una sua prova *a priori*, tratta dalla nozione dei termini, per quanto non sia sempre in nostro potere il giungere a tale analisi ”); e cfr. CASSIRER, *op. cit.*, vol. II, pp. 164, 576, 583.

⁷⁸ *Je. Lo.*, p. 140. Il fondamento, definito già a Jena come “ Totalità ” (*Je. Lo.*, p. 143), avrà un'analogia definizione anche in *Enciclopedia*, § 121, dov'è detto ch'esso è “ l'essenza posta come *totalità*.” Ha destato sorpresa da parte di K. PH. FISCHER (*Speculative Charakteristik* ecc., cit., p. 260) che in Hegel le definizioni del fondamento (*Encicl.*, § 121) e dell'esistenza (§ 123) siano identiche, ossia entrambi concepiti come “ unità dell'identità e della differenza,” e la definizione si muova quindi in un circolo vizioso. La cosa non dovrebbe invece sorprendere se si pensa che è proprio la presupposizione della Totalità a imporre che tutti i suoi vari momenti o simboli o autoproiezioni siano *omogenei* l'uno all'altro.

quel “ processo di astrazione che ci conduce dalla realtà fenomenica ai concetti ” e il quale però “ non può trascurare le *differenze modificanti* la *previsione richiesta* ”⁷⁹ — esso principio si riduce a criterio della ragion d'essere della Totalità speculativa nei confronti dei suoi propri momenti.

La nota dominante della trattazione jenense dei principi logici è dunque la loro trascrizione in termini metafisici. Perché questa trascrizione o meglio, giacché fin dal *Frammento sull'Amore* la mediazione logica è di natura *metafisica*, che senso ha qui la trascrizione, perché i principi logici appartengono qui espressamente alla metafisica, e perché insomma v'è qui, a differenza che nello Hegel maturo, una distinzione fra logica e metafisica? È da dare atto a Haering di aver risposto a questi interrogativi con molta attendibilità. La trattazione dei principi logici nella *metafisica* costituisce certo una cosa inattesa, “ ma in ultima analisi Hegel era convinto anche qui di garantire, così facendo, il senso più vero e profondo di quei principi, in opposizione ad una loro accezione puramente intellettuale-riflessiva, e insomma di innalzare la logica tradizionale ad un livello superiore (speculativo).”⁸⁰ In questo “ Primo Sistema ” di Hegel la logica viene trattata nei suoi due aspetti di logica soggettiva (i rapporti dell'essere e del pensiero) e di logica oggettiva (a partire dalla “ proporzione ” dove la “ riflessione,” che prima era riflessione “ nostra,” comincia a descrivere “ se stessa ”). Manca ancora, quale parte integrante della logica, il terzo momento o logica della ragione o dell'Idea, il quale si presenta però inopinatamente e già con un valore speculativo vero e proprio (come Totalità) nella parte dedicata appunto alla metafisica. Si assiste dunque a questo fenomeno di sviluppo interno del pensiero hegeliano, che “ quanto più la riabilitazione della metafisica e quindi della Ragione, avvenuta già nel primo sistema, venne a crearsi anche esteriormente la propria forma adeguata, dovette perdersi in proporzione il motivo di questa separazione [di logica e metafisica], diventando la ‘logica dell'Idea’ la legittima unità dialettica delle due logiche precedenti (...), la soggettiva e l'oggettiva; come avvenne poi di fatto nella ‘grande logica’ di Norimberga e nelle sue successive stesure appartenenti all'*Enciclopedia*.”⁸¹

⁷⁹ Come con rigore di scienziato avverte F. ENRIQUES, *Il principio di ragion sufficiente nella costruzione scientifica*, in *Natura, ragione e storia* cit., p. 153 (cors. n.).

⁸⁰ HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 20.

⁸¹ *Ivi*, pp. 73-79.

4. Il fondamento, manifestatosi come terzo termine o Totalità dei principi del conoscere, deve però anch'esso "realizzarsi." Lo fa apparendo via via, in modo sempre più potenziato, nei vari momenti della *metafisica dell'oggettività* e della successiva *metafisica della soggettività*.

Perché questa suddivisione in due della metafisica? E perché, ancora, la realizzazione del "fondamento" è affidata alla *metafisica* e non, come più tardi, a momenti sempre più organicamente onnicomprensivi di una *logica* seppur identificata con la metafisica? Hegel, vien da rispondere, è ancora molto legato alla tradizione. Ha ricevuto la metafisica nelle sue figure tradizionali da Kant e da Fichte, ed è anche in questa connessione strumentale immediata con i predecessori che bisogna ricercare il motivo per cui qui Hegel non concepisce ancora la logica come identica *tout court* con la metafisica. Per lui si trattava, per il momento, di innalzare ad un livello "speculativo," conglobandola nell'idealismo assoluto, l'eredità metafisica che si trovava davanti.⁸² L'inserimento delle forme tradizionali nel proprio pensiero ha anzi il duplice aspetto che da un lato, solo innalzandole "speculativamente," esse diventano parti organiche del sistema, mentre dall'altro quell'inserimento imprime al sistema jenense un carattere di evidente provvisorietà,⁸³ nel senso che le parti singole, la logica, la metafisica e la filosofia della natura, sono ancora, e malgrado i tentativi di sintesi, delle parti isolatamente innalzate al livello "speculativo."⁸⁴ Tuttavia Hegel non rinnegherà la struttura complessiva del "Primo sistema." Dopo l'ulteriore fase di elaborazione, costituita dalla *Fenomenologia* e dalla *Propedeutica* norimberghese (dove le parti del sistema vengono unificate in modo che la logica e la sempre più strettamente connessavi metafisica si trovano entrambe accolte nella filosofia dello spirito, ovvero nel più alto gradino della Ragione speculativa), la *Grande Logica* e l'*Enciclopedia* ritornano di nuovo, con la precedenza espositiva data alla logica rispetto alla filosofia dello spirito, allo schema del sistema jenense: il quale è dunque anche strutturalmente il precedente di tutta la sistematica hegeliana.⁸⁵

Riguardo alla suddivisione in due della metafisica, è la tradizione a far valere i suoi diritti. La metafisica dell'oggettività, con la sua tripartizione in anima, mondo e Dio (tripartizione che ripete quella della

⁸² Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 84.

⁸³ EHRENBERG (*Hegel's Erstes System cit.*, pp. XXII-XXIII) la chiama "insicurezza di un abbozzo," "fase di sperimentazione."

⁸⁴ Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 63.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 151-152.

vecchia metafisica wolffiana in psicologia razionale, cosmologia e teologia), ha un'evidente influenza strutturale kantiana. Nella metafisica della soggettività, tripartita in io teoretico, io pratico e Spirito assoluto, si riconosce l'influenza di Fichte e Schelling, anche se nella terza parte (lo Spirito assoluto) Hegel vi si sovrappone. Nei particolari, come ha mostrato Ehrenberg,⁸⁶ il concetto di Dio o "essenza suprema" rispecchia il concetto schellinghiano dell'Assoluto; e nell'io teoretico e pratico ritornano, naturalmente, idee fichtiane. Né è esente da influenze kantiane la struttura complessiva del sistema jenense. È già il sistema di Kant a cominciare con la deduzione delle categorie della quantità e qualità, a continuare con i concetti di relazione della sostanzialità, causalità e necessità, e con i concetti modali della possibilità, realtà e necessità; fino a terminare poi, dopo un "sistema dei principi," proprio con una critica della metafisica esposta nella tripartizione tradizionale.⁸⁷

All'interno di queste influenze il movimento è però autonomamente hegeliano, e tanto più interessante quanto più cominciano ad apparire temi e motivi che fanno della metafisica jenense un'autentica preistoria della *Fenomenologia*.⁸⁸ Il motivo più grosso l'ha individuato Ehrenberg. Della metafisica, egli scrive, "ci sembra solo importante, oltre al concetto dello Spirito assoluto, il fatto che la metafisica della soggettività segua a quella dell'oggettività; vien così confermata, come lo sarà esplicitamente nel concetto dello Spirito assoluto, la superiorità del concetto dell'Io rispetto a quello di sostanza, e denunciata quindi l'insufficienza dell'idea cardinale di Schelling: idea che nel concetto dell'essenza suprema viene da Hegel sí riferita senza critica, ma anche solo come una mera istanza preliminare di un superiore concetto dell'Io."⁸⁹

Se esaminiamo la metafisica sulla scorta di quest'indicazione, vedremo che il tema antischellinghiano dell'Assoluto ch'è Soggetto e non sostanza v'è addirittura fin dall'inizio della metafisica dell'oggettività. La prima manifestazione del conoscere come "fondamento" è "ciò che vien chiamato l'anima": l'anima che nella sua "indifferenza" o "unità" è stata "riconosciuta come unità assoluta poiché essa è la riflessione in se stessa."⁹⁰ Sembrerebbe che l'anima, quale "uno negativo identico a sé" fosse "sostanza"; ma "la sostanza è al contrario Soggetto nel quale la determinatezza (...) è scaturita dalla sua relazione con

⁸⁶ EHRENBERG, *op. cit.*, p. XXII.

⁸⁷ Ha mostrato questa dipendenza lo HAYM, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁸ È già di ROSENKRANZ (*Hegel's Leben cit.*, p. 112) l'osservazione che tutto il manoscritto è compenetrato di elementi fenomenologici.

⁸⁹ EHRENBERG, *op. cit.*, pp. XXII-XXIII.

⁹⁰ *Jc. Lo.*, p. 144.

la determinatezza oppostale.⁹¹ La *Fenomenologia* si preannuncia a chiare lettere.⁹²

In quest'essere l'anima una relazione, essa è anche il primo simbolo dell'Assoluto nella metafisica, è "l'intero circolo e il di lui movimento periferico, il quale nel contempo si riferisce a lei come a suo centro."⁹³ Eppure è un simbolo ancora imperfetto, una "Totalità" in cui il "ritirarsi delle determinatezze nell'anima" è solo "formale."⁹⁴ La realizzazione dell'anima è la sua attività, il suo *porre il mondo*. Ma se il mondo è la "serie sintetica" di azioni reciproche mutuamente relazionate, i termini relazionati non consistono solo nella relazione dell'uno all'altro, "bensì essi si trovano in verità anche in una relazione a se stessi,"⁹⁵ e il contenuto posto dall'anima, contenuto ch'è il mondo appunto, è esso stesso "il riflesso in sé e il riflettente se stesso, e si comporta quindi in se stesso tale e quale si comportava prima l'anima nei suoi confronti."⁹⁶ Ognuno di questi "riflessi in sé," separandosi essi contemporaneamente l'uno dall'altro, è un "uno negativo assolutamente determinato," come lo era l'anima o "monade" singola: nel mondo, allora, l'anima diventa monade "e in questo senso v'è solo un'assoluta moltitudine di monadi le quali si rappresentano il mondo."⁹⁷

Da questo sistema di monadi, sia detto per inciso, prende lo spunto anche la discussione hegeliana del rapporto fra libertà e necessità e l'implicita obiezione (dal punto di vista speculativo) all'antinomia kantiana di libertà e necessità (la prima e seconda delle antinomie dinamiche). "Che libertà e necessità siano contemporaneamente, ciò non è una parvenza che debba ricevere la propria *rettifica* mediante il *togliersi* dell'una o dell'altra; altrettanto poco poi esse procedono *indifferentemente* l'una vicino all'altra, e non sono neppure vedute diverse di una

⁹¹ *Ivi*, p. 145.

⁹² "Ciò che sembra prodursi fuori di lei [della sostanza], ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto" (*Prefaz. alla Fenomenologia*, tr. in DE NEGRI, *I principi ecc.*, cit., pp. 110-111).

⁹³ *Je. Lo.*, p. 146.

⁹⁴ *Je. Lo.*, p. 147. Se fosse solo "formale," vuol dire Hegel, essa non sarebbe Soggetto; ovvero, come spiega *Scienza d. log.*, vol. I, p. 263, essa non verrebbe "considerata come spirito, ma come qualcosa che solo immediatamente fosse, ossia come una cosa psichica" (e cfr. anche *Scienza d. log.*, vol. III, p. 279). Nel concetto dell'anima trattato nel manoscritto jenense, l'anima, a spiegar Hegel con se stesso, "è nella guisa di un immediato, vale a dire la sua determinazione non è come lei stessa, essa non si è afferrata come anima, non ha afferrato in lei stessa la sua realtà oggettiva" (*Scienza d. log.*, vol. III, p. 249).

⁹⁵ *Je. Lo.*, p. 148.

⁹⁶ *Ivi*, p. 149.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 150-151.

medesima cosa la quale sarebbe perciò un altro da loro ed esse degli indifferenti fuori di lei." Questo supposto "altro" è "al contrario un momento necessario nella realizzazione del conoscere." Libertà e necessità "non sono due sistemi che si compenetrano senza toccarsi (...), ma ognuno è il momento dell'altro (...), momenti di un unico e medesimo Intiero."⁹⁸ La soluzione è, al solito, che ognuno dei momenti è "un questo," la cui singolarità "si sommerge nella propria Totalità."⁹⁹ Ma se si tratta di momenti così *totalizzati*, è ancora possibile distinguere in loro qualcosa, qualche peculiarità specifica, che non sia la loro pura e semplice "sommersione"?

Vien da dubitarne quando Hegel, poco dopo, identifica ancora il questo-individuo con il genere, spiegando che "i momenti del genere sono le singolarità esistenti" e che il genere è l'assoluto circolo "dei suoi propri momenti, i quali da esso si separano e in esso si dissolvono"¹⁰⁰: di modo che il genere, — quest'astrazione concettuale! — si presenta sempre non solo come l'unità logica degli individui, ma altresì come la fonte d'esistenza delle individualità empiriche! Vien da dubitarne per le ormai note ragioni (l'illusorietà che in un simile procedimento acquistano i "momenti" e la conseguente dialetticità generica di esso), ma a non consentire un'impostazione diversa del rapporto genere-individuo è proprio il permanere dell'identificazione speculativa fra unità logica (del genere) e unità materiale-numerica (dell'individuo), identificazione a cui anche nella metafisica jenense serve di base la parola d'ordine idealistica che "pensiero ed estensione o essere sono semplicemente identici."¹⁰¹

Ma ritorniamo ai motivi prefenomenologici della metafisica. La persuasione che il mondo, o contenuto in cui l'anima si realizza, è esso stesso un "riflesso in sé," anticipa letteralmente l'affermazione della *Fenomenologia* che "ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso."¹⁰² Così come l'identificazione di pensiero ed estensione anti-

⁹⁸ Cfr. *Je. Lo.*, pp. 148-149 (cors. n.).

⁹⁹ *Je. Lo.*, p. 150.

¹⁰⁰ *Je. Lo.*, p. 153 (cors. n.). E cfr. l'ancor più esplicito: "Il genere è il fondamento delle singolarità esistenti e anche delle loro relazioni" (*Je. Lo.*, p. 156; cors. n.).

¹⁰¹ Cfr. *Je. Lo.*, p. 158: "Se noi chiamiamo pensiero il processo di autoconservazione in cui l'assolutamente determinato, come identico a sé, pone in se stesso come ideale le molte determinatezze e nel loro togliersi conserva se stesso come ideale le considerando il processo di generazione [Prozess der Gattung] nel quale il singolo è solo nell'universale (...) quale limitazione (...), diamo a quest'universale il nome di essere o estensione (...), — allora pensiero ed estensione o essere sono semplicemente identici" (cors. n.).

¹⁰² *Fenom.*: *Prefaz.*, tr. cit., p. 129.

cipa l'altra affermazione che ogni contenuto determinato, essendo "la eguaglianza con se stesso, (...) è il pensare."¹⁰³ Anche il motivo antischellingiano dell'Assoluto che non è sostanza, ma Soggetto, o meglio, che è la sostanza ch'è Soggetto, ricompare nuovamente nella caratterizzazione dell'"essenza suprema," già combinata pure essa, questa caratterizzazione, con il motivo ormai complementare che nulla è "fuori" della sostanza-Soggetto, essendo il "fuori," lo apparentemente "estraneo," in realtà identico al Soggetto.

Vediamo. La verità o "fondamento" dei singoli è l'universale o genere. Il genere e l'individuo, considerati nella loro immediatezza, appaiono dapprima come reciprocamente estranei, ognuno teso alla propria autoconservazione.¹⁰⁴ Nell'essenza suprema, invece, la quale non è "un qualche genere determinato," ma "il genere assoluto, ch'è quella riflessione in se stessa i cui momenti sono identici a lei,"¹⁰⁵ si fa chiaro che il genere non è un "estraneo" rispetto al singolo; e che non lo è proprio perché il genere non è "sostanza," non è "in sé," ma Soggetto appunto. "L'opposizione fra l'autoconservantesi o pensiero e l'essere o estensione, l'essenza suprema la contiene solo come un attributo, come un momento, come un qualcosa di ideale, e non come sostanza, come un qualcosa d'in sé": si scopre anzi che l'essenza suprema è il vero "in sé" in cui son conglobate tutte le differenze (gli apparentemente "estranei"), e che queste "appartengono all'idealità" e sono quindi in se stesse un niente.¹⁰⁶ Quest'esser conglobate le differenze nell'"idealità" dell'"essenza suprema," costituisce proprio la caratteristica dell'essenza suprema come Soggetto; ma il Soggetto così apparso è ancora immediato, è il suo immediato porsi come anche lui un "in sé": un "in sé," anzi, di fronte al quale quell'altro "riflesso in sé" ch'è il contenuto, il mondo, minaccia di stare ancora come un estraneo.

E allora? Intanto è assodato per Hegel che la singolarità, l'individuo, è emanazione del genere,¹⁰⁷ tanto per quanto riguarda la pensabilità logica dell'individuo quanto per ciò che concerne la sua esistenza empirica: e insomma la fine della metafisica dell'oggettività conferma a chiare lettere ciò che nella sezione sul "conoscere" era detto in modo

¹⁰³ Cfr. *ibidem*: "La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l'eguaglianza con se stesso (...). Ma l'eguaglianza con se stesso è la pura astrazione; e questa è il pensare."

¹⁰⁴ Cfr. *Je Lo.*, p. 156.

¹⁰⁵ *Je Lo.*, p. 158.

¹⁰⁶ Cfr. *Je Lo.*, p. 159.

¹⁰⁷ "L'emanazione della singolarità dall'essenza suprema" (*Je Lo.*, p. 160): ma nient'altro se non genere assoluto è l'essenza suprema.

ancora implicito ed adombrato. Ma finché la singolarità emanata se ne sta come un mondo estraneo di cose e oggetti di fronte all'universale che pur l'ha prodotta, l'emanazione rimane un "vuoto pensiero."¹⁰⁸ Perché non rimanga tale, l'"essenza suprema" già posta come Soggetto in sé deve realizzarsi altrettanto come Soggetto per sé, deve cioè prender coscienza del processo oggettivo di emanazione. Il Soggetto, finora posto come un "in sé," deve realizzarsi ad Io o Intelligenza. La grande avventura speculativa del pensiero, di riconoscere il proprio Io nel suo "esser-altro," di riappropriarsi l'altro dopo averlo mandato fuori di sé, comincia qui, quattro anni prima dell'inizio della stesura della *Fenomenologia*, nel passaggio dalla metafisica dell'oggettività alla metafisica della soggettività.

5. La gran copia di motivi prefenomenologici che si accavallano (ancora disordinatamente) nella metafisica della soggettività non può quindi sorprendere. Abbiamo intanto che "nel mondo o nel processo di generazione [che, sappiamo, è di emanazione dal genere supremo], agli occhi del riflettentesi in sé questo processo toglie se stesso." Ciò significa che le due "autoconservazioni" (del genere e del singolo viste sopra) non sono più "reciprocamente degli estranei": e non lo sono perché la riflessione, o il prender coscienza del processo oggettivo di produzione della singolarità, non è che ricada nella mera singolarità, ma, al contrario, prendendo coscienza della singolarità oggettivamente prodottasi, ricade nella Totalità. E "quindi l'opposto non è un estraneo, ma un omogeneo (*ein ihm Gleiches*)," e anzi "un traslucido attraverso il quale la Totalità contempla se stessa."¹⁰⁹ È naturale, poi, che la singolarità così totalizzata acquisti le stesse caratteristiche dell'universalità e questa anzi, perché a ciò si riduce la questione, possa indifferentemente sostituirvisi: e così "la singolarità divenuta universalità (...),

¹⁰⁸ *Je Lo.*, p. 160: "L'emanazione della singolarità dell'essenza suprema è un vuoto pensiero, ché ciò da cui verrebbe ad esser riempita sarebbe solo una disuguaglianza di cui l'assoluta unità del genere non è capace."

¹⁰⁹ Cfr. *Je Lo.*, pp. 161-162. Vedi *Fenom.*: *Prefaz.*, tr. cit., p. 95 ("Ma ciò che è tornato in se stesso è appunto il Sé; e il Sé è l'eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé") e p. 99 ("Il puro autoriconoscersi nell'assoluto esser-altro... è il fondamento, il terreno della scienza, o il sapere nella sua universalità"). Per quanto riguarda lo (apparentemente) opposto alla Totalità, attraverso il quale questa "trasluce," è un bello esempio di come già allo Hegel giovanile si applichi letteralmente l'osservazione critica di Marx che "la luce dell'Assoluto si rifrange in un mitico giuoco di luci, e il finito, il positivo, acquista un significato altro da sé" (cfr. sopra, Parte prima, il § 3 del terzo cap.).

unità negativa dei momenti dell'esistenza,¹¹⁰ prelude da un lato a quell'universale "sensibile" (o intellettualizzazione del sensibile: di leibniziana memoria seppur in veste mutata!) a cui nella *Fenomenologia* si riduce la singolarità sensibile del "questo"; come prelude, dall'altro, a quel positivismo acritico di Hegel, — latente già nella *Fenomenologia*, giusta l'osservazione di Marx,¹¹¹ e dispiegato nelle sue ultime conseguenze nella *Filosofia del diritto* — per cui l'universale "è immediatamente confuso con l'empirica esistenza, e il limitato [il singolo come reale soggetto] è immantinente preso, in guisa acritica, per l'espressione dell'Idea."¹¹² o per cui, insomma, l'universale si *sostituisce* come sostrato-essenza al sostrato-materia o soggetto reale: con tutte le conseguenze, poi, del permanere tuttavia il soggetto reale come soggetto non mediato o casualmente, crassamente, empirico.

L'anticipazione della *Fenomenologia* diventa quasi letterale nel primo momento della realizzazione dell'Io, "l'Io teoretico o coscienza." Così l'altro dall'Io "non è per l'Io un nulla, nel senso che l'Io faccia astrazione dall'altro (...), bensì è nel proprio esser-altro un qualcosa di immediatamente identico all'Io, ossia è un qualcosa che *come altro è tolto*"¹¹³; e la *Fenomenologia* conferma puntualmente che il movimento dello spirito è "divenire a sé un altro, ossia oggetto di se stesso, e togliere questo esser-altro."¹¹⁴ Da questo punto di vista, certamente, "la riflessione dell'Io in se stesso non è più quella formale o negativa," bensì è al contrario quell'"assoluto concetto" o "infinità (...) la quale è l'opposto di se stessa, e quest'opposto (...) *come tolto*"; e certo è, anche, che così "l'opposizione è *solo* come un'opposizione riflessa in sé, *tolta*, ovvero è la *soppressione* di ogni estraneo":¹¹⁵ cioè in altre parole è quell'opposizione-mediazione o "libertà autocosciente (...) conciliata con l'opposizione" di cui parla la *Fenomenologia*.¹¹⁶ In questa sintesi di opposizione-mediazione "non è che vi sia, quale *prius*, l'estraneo [leggi: l'opposizione, l'oggetto, la cosa] come un essenziale e un in sé, il quale si ponga in un Io passivo, di modo che in quest'Io vi sia un esser-altro

¹¹⁰ *Je. Lo.*, p. 163. E cfr. più avanti, p. 164: "La singolarità (...) è, come infinità, un semplice, ovverossia il suo muoversi nei propri momenti è esso stesso questo universale traslucante."

¹¹¹ *Manoscritti ecc.*, in *Op. filos. giov. cit.*, p. 297.

¹¹² *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, *ivi*, p. 62.

¹¹³ *Je. Lo.*, pp. 164-165 (cors. n.).

¹¹⁴ *Fenom.: Prefaz.*, tr. cit., p. 110 (cors. n.).

¹¹⁵ *Je. Lo.*, p. 165 (cors. n.). E dunque "nulla di estraneo si contrappone all'autoconservazione dell'Io, la quale non si mantiene contro un qualcosa che le sia estraneo" (*Je. Lo.*, p. 166).

¹¹⁶ *Fenom.: Prefaz.*, tr. cit., pp. 94-95.

il quale si generi altrimenti che non attraverso l'Io stesso; ma al contrario il processo comincia fin dall'inizio con ciò, *che nell'opposizione non viene a modificarsi l'essenzialità*."¹¹⁷

Non potrebbe esservi conferma più lampante di quella che in queste pagine della metafisica vien data rispetto ai seguenti due punti: 1) che nell'essenza non v'è opposizione, non v'è "reale dualismo" come già sappiamo (Marx), che quindi in Hegel "la *risolutezza* di opposti *reali*" è pensata "come qualcosa di possibilmente evitabile o nocivo,"¹¹⁸ come un'alienazione dell'Io da superare (sopprimere) al più presto; e che perciò, 2), la realizzazione dell'Io o il suo divenir autocosciente si compendia in niente altro se non nella soppressione (dell'alienazione) "come movimento oggettivo *riassorbente in sé l'alienazione*."¹¹⁹ È vero che in questo processo di realizzazione dell'Io o sostanza-Soggetto è presente la feconda istanza (imparata da Kant e risolutamente rivolta contro la staticità della vecchia metafisica) che l'Io non sia "passivo," ma al contrario capace di incidere attivamente sulla realtà e attivamente intervenire su di essa e modificarla. Ma così come ora ci vien esposta la cosa, l'attività gira a vuoto ossia è l'attività di un monologo: ché solo tale può essere un rapporto di Io-oggetto nel quale il termine su cui l'Io dovrebbe incidere (l'oggetto) è semplicemente auto-estrancazione dello stesso Io o Soggetto: o insomma un rapporto in cui la correlazione dei termini sia una dialetticità di *omogenei*.

In una dialettica siffatta l'elemento della *determinatezza* del processo conoscitivo non ha la sua fonte, naturalmente, in una determinatezza del *molteplice reale*. Il manoscritto jenense lo dice chiaramente: non è che la determinatezza "sopraggiunga solo nell'opposizione o in quella determinatezza alla quale l'Io si contrappone," non è cioè che la determinatezza abbia la sua fonte nella presa di contatto dell'Io con l'oggetto reale, ma la determinatezza è al contrario "originaria," è "il fondamento, l'elemento comune ad entrambi [tanto cioè all'Io quanto alla determinatezza dell'oggetto]."¹²⁰ La determinatezza non è quindi quella reale, ma è quella originariamente insita nel *fondamento* o *incon-*

¹¹⁷ *Je. Lo.*, p. 166 (cors. n.).

¹¹⁸ MARX, *Cr. d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, in *Op. filos. giov. cit.*, p. 122. La convinzione che l'opposizione così come la esprime l'oggettività materiale, non sia un *prius* proprio perché non riguarderebbe oggetti esistenti indipendentemente dal pensiero, tale convinzione è in Hegel di vecchia data: tanto che i primi, ancorché deboli ed esitanti inizi di essa si possono far risalire fino al *Frammento sull'Amore* del 1797 (cfr. sopra, Parte prima, il § 2 del terzo cap.).

¹¹⁹ MARX, *Manoscritti ecc.*, *ivi*, p. 307.

¹²⁰ *Je. Lo.*, p. 167.

dizionato il quale contiene già tutte le virtù che solitamente si ascrivono all'Io e all'oggetto: ossia è sempre la Totalità (nella veste di fondamento o incondizionato) ad autoproiettarsi, autorifrangersi e autodeterminarsi: una volta come Io, una volta come oggetto, e un'altra volta come unione di entrambi. Dove si vede che si attaglia ugualmente bene alla metafisica jenense l'osservazione fatta da Hugo Fischer a proposito della *Grande Logica*: ossia che "il lato delle condizioni" si continua ad ipostatizzarlo trasgredendo la dottrina kantiana del trascendentale, ed esso lato compare come potenza formativa, come causa efficiente complessiva," di modo ch'esso "non è quindi nient'altro se non la 'totalità delle determinazioni della cosa'" e questa Totalità "vien subito 'gettata fuori nell'esteriorità dell'essere,'" avendo essa lo strano privilegio di "proiettare fuori il proprio contenuto nel mondo fenomenico materiale, mobile nello spazio e nel tempo."¹²¹

Che fine fa allora, già nella metafisica jenense, l'oggettivo reale? Rosenkranz avanza l'ipotesi che la sezione sulla metafisica dell'oggettività sia uno sforzo di concepire l'oggettività come un qualcosa di realmente autonomo, indipendente e libero dal soggetto.¹²² Ma quest'ipotesi è già seriamente minacciata quando nella stessa metafisica dell'oggettività vien negata all'oggettivo (extramentale) la dignità di esser un qualcosa di eterogeneo rispetto all'anima-Soggetto; e si sbriciola del tutto nella metafisica della soggettività la quale, venendo dopo la metafisica dell'oggettività, non ne inverte già l'oggettività, ma svela quella particolarissima caratteristica dell'oggettività di essere non già oggettiva (cioè ente reale autonomo), bensì *ab initio* dissolta nella coscienza. Tant'è vero che l'attività dell'Io teoretico o coscienza consiste proprio nel "togliere l'illusione" che alla propria sintesi concettuale "partecipi un elemento estraneo," magari mutuato dal molteplice empirico. Finché l'oggetto appare all'Io come un contrapposto, cioè un eterogeneo, la riflessione dell'Io sull'oggetto rimane "formale"; mentre la riflessione

¹²¹ H. FISCHER, *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit* cit., p. 189. Fischer si riferisce all'ultimo paragrafo ("Il sorgere della cosa nell'esistenza") del capitolo sul "fondamento" nel secondo libro della *Grande Logica* (la logica dell'essenza). Al comparire del "fondamento" come Totalità metafisica delle condizioni ha accennato di sfuggita anche LENIN (*Quaderni filosofici* cit., pp. 136-137), annotando che "se non mi sbaglio qui v'è molto misticismo" e che "questa 'deduzione' dell'esistenza" [evidentemente Lenin si riferiva al paragrafo sul "sorgere della cosa nell'esistenza" appunto] coglie tanto poco il processo reale da essere perfino "divertente." Per quanto riguarda la pertinenza della definizione, in H. Fischer, del "fondamento" come "potenza formativa," si tenga presente che già in *Je. Lo.*, p. 143, Hegel parla del "fondamento" come della "prima potenza."

¹²² Cfr. *Hegel's Leben* ecc., cit., p. 110.

vera, o il "ritorno" a sé dell'Io, "è il venirgli alla coscienza che l'opposto è lui stesso." E la conclusione capitale è allora che "l'opposto è solo un'illusione, vale a dire in se stesso un nulla."¹²³ Che funzione resta quindi all'oggettivo? Essendo esso un negativo, una nullità che si sopprime da sé, sembra davvero che altro ufficio non gli rimanga se non quello paradossale di essere lui, come oggettivo, "l'auto-conferma della non-oggettività"¹²⁴

Sbarazzato così il campo dalle pretese dell'oggettivo di essere un eterogeneo, l'avventura dell'Io di riappropriarsi il mondo esteriore diventa relativamente facile e priva d'imprevisti. La "autoconservazione" dell'Io consisterà in ciò, che "l'Io rivendica a sé quell'estraneo," come un estraneo ch'è "uno con l'essenza propria dell'Io"; consisterà, se lo estraneo è il "determinato," nel "riaccoglimento della determinatezza nell'essenza dell'Io" e nel "riconoscerla, questa determinatezza, come la sua propria determinatezza."¹²⁵ La *Fenomenologia* si preannuncia in pieno. Si ricordi il tema dominante della sezione "B. Autocoscienza" della *Fenomenologia*: l'oggetto è autocoscienza altrettanto di come è autocoscienza l'Io, e l'attività di queste "due" autocoscienze è il movimento del loro reciproco riconoscimento. V'è di più: la lotta del riconoscimento è già chiaramente tratteggiata nella metafisica del manoscritto. Una volta rivendicato l'estraneo come un Sé, "questi due lati dell'Io ora si disgiungono, l'un lato come l'esser-uno dell'Io con l'estraneo come un Sé (*mit dem Sichgleichen des Fremden*), l'altro lato come l'esser-uno dell'Io anche con la determinatezza di quell'estraneo; e l'uno come Io libero e l'altro come Io originariamente determinato, sono i due momenti dell'opposizione."¹²⁶

In quest'opposizione, in cui la coscienza per sé stante, libera, si contrappone a quella non libera, impigliata nella determinatezza, non è difficile riconoscere i presupposti della dialettica di *Signoria e Servitù* nella *Fenomenologia*.¹²⁷ Né è difficile riconoscere preannunciata l'assoluta idea-

¹²³ Cfr. *Je. Lo.*, p. 167 (cors. n.).

¹²⁴ MARX, *Manoscritti* ecc., in *Op. filos. giov. cit.*, p. 304.

¹²⁵ *Je. Lo.*, p. 168 (cors. n.). È sorprendente quanto poco la monografia di HAERING si occupi di questi chiari annunci prefenomenologici della dialettica di estraneazione e riappropriazione.

¹²⁶ *Je. Lo.*, p. 168.

¹²⁷ Circa la quale dialettica può esser utile rinviare, anche per rendersi conto delle diverse interpretazioni che ne vengono fornite, a J. HYPPOLITE, *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*, in "Temps modernes," aprile 1947 (ora in *Études sur Marx et Hegel* cit., pp. 171-87), e a ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, 1947 (tr. ital.: *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1948). Ma vedi anche l'esame recente di quella dialettica in M. Rossi, *Lo storicismo "mistificato" della Fenomenologia*

lità (ma allora astrattezza, o, in fondo, punto d'arrivo già scontato, già prospettato in partenza nelle premesse) della conciliazione di quell'opposizione (nella fattispecie di Signore e Servo), quando lo Hegel del manoscritto avverte che "il divenir autocosciente consiste in ciò, che l'Io, originariamente determinato, appare però *altrettanto originariamente* come scisso, e che la determinatezza che v'è nella scissione, l'Io la riconosce come sua propria, la toglie; ossia, in primo luogo, è la scissione formale o riflessione infinita che l'Io pone come un Se stesso, come *libertà*."¹²⁸ Questo passo del manoscritto anticipa a nostro avviso due punti fondamentali della dialettica di scissione-riunificazione nella *Fenomenologia*: e cioè 1) la illusorietà della scissione come dualismo reale, dal momento che si tratta pur sempre di scissione nell'Idea, nell'Autocoscienza (nell'Io che è "originariamente" tanto unito quanto scisso!), e che quindi solo per un fuggevole istante, in *apparenza*, la scissione o alterità è un ente autonomo reale: tant'è vero che la scissione è in quanto *tolta*, ossia in quanto *non è*¹²⁹; e per conseguenza, 2), la mera (molto pacifica) *idealità* della riunificazione la quale, essendo riappropriazione, riassorbimento della scissione nell'unità originaria dell'Autocoscienza, non può essere, in fondo, che metaforica, e attuantesi su un piano molto astratto: e infatti, se nel contrasto di Io libero e non-libero di cui sopra possiamo già individuare la situazione storica molto reale della lotta di riconoscimento fra Signore e Servo (epperò la individuiamo per così dire dietro il sipario, dietro la forma di alienazione dell'Autocoscienza, la individuiamo come una situazione reale già speculativamente trasformata fin dal suo primo apparire), questa situazione di scissione obbiettiva, invece di risolversi nella realtà, si risolve ancora nell'Autocoscienza, nel porsi l'Io come libertà. Il rapporto di dipendenza dell'uomo (signoria e servitù) non si risolve in una emancipazione umana reale, ma (come risulterà poi nella fattispecie dalla *Fenomenologia*) nell'emancipazione puramente *di pensiero* della coscienza "libera" dello Stoico.

Nulla di nuovo aggiunge al riguardo l'ulteriore movimento dell'Io da Io teoretico a Io pratico. Il movimento è sempre uguale: "allorché l'Io teoretico si è ritrovato come riflessione formale, ma assoluta e in sé

hegeliana cit., dov'essa vien sottolineata come un esempio classico della non-oggettività reale di un rapporto nel quale i termini sono solo forme sdoppiate dell'Autocoscienza e la relazione di alterità (l'Io contro l'altro io) quindi sostanzialmente illusoria.

¹²⁸ *Je. Lo.*, p. 169 (cors. n.).

¹²⁹ Cfr. *Je. Lo.*, p. 171: "Il riaccogliere la determinatezza [o scissione], il riconoscerla come originaria, non significa nient'altro se non il porla come in sé e per sé tolta."

riflessa, deve anche ritrovarsi come riflessione assolutamente adempiuta, quale riflessione pratica"; la riflessione assoluta formale è diventata un "semplice uguale" e l'Io quindi "deve diventare per sé un semplice a sé identico anche rispetto al lato della determinatezza, e *riaccogliere in sé l'intero sistema delle condizioni ovvero sia la propria origine ideale*."¹³⁰ Ciò significa, *ad abundantiam*, che il riaccogliere, il riappropriarsi della Totalità delle condizioni da parte dell'Io non costituisce né più né meno se non il prender l'Io coscienza che il fondamento metafisico tanto delle condizioni ideali quanto di quelle reali è la autoproiezione dell'Autocoscienza speculativa. L'avventura della riappropriazione sta per concludersi, "ché l'Io ha per così dire raccolto in sé tutto lo In Sé [ossia ogni determinatezza]; è il circolo del suo proprio circolo e dell'altro ossia dell'in sé del contrapposto, e per quest'in sé del contrapposto non rimane più nulla." Ma in quest'unione di Io teoretico e pratico, l'Io è un Io "per il quale la determinatezza stessa è determinatezza assoluta, infinità": l'Io è "Spirito assoluto."¹³¹

Parallelamente a queste anticipazioni della dialettica di estraneazione-riappropriazione, la metafisica della soggettività svolge però anche un altro non meno importante motivo prefenomenologico: quello del ritmo rigorosamente triadico secondo cui l'estraneazione-riappropriazione ha luogo. La riappropriazione è ritorno alla prima unità, ma ad essa non come a quell'unità *immediata* da cui l'intero processo ha avuto inizio. Vi sono in proposito alcuni passi significativi. "L'essenza suprema è quest'uguale che, come universale, *ritorna alla prima potenza, all'inizio*; ma non vi ritorna come singolarità, vi ritorna solo come universale, giacché la singolarità in lui posta è *altra da quella ch'è divenuta universale*,"¹³² cioè non è la singolarità originaria o singolarità *immediata* da cui si è iniziato il cammino verso l'universale. E ancora: l'essenza suprema, ch'è "un uguale solo formale," ritorna sí "al suo inizio, quale Io," è sí "in questo ritorno il suo proprio primo momento," ma lo è "in quanto (...) ha accolto nella propria essenza la determinatezza"¹³³: ossia ritorna al proprio primo momento, o unità iniziale, accompagnandosi però con la determinatezza o particolarità acquisita nel secondo momento, nel processo del riflettersi di sé su se stessa come Io. Il circolo è allora il seguente: "la singolarità [iniziale, immediata], congiungendosi con l'universale mediante l'unità sintetica del particolare [unità sinte-

¹³⁰ *Je. Lo.*, p. 170 (cors. n.).

¹³¹ *Je. Lo.*, pp. 171-172.

¹³² *Je. Lo.*, p. 163 (cors. n.).

¹³³ *Je. Lo.*, p. 167.

tica caratterizzata dal secondo momento, o momento della riflessione su di sé], è essa stessa questo movimento del salire [dal singolare, attraverso il particolare, all'universale]; movimento che, in quanto universale, è esso stesso di nuovo immediatamente singolare [ovverossia è ritorno alla prima unità]."¹³⁴

La primitiva unità o singolarità, estraneandosi nella riflessione, si pone come un negativo; e porre, nella riappropriazione, "questo negativo-posto come nuovamente negativo, non significa altro se non riconoscere che la singolarità posta come negativa [cioè estraneantesi] non ha alcuna determinatezza [cioè non è, in realtà, alcun estraneo: o, come vedemmo sopra, alcun ente reale autonomo eterogeneo], vale a dire è la determinatezza assoluta, l'infinità, la quale è lo stesso semplice dell'universale."¹³⁵ Qui è già abbozzato, insieme con la negazione della negazione come strumento logico-metafisico dell'intero processo, quel movimento circolare che la *Fenomenologia* confermerà autorevolmente come "quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè lo astratto, appartenga esso all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso," di modo che "soltanto ora, dacché è proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità."¹³⁶ Ma d'altra parte non potrebbe esservi ulteriore conferma più lampante, di quella contenuta in questi passi della metafisica jenense e della *Fenomenologia*, riguardo alla metafisica coincidenza di singolo e genere a cui l'intero movimento fa capo. Nell'unità originaria, nell'unità del singolo o esistente metafisicamente investito di essenza, è infatti *in nuce* tutto l'Assoluto, e il cammino dal singolo al particolare e da questo all'universale, non ha fatto che esplicitare come in ogni tappa dell'immediatezza, dell'estraneazione e della riappropriazione sia solo lo Spirito assoluto a rifrangersi e a contemplare se stesso.

¹³⁴ *Je. Lo.*, p. 162.

¹³⁵ *Je. Lo.*, p. 171 (cors. n.). O, detto altrimenti, "l'io è nella sua singolarità semplicemente un universale; la sua determinatezza originaria è la sua singolarità assoluta o sua infinità" (*ibidem*).

¹³⁶ *Fenom.: Prefaz.*, tr. cit., p. 110.

Dalla Metafisica jenense alla Fenomenologia

1. L'ultima sezione ("C. Lo Spirito assoluto") della metafisica non fa che sviluppare i motivi prefenomenologici della metafisica della soggettività, sottolineare l'ormai acquisito metodo triadico dell'immediatezza, mediazione riflessiva (estraneazione) e ritorno a sé della Totalità, e riassumere a grandi linee il cammino fin qui compiuto.

Lo riassume però ormai dal punto di vista dell'assoluta Totalità in cui il precedente travaglio si acquieta. "Il progredire che s'è avuto fin qui, consistente in ciò che il concetto nella sua realtà diventa a sé un'altro e così come Totalità o come un riflesso in sé trapassa in un'altra sfera, questo progredire qui si tace [*hält inne*]," ché la Totalità raggiunta è l'"assoluta" in cui "ogni determinatezza si è tolta, ovvero s'è trasformata nell'universalità assoluta stessa": e "il conoscere come l'in sé o l'esser-in-sé-conchiuso, è realizzato nello Spirito assoluto."¹ Un concetto, questo, dello Spirito assoluto, di fronte a cui ha naturalmente ragione chiunque ne lamenti la rigorosa preclusione che in esso v'è verso lo spazio e il tempo e che fa dello Spirito hegeliano un'entità altrettanto inconcepibile e astratta della vecchia cosa in sé kantiana.²

Delle pagine 172-180 del manoscritto basterà dire ch'esse riassumono le tappe che il "conoscere" percorre fino allo Spirito assoluto, ripetendo che il conoscere è da principio solo "formale" perché l'interaezza del suo movimento (lo in sé del movimento) non distingue ancora i propri singoli momenti; che la realizzazione di quest'in sé spetta alla metafisica perché ivi "il conoscere diventa il suo proprio contenuto"

¹ *Je. Lo.*, p. 172.

² Dice ad es. REICHLIN-MELDEGG nella cit. recensione del libro di Liebmann (e non cambia nulla il fatto che il censore si riferisca al concetto di Spirito nello Hegel maturo): "L'essenza dello Spirito è dunque secondo Hegel fuori del tempo. Se si presuppongono spazio e tempo, allora lo Spirito non è assoluto; se è assoluto, allora esso è fuori dello spazio e del tempo. Ma allora esso si trasforma nell'inconcepibile cosa in sé kantiana" (in "Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.," 1866, vol. 49, p. 99).