

LOGICA DELL'APPARENZA E LOGICA DELLA REALTÀ

L'articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel

Luca Illetterati

0. Introduzione: la considerazione hegeliana di Kant

A guardare anche solo fugacemente l'indice degli argomenti delle *Lezioni di storia della filosofia* che Hegel tiene a Berlino nel semestre invernale del 1825-26, salta subito allo sguardo la sproporzione nella trattazione dei tre periodi storico-filosofici affrontati in esse. Infatti, dopo alcune pagine dedicate alla filosofia orientale, Hegel si sofferma a lungo e con grande dovizia di particolari sul primo periodo (la filosofia greca), tratta piuttosto velocemente il secondo (la filosofia medievale, dai Padri della Chiesa alla Riforma) e, alla filosofia moderna, nella quale affronta Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Hobbes, Wolff, Hume, Kant, Fichte, Jacobi e Schelling, dedica un terzo dello spazio rispetto a quello dedicato filosofia antica. In particolare per quanto riguarda Kant circa nove sono le pagine¹ in cui Hegel affronta la *Critica della ragione pura*, meno di cinque quelle in cui viene trattata la *Critica della ragione pratica* e la *Critica della facoltà di giudizio*. Tanto per avere un metro di paragone sempre banalmente quantitativo, al solo Platone Hegel dedica circa cinquanta pagine.

Certo, si confrontano con la filosofia di Kant alcuni degli scritti più importanti del cosiddetto periodo jenense (in particolare *Fede e sapere* e la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*) e, inoltre, il criticismo costituisce una delle cosiddette *Posizioni del pensiero rispetto all'oggettività* che Hegel discute piuttosto ampiamente nel *Concetto Preliminare alla Scienza della logica*, all'interno delle edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. E tuttavia, nelle sue lezioni di storia della filosofia, non può non stupire il tono quasi frettoloso e didascalico – forse dovuto al fatto che il corso stava per finire e che dove-

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4, *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 9, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1966. Si fa qui riferimento alla recente edizione italiana curata da Roberto Bordoli, G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Editori Laterza, Roma 2013 (da ora in poi VGP seguito dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, dal numero di pagina dell'edizione italiana).

va portare a termine il programma – con cui Hegel tratta la filosofia kantiana.

Pur all'interno di questa tonalità generale del discorso Hegel trova però il modo di sottolineare quelli che a lui sembrano i punti più interessanti e importanti del pensiero di Kant. Limitandoci all'analisi della *Critica della ragione pura*, questi punti sono innanzitutto:

1. *L'Io penso*;
2. la distinzione fra intelletto e ragione;
3. la necessità della contraddizione nella ragione.

1. *L'Io penso* è la consapevolezza che «l'unità della molteplicità è posta attraverso la mia spontaneità»² e dunque, più determinatamente, che «il pensare in genere è la sintesi della molteplicità»³. Questa consapevolezza è, secondo Hegel, della massima importanza ed è quella che lui chiama «una cognizione significativa»⁴.

2. Per quanto riguarda la *distinzione fra intelletto e ragione* è Kant, secondo Hegel, ad averla resa di uso corrente, facendo dell'intelletto il pensare determinante rivolto al mondo finito, «il pensare posto in una situazione finita»⁵, e della ragione «il pensare in quanto prenda a suo oggetto l'infinito, l'incondizionato»⁶: l'idea.

3. La *necessità della contraddizione* è per molti versi connessa a doppio filo con la distinzione kantiana fra intelletto e ragione.

Secondo Kant la contraddizione sorge quando si pretende di determinare, attraverso le categorie dell'intelletto, l'indeterminato della ragione, quando cioè si trattano i concetti della ragione, e dunque le idee, come se fossero, appunto, oggetti, ovvero come enti finiti che si collocano nel mondo e rispetto ai quali si vuole far valere l'azione determinante delle categorie: «È un importante aspetto della filosofia kantiana – scrive Hegel – che l'infinito, in quanto venga determinato per mezzo delle categorie, si perde nelle contraddizioni»⁷.

2 *VGP*, p. 153 (p. 524 ed. it.).

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 *VGP*, p. 162 (p. 531 ed. it.).

6 *Ibidem*.

7 *VGP*, p. 163 (p. 532 ed. it.).

Ciò che è rilevante, per Hegel, è che «queste contraddizioni secondo Kant sono necessarie»⁸. Su questo, pur in un testo scarno e dai tratti talora quasi esplicitamente scolastici, Hegel insiste come mai aveva fatto precedentemente nel discutere la filosofia kantiana: «La necessità della contraddizione è l'aspetto interessante che Kant ha portato alla coscienza»⁹; e ancora, «motivo di interesse della considerazione kantiana è proprio la necessità che queste contraddizioni si verifichino»¹⁰.

Insomma l'argomentazione kantiana raggiunge il suo apice, secondo Hegel, proprio nel connettere queste due dimensioni che tanto il senso comune, quanto la tradizione filosofica tendono a separare nettamente, e cioè la *necessità* e la *contraddizione*.

Rispetto a un pensiero che ritiene che se si procede con *necessità* non si può giocoforza avere a che fare con la *contraddizione* e che vede, perciò, nell'emergere della contraddizione uno sbandamento rispetto alla necessità, una incapacità di attenersi al vincolo che la necessità logica impone, Kant avrebbe invece mostrato la *necessità della contraddizione*, ovvero, come Hegel sostiene nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, «che la contraddizione posta nell'elemento razionale dalle determinazioni dell'intelletto è *essenziale e necessaria*»¹¹. Questa asserzione, dice ancora qui Hegel, «va considerata come uno dei progressi più importanti e profondi della filosofia moderna»¹².

E tuttavia, ad un tempo, in questo apice del pensiero kantiano, dentro a questa consapevolezza estrema che fa della filosofia di Kant l'esito più denso di tutto il pensiero moderno, si annida anche il suo limite. Proprio qui, infatti, emerge infatti quella *tenerrezza per le cose del mondo* (*Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge*¹³) che costituisce il tratto fondamentale, secondo Hegel, dell'approccio kantiano, una sorta di abito costitutivo dell'atteggiamento di pensiero incarnato dal suo criticismo. In che cosa consiste questa *Zärtlichkeit* (termine che Croce traduce

8 Ibidem.

9 *VGP*, p. 164 (p. 532 ed. it.).

10 Ibidem.

11 G.W.F. Hegel, *System der Philosophie*, in G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bände, hrsg. von H. Glockner, Band. 8, Frommann, Stuttgart 1929; tr. it. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (trad., pref. e note di B. Croce), Laterza, Roma-Bari 2002, § 48. An. (Da ora in poi *Enz.* seguito dal numero del paragrafo e An. Per «Annotazione» o Zu. per «Aggiunta»).

12 Ibidem.

13 Ibidem.

con *tenerenza*, appunto, e che Verra, forse anche nel tentativo di non rendere troppo caustico il giudizio hegeliano, traduce con *riguardo*¹⁴)? La *Zärtlichkeit* kantiana, che è correlata a una certa forma di modestia che rischia di risolversi, secondo Hegel, nell'altezzoso acquietarsi del soggetto nella propria finitezza – ciò che Hegel chiama *la mestizia della ragione* –, consiste nel non voler vedere la contraddizione come qualcosa che è di casa nel mondo, come qualcosa che appartiene effettivamente alla realtà, scaricando in questo modo quella necessità della contraddizione, che pure egli ha portato con lucidità speculativa a emergenza, tutta sulle spalle della soggettività pensante e dunque come un limite del pensiero e della ragione.

Non deve essere il mondo ad avere in sé la macchia [n.d.a.: *Makel* che, in tedesco, è propriamente lo *stigma*] della contraddizione, ma tale macchia deve spettare *soltanto* alla ragione pensante, all'*essenza* dello *spirito*¹⁵.

È a questa altezza e precisamente su questo punto che sembra giocarsi la cesura fra Kant e Hegel, ed è dunque su di esso che vale la pena indugiare.

Potremmo dire che se per Kant la ragione si trova a dover necessariamente fare i conti con parvenze e illusioni – che, anzi, essa è davvero se stessa solo nel momento in cui è in grado di comprendere la necessità, per essa, di queste parvenze e di queste illusioni –, per Hegel, più radicalmente, questa consapevolezza, e dunque la comprensione della necessità della contraddizione, lungi dall'essere la manifestazione di un limite soggettivo, è piuttosto ciò che consente alla ragione di andare al di là della parvenza e dell'illusione e di ancorare così il pensiero alla realtà di cui è espressione.

La questione dentro cui si gioca la differenza più radicale tra la forma di pensiero che trova espressione nella filosofia di Kant e la forma di pensiero che trova espressione nella filosofia di Hegel è dunque il concetto che più li avvicina, ovvero la *dialettica*. La *dialettica trascendentale* è, infatti, in Kant il luogo sistematico nel quale la ragione fa esperienza dei propri limiti e delle contraddizioni in cui necessariamente si infrange nel momento in cui pretende di determinare l'incondizionato, nel momento in cui pretende, cioè, di conoscere, at-

14 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte prima: *La Scienza della Logica* (a cura di V. Verra), UTET, Torino 2010.

15 Ibidem.

traverso le categorie, ciò che è invece strutturalmente al di là della determinabilità categoriale.

E questo è, per Hegel, tra i suoi più grandi meriti:

Kant pose la dialettica più in alto, ed è questo uno dei suoi maggiori meriti. Egli tolse quell'apparenza di arbitrio, che ha secondo l'ordinario modo di rappresentarsela, e la mostrò come un'opera necessaria della ragione (*ein notwendiges Thun der Vernunft*)¹⁶.

Kant è colui che ha mostrato che la dialettica non è semplicemente l'arte retorica di far passare il falso per vero e il vero per falso. Se tradizionalmente e, come vedremo, in modo particolare all'interno della tradizione moderna, la dialettica «s'intendeva come arte di gettar polvere negli occhi e produrre illusioni (*Blendwerke vorzumachen und Illusionen hervorzubringen*)»¹⁷ e dunque «si presupponeva senz'altro che giocasse un gioco falso e che tutta la sua forza non istesse che a nascondere l'inganno; si supponeva che i suoi risultati venissero ottenuti solo per sorpresa e fossero un'apparenza soggettiva (*ein subjektiver Schein*)»¹⁸, Kant ha posto e fatto valere, secondo Hegel, «l'oggettività dell'apparenza e la necessità della contraddizione (*die Objektivität des Scheins und Notwendigkeit des Widerspruchs*) appartenente alla natura delle determinazioni di pensiero»¹⁹.

Ciò che Kant ha portato alla luce, pur all'interno di una impostazione che rimane, secondo Hegel, soggettivistica, è la struttura pulsante della dialettica, ovvero quella negatività interna alle determinazioni del pensiero che è l'anima del loro automovimento. Un automovimento che, coerentemente con la trasformazione radicale che Hegel imprime alla concezione del pensiero rispetto a Kant, è l'automovimento stesso del reale. La dialettica è infatti per Hegel «il principio, in genere, di ogni vitalità naturale e spirituale»²⁰.

16 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. *Die Objektive Logik*. Erster Band. *Die Lehre vom Sein*. (1832), in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, 1985, S. 40; tr. it., *Scienza della Logica*, Editori Laterza, Roma 2004, p. 38. (Da ora in poi *WdL I* seguito dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, dal numero di pagina dell'edizione italiana).

17 *WdL I*, p. 40 (p. 38 ed. it.).

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem* (p. 39 ed. it.).

A partire da questo sfondo generale il lavoro è diviso in due parti. Nella prima sarà oggetto di indagine il pensiero di Kant e nella seconda il pensiero di Hegel.

Si procederà, più nel dettaglio, in questo modo:

1. In primo luogo ci si soffermerà sul concetto di dialettica in generale per poter su questa base apprezzare l'operazione di rideterminazione concettuale messa in atto da Kant.
2. Successivamente ci si concentrerà sul significato kantiano di dialettica, cercando in particolare di chiarire il concetto di *apparenza trascendentale* (*transzendente Schein*) esposto nel paragrafo introduttivo della dialettica trascendentale della *Critica della Ragione pura*²¹.
3. A partire da questa chiarificazione si porrà la questione della necessità della contraddizione in Kant. In particolare si cercherà di interrogare la ragione – *il perché* –, che sta alle spalle della convinzione kantiana, secondo cui l'apparenza trascendentale «malgrado tutte le avvertenze della critica ci trae affatto fuor di strada del tutto di là dall'uso empirico delle categorie, e ci attrae col miraggio (*Blendwerke*) di una estensione dell'intelletto puro»²². Per chiarire questo punto sarà necessario introdurre il concetto kantiano di *limite* e la distinzione che Kant opera fra limite inteso nella forma della *Schranke* e limite inteso nella forma della *Grenze*.

Questo consente il passaggio a Hegel, rispetto al quale si intende mostrare:

1. l'operazione di rideterminazione e radicalizzazione che egli opera del concetto di dialettica kantiano;
2. in che senso tale rideterminazione passa attraverso un modo radicalmente diverso di pensare la nozione stessa di pensiero;
3. in che senso per Hegel *contradictio est regula veri*.

21 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Bd. III, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1911; tr. it. I. Kant (curata da V. Mathieu e tradotta da G. Gentile e G. Lombardo-Radicke), *Critica della ragione pura*, Laterza, Roma-Bari 2010. (Da ora in poi *KrV* seguito dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi dal numero di pagina dell'edizione italiana).

22 *KrV*, p. 235 (p. 286 ed. it.).

PARTE PRIMA
Illusioni e apparenze in Kant

1.1 Sul concetto di dialettica

Nel chiarire il concetto di “dialettica”, nella *Critica della ragion pura* Kant scrive che essa deve essere intesa nel modo in cui fu usata dagli antichi, ovvero, come «logica dell'apparenza (*Logik des Scheins*)», come «arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni (*Blendwerken*), la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato»²³, ovvero ancora come

critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico, al fine di svelare l'apparenza fallace (*den falschen Schein*) delle sue infondate presunzioni, e ridurre le sue pretese di scoperta e ampliamento di conoscenze, che essa si illude di ottenere mercé principi trascendentali, al semplice giudicamento dell'intelletto puro e al suo preservamento dalle illusioni (*Blendwerke*) sofistiche²⁴.

Prima di cercare di chiarire il senso che assume in Kant il concetto di dialettica e soprattutto il valore della dialettica trascendentale, è il caso di soffermarsi sulla distinzione preliminare dell'intero ambito della logica – quella fra analitica e dialettica – che ha una lunga vicenda alle spalle²⁵. La storia dei concetti di «analitica» e «dialettica» è una storia per molti aspetti tortuosa, in cui i due concetti non sempre hanno espresso la medesima funzione e non sempre si sono dati semplicemente come congiunti. Se per alcuni aspetti è forse più semplice ricostruire all'interno di una qualche continuità la funzione dell'analitica in una linea che, almeno da un punto di vista formale, può collegare le origini del pensiero all'interno dell'orizzonte di senso della greicità con diverse manifestazioni della filosofia moderna e contemporanea²⁶, le vicende che hanno invece coinvolto la dialettica appaiono più travagliate, in un percorso che si mostra caratterizzato da

²³ Ivi, p. 81 (p. 100 ed. it.).

²⁴ Ivi, p. 82 (p. 102 ed. it.).

²⁵ Su questo si vedano i famosi lavori di Giorgio Tonelli. Anche se con un taglio tutto teorico e non storico-ricostruttivo si segnala, per la profondità speculativa, il lavoro di P. Masciarelli, *Un'apologia della dialettica*, Società editrice il Mulino, Bologna 2014.

²⁶ Si pensi all'uso che si fa oggi del termine “filosofia analitica” che ha proprio le sue origini, come vedremo, nella concezione dell'analitica classica.

interruzioni e riprese, da momenti di sviluppo seguiti da fasi di oblio e sclerotizzazione²⁷.

A uno sguardo generale, prendendo i due concetti assieme, allo stesso tempo come opposti e complementari, sembrerebbe di poter vedere una linea di continuità almeno da Aristotele fino a Kant: la suddivisione kantiana della logica in «analitica» e «dialettica» sembra infatti recuperare una distinzione classica tra forme diverse di argomentazione della tradizione aristotelica.

Quell'insieme di dottrine che Aristotele considerava come propedeutiche a tutte le scienze cui, proprio per esplicitarne la funzione, Alessandro di Afrodisia aveva dato il nome di *Organon*, e alle quali successivamente, a partire probabilmente dagli stoici, viene dato il nome di *logica*, si trova infatti suddiviso da una parte negli *Analitici primi* e *secondi* (o *Analitici priori* e *Analitici posteriori*) – all'interno dei quali trova spazio, nei primi, la considerazione formale del sillogismo a prescindere dal suo contenuto di verità, e nei secondi il sillogismo oltre che *corretto* anche *vero* e dunque il sillogismo scientifico nel quale consiste la *dimostrazione* –, dall'altra nei *Topici*, i quali costituiscono il luogo nel quale viene discusso quello che Aristotele chiama il *sillogismo dialettico*, ovvero il sillogismo che parte da premesse che sono *endoxa*, ovvero da premesse considerate *dai più* come valide.

In questo senso, dunque, l'*analitica* indica il procedimento in cui una conclusione viene *risolta* (la funzione dell'*analysis* è appunto quella della *resolutio*, del risolvere, dello sciogliere) negli elementi fondamentali da cui deriva, nelle premesse da cui scaturisce, al fine di poter giustificare e dimostrare quella determinata conclusione; la *dialettica*, invece, appare come un ambito in qualche modo determinato dalla non apoditticità, nel quale vengono prese in considerazione quelle proposizioni intorno alle quali *si conviene*²⁸.

Questa distinzione si riflette – seppure in un modo per molti aspetti deformante, conseguente alla svolta trascendentale propria del criticismo – nella suddivisione kantiana della logica trascendentale.

Il compito che Kant assegna all'*Analitica trascendentale* nella *Critica della Ragione Pura* è infatti quello di *risolvere* la conoscenza intellettuale nei suoi elementi essenziali, ovvero, detto altrimenti, quello di esporre

27 Cfr. P. Masciarelli, *Un'apologia della dialettica*, cit.

28 Per una chiara esposizione della differenza tra sillogismo apodittico e sillogismo dialettico e delle implicazioni coinvolte in tale distinzione rispetto alla filosofia, cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, in particolare il cap. I, *Apodittica e dialettica*, pp. 3-41.

gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto; il compito della *Dialettica trascendentale*, d'altro canto, proprio in quanto la dialettica è stata determinata già dagli antichi come una logica dell'apparenza, è quello di una critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico. In questo senso, se l'analitica costituisce quella che potrebbe intendersi come la *pars costruens* della *Logica trascendentale*, in quanto rivela le condizioni di possibilità della pensabilità di un oggetto nelle categorie o concetti puri dell'intelletto, la dialettica può essere intesa come una sorta di *pars destruens*, in quanto suo compito appare quello di svelare i luoghi e le forme in cui le categorie dell'intelletto vengono utilizzate nei confronti di concetti verso i quali esse non hanno possibilità di essere adoperate, poiché l'intelletto ha come sua condizione che i dati sui quali esso può far agire le sue categorie devono essere dati dall'intuizione, la quale è nell'uomo, per Kant, solo un'intuizione empirica.

Seppure, come si vede, con delle decise differenziazioni, i concetti di analitica e dialettica si presentano comunque, tanto in Aristotele quanto in Kant, in qualche modo congiunti all'interno di un unico progetto e con funzioni chiaramente diverse. Tuttavia la rideterminazione kantiana dei termini di analitica e dialettica, sebbene rifletta, come si è detto, la distinzione di Aristotele, riflette anche, allo stesso tempo, le trasformazioni che questi concetti hanno subito all'interno della tradizione aristotelica e più in generale all'interno dello sviluppo del pensiero medievale e moderno²⁹. Una storia che testimonia di una continua e incessante ridefinizione e rideterminazione di questi concetti, la quale giunge, agli albori del pensiero moderno, a una sorta di cancellazione della dialettica come forma di argomentazione propriamente detta, nella prospettiva di un trionfo incontrastato del procedimento di tipo analitico.

Se infatti nel pensiero tardo antico e anche nel pensiero medievale il concetto della dialettica, intesa sotto l'influenza di Aristotele come *tecnica argomentativa*, continua a sostenere un ruolo significativo nell'ambito del sapere, venendo talora considerato addirittura come la parte più alta della filosofia – e identificata così con la metafisica –, o come il concetto che assorbe in sé l'intera logica, oppure ancora come una delle parti della logica nella forma della *ars opponendi et respondendi*,

²⁹ In particolare per una ricostruzione dei riferimenti all'interno della cultura prekantiana dei concetti di analitica e dialettica, cfr. G. Tonelli, *Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», Band 7, 1962, pp. 120-139.

già con Giacomo Zabarella, e quindi con un esponente della scuola aristotelica, la dialettica, seppure ancora considerata come una parte della logica, viene comunque presentata essenzialmente come *sofistica*, come affine alla *retorica* e, dunque, in una funzione certamente assai impoverita rispetto a quella che essa aveva ricoperto nella tradizione.

Se con Zabarella la dialettica gioca un ruolo dunque del tutto subordinato rispetto all'apodittica, la quale costituisce il luogo della vera e propria argomentazione scientifica in quanto dimostrativa, con Descartes essa di fatto scompare dall'ambito della scienza per essere condotta dalla filosofia alla retorica. Nelle *Regole*, infatti, Descartes dichiara esplicitamente che la dialettica, a cui pure era stato assegnato un ruolo così importante dalla tradizione, è del tutto *inutile* per chi voglia indagare la *verità* delle cose³⁰.

Si potrebbe in qualche modo affermare che per questa via, con Descartes, la dialettica scompare dal dibattito filosofico e in particolare dal dibattito intorno al metodo che costituisce il terreno su cui nasce e cresce il pensiero moderno. A partire da questo si può notare, inoltre, che la scomparsa della dialettica, o per meglio dire la sua estromissione dall'ambito dell'argomentazione dimostrativa, va di pari passo con l'affermarsi all'interno della filosofia del metodo matematico come unico metodo capace di portare alla conoscenza della verità delle cose. Dunque, se dapprima analitica e dialettica apparivano come due procedure argomentative distinte, ma in qualche modo complementari, con la nascita della filosofia moderna l'unica forma di argomentazione ritenuta capace di discutere intorno alla verità delle cose diventa l'analitica, mentre la dialettica, trasformata in retorica o comunque interpretata come tale, sembra espulsa da qualsiasi discorso inerente alla verità.

E tuttavia di fronte a un percorso come quello che qui è stato soltanto tratteggiato per linee molto generali viene da chiedersi: non è forse l'esito moderno dei concetti di analitica e dialettica già contenuto nella loro determinazione di origine aristotelica? Non è, cioè, già Aristotele, considerando il sillogismo dialettico come un sillogismo che conduce a conclusioni caratterizzate dalla non apoditticità, a dare

30 In relazione alla necessità dello studio della logica, Descartes altrove scrive: «Non quella della scuola, poiché essa non è a parlar propriamente, se non una dialettica, che insegna i mezzi per far intendere ad altri quello che si sa, o anche di dire senza discernimento molte parole intorno a quello che non si sa, e così corrompe il buon senso invece di aumentarlo» (*Cartesio, I principi della filosofia*, in *Opere*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 15).

inizio alla fine della dialettica? La determinazione della dialettica come discorso relativo agli *endoxa* non è già essa stessa, come peraltro sostenuto da una consistente e autorevole tradizione interpretativa, uno svuotamento della concezione platonica della dialettica, identificata invece con la filosofia stessa e con l'atteggiamento del vero filosofo rivolto alla ricerca della verità?

E ancora: il recupero kantiano dei due concetti nella loro complementarietà e soprattutto il recupero del concetto di dialettica, solitamente valutato soprattutto sulla scorta dell'interpretazione hegeliana come un momento di novità e discontinuità nel pensiero moderno, non conferma comunque una visione della dialettica come luogo dell'apparenza e quindi della non-verità? Non è, cioè, la dialettica, tanto in Aristotele quanto in Kant, una modalità di discorso caratterizzata da una forma di intrinseca debolezza rispetto alla verità?

Tali questioni vanno in qualche modo al di là della semplice attenzione o perizia storiografica, ma assumono un valore teoretico determinante in relazione al modo stesso di intendere la filosofia. Per rispondere tuttavia a tali questioni è necessario ritornare, seppure molto brevemente e ancora per cenni, alla concezione aristotelica della dialettica.

Innanzitutto è indubbio che la concezione aristotelica della dialettica appare come una riduzione rispetto al modo platonico di intenderla. Se infatti per Platone la dialettica, per quanto descritta in modi diversi nei diversi dialoghi, rappresenta comunque la totalità della filosofia in quanto scienza delle idee, in Aristotele essa è solo una parte della filosofia, anzi un metodo, una parte della logica, la quale, fra l'altro, come si è detto, studia quei discorsi le cui premesse non possono dirsi infondate, ma nemmeno certe, ovvero tutti quei discorsi che prendono le mosse da premesse non apodittiche, ma che i più ritengono valide. In Platone la dialettica indica sia una metodologia (ed è questo il significato che Platone deriva da Zenone e da Socrate stesso), per cui essa è la capacità di sottomettere ad esame i discorsi comuni, di purificarli e di liberarne quel che contengono di vero e di falso, sia il modo d'essere stesso del *logos* inteso come regola della totalità di ciò che è. La dialettica, infatti, rivela in Platone non solo le contraddizioni del discorso e del linguaggio, ma della stessa realtà, per cui la dialettica è il discorso che rende conto del divenire del reale, della dialetticità intrinseca all'essere in quanto tale³¹. Questo secondo signi-

31 Cfr. su questo, E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, in «Filosofia e politica», 1955, pp. 15-48.

ficato della dialettica deriva probabilmente a Platone da Eraclito, secondo il quale la realtà stessa è lotta e contraddizione («*Polemos* di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re», Fr. 22)³².

Rispetto a una tale concezione quella aristotelica è, come si diceva, una riduzione, nel senso che in Aristotele prevale il primo significato, quello metodologico, a scapito del secondo, quello per così dire ontologico.

Tuttavia Aristotele afferma nei *Topici* che uno dei compiti della dialettica è quello di indirizzare verso i *principi primi di tutte le scienze*.

Di essi, dei principi primi,

è impossibile dire qualcosa [...] a partire dai principi propri della scienza in questione, mentre è necessario discutere intorno ad essi per mezzo degli *endoxa* relativi a ciascuno; ma questo è proprio esclusivamente o soprattutto della dialettica, perché essa, essendo esaminatrice, possiede la via che conduce ai principi di tutte le trattazioni scientifiche³³.

Si tratta di un'osservazione di particolare interesse, che non può essere interpretata semplicemente come un omaggio di circostanza al maestro Platone, quanto piuttosto come un'indicazione di una delle questioni più problematiche che sono connesse alla comprensione del pensiero aristotelico. È noto, infatti, che per Aristotele il coglimento di quei *principi* primi che stanno alla base del sillogismo scientifico in quanto fondano la verità delle premesse, non avviene attraverso la via della conoscenza scientifica stessa: il coglimento di tali principi è per Aristotele un atto di tipo diverso rispetto al procedere di tipo argomentativo, in quanto il principio della dimostrazione non può essere esso stesso una dimostrazione. Ovvero: se il sillogismo scientifico è quel sillogismo che si basa su premesse che sono vere, i principi che fondano la verità delle premesse non sono a loro volta fondati da quel procedimento che essi stessi fondano, perché altrimenti quelle premesse dovrebbero essere a loro volta fondate da altri sillogismi che a loro volta rimanderebbero a un ulteriore procedimento dimostrativo che potrebbe proseguire all'infinito.

32 Eraclito, *Dell'origine*, trad. e cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 1993, p. 67. L'edizione italiana curata da G. Giannantoni, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969, riproduce invece l'edizione tedesca di Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlin 1951 (sesta edizione), dove il frammento citato è il n. 53.

33 Aristotele, *Topica*, 101 a 36-b 4.

A partire da questo, ovvero dalla constatazione che il riconoscimento dei principi primi non può prodursi attraverso le vie della dimostrazione scientifica, ma richiede invece un *altro* tipo di *ricerca*, l'affermazione secondo la quale la dialettica ha il compito di dirigere e indirizzare verso i principi di tutte le scienze, e quindi di tutti i tipi di ricerca, non appare più come un'affermazione generica e marginale, nel senso che proprio in quanto dei principi primi che fondano l'argomentazione scientifica non possiamo avere una conoscenza di tipo dimostrativo, la dialettica può essere intesa come il luogo nel quale la discussione, il confronto, l'opposizione di tesi contrapposte può *non* dimostrare, ma condurre, dirigere, indirizzare, verso quei principi che fondano poi il nostro argomentare scientifico e che non sono da esso fondati. La dialettica, in questo senso, non ha quindi una funzione semplicemente subordinata rispetto all'analitica, quanto piuttosto, rispetto a essa, una funzione che è di complessa complementarità.

Seppure all'interno di un orizzonte speculativo completamente diverso, anche in Kant il ruolo della dialettica sembra andare al di là rispetto a quello che una lettura superficiale potrebbe in qualche modo supporre. Se da un lato infatti Kant dichiara, come si è ricordato, che la dialettica già dagli antichi è stata determinata come una logica dell'apparenza, egli afferma però anche che lo scopo della *dialettica trascendentale* è quello di svelare e criticare illusioni e apparenze le quali, però, nascono dalla natura stessa della ragione umana.

1.2 La dialettica trascendentale kantiana:

Scheinen, Illusionen und Blendwerken

La *Dialettica trascendentale* è il luogo nel quale Kant porta allo scoperto il carattere illusorio di quelle pseudo conoscenze cui va incontro la ragione nel momento in cui pretende di conoscere quei concetti che trascendono il piano dell'esperienza e che sono cioè al di là di ogni esperienza possibile. I limiti di cui la ragione fa esperienza nella *Dialettica trascendentale* non sono però solo dei limiti negativi che indicano alla ragione il terreno sul quale essa non si può avventurare. Poiché le contraddizioni che la ragione incontra in questi suoi «cimenti dialettici» non sono, per Kant, degli incidenti di percorso, né tantomeno dei semplici errori casuali che rischiano di ingannare a causa di un qualche trabocchetto argomentativo, bensì costituiscono delle contraddizioni che nascono e si originano dalla natura stessa della ragione umana, ciò che viene a rivelarsi, nell'esperienza conflittuale della dialettica, è l'ineluttabilità di tali situazioni e, in questa ineluttabilità, il

limite costitutivo della ragione umana. La *Dialettica trascendentale* è, in questo senso, il luogo nel quale la critica si confronta con qualcosa di assolutamente radicale, ovvero con una tendenza naturale della ragione umana a portarsi al di là di se stessa, con un elemento radicato nel modo d'essere stesso dell'uomo di trascendere la sua finitezza.

Nel paragrafo introduttivo alla dialettica trascendentale della *Critica della ragione pura*, infatti, Kant, richiamando l'idea che la dialettica è appunto una logica dell'apparenza (*Logik des Scheins*), cerca conseguentemente di chiarire che cosa sia apparenza (*Schein*) in generale e con quale tipo di apparenza si abbia a che fare all'interno della dialettica trascendentale.

In primo luogo Kant chiarisce che la dialettica, in quanto logica dell'apparenza, non è una dottrina della verosimiglianza (*Wahrscheinlichkeit*) o della probabilità. Il verosimile e il probabile hanno a che fare per Kant con conoscenze difettive, ma non per questo fallaci, e rientrano perciò a pieno titolo nella parte analitica della logica.

Dicendo questo Kant dice anche che l'apparenza (*Schein*) è qualcosa di connesso all'illusione e all'errore e non tanto al manifestarsi degli enti. *Schein* ed *Erscheinung* sono concetti diversi in Kant. *Erscheinung*, si potrebbe dire, è una proprietà dell'oggetto, è il suo mostrarsi. *Schein* è invece qualcosa che appartiene al soggetto, è cioè l'espressione di un giudizio che il soggetto opera rispetto all'oggetto: «tanto la verità quanto l'errore, nonché l'apparenza (*Schein*) come via a quest'ultimo, non ha luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell'oggetto col nostro intelletto»³⁴.

Non sono il tipo di apparenze qui in questione, insiste Kant, nemmeno le apparenze empiriche, come ad esempio quelle dell'ottica, dove il giudizio è sviato dall'influsso dell'immaginazione. E neppure si tratta qui di *apparenza logica* (*logischer Schein*): infatti abbiamo a che fare con apparenze logiche quando ci troviamo di fronte a un ragionamento che sembra corretto, ma in realtà nasconde una fallacia. Queste sono apparenze, dice Kant, «prodotte da un difetto di attenzione alla regola logica»³⁵ e la caratteristica fondamentale di esse è che non appena viene svelato l'errore logico che le produce, l'apparenza scompare.

Le apparenze trascendentali, oggetto della dialettica in senso proprio, sono invece quelle apparenze che per quanto vengano chiarite e mostrate come apparenze, non svaniscono, non smettono di agire, non si dissolvono, come avviene con le apparenze empiriche e le ap-

34 *KrV*, p. 234 (ed. it. p. 284).

35 *Ivi*, p. 236 (ed. it. p. 287).

parenze logiche una volta svelato ciò che le produce: «l'apparenza trascendentale, invece, non cessa egualmente quand'anche altri già l'abbia svelata e ne abbia chiaramente scorta la nullità mediante la Critica trascendentale»³⁶.

Queste apparenze sono dunque in qualche modo strutturali al modo d'essere del soggetto, il quale non potrà perciò non farsi attrarre dall'illusione di una estensione dell'uso dell'intelletto; illusione, dice Kant, che lo attira come un miraggio (*Blendwerke*).

L'apparenza trascendentale è dunque, dice Kant, una illusione naturale e inevitabile (*eine natürliche und unvermeidliche Illusion*), tale per cui il suo chiarimento non è anche il suo annientamento:

Vi è dunque una dialettica naturale e necessaria della ragion pura; non la dialettica in cui si avviluppi, per es., un guastamestieri per mancanza di cognizioni, o che un qualunque sofista abbia escogitata ad arte per imbrogliare la gente ragionevole; ma la dialettica, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che, anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, non cesserà tuttavia di adescarla e trascinarla incessantemente in errori momentanei, che avranno sempre bisogno di essere eliminati³⁷.

Proprio perché dunque inevitabili, le illusioni della ragione costringono a una domanda ancora più radicale: perché la ragione continua a cedere di fronte a quest'apparenza che pure conosce come tale? Perché la ragione, nonostante la critica, tende comunque naturalmente e inevitabilmente in direzione di questa illusione?

Per affrontare questo punto si assumeranno come sfondo i paragrafi conclusivi dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (§§ 57-60).

1.3. Limiti e contraddizioni della ragione in Kant

I §§ 57-60 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*³⁸ sono significativamente raccolti sotto il titolo *Determinazione dei limiti della ragion pura*.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ivi, p. 237 (ed. it. p. 288).

³⁸ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Bd. IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1911, pp. 252-283; trad. it. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (a cura di P. Carabellese), Laterza, Roma-Bari 2007. (Da ora in poi *Prol.* seguito dal numero di paragrafo, di pagina e di righe dell'edizione tedesca e, tra parentesi, dal numero di pagina dell'edizione italiana).

In essi Kant cerca di chiarire (a) *qual* è l'ambito all'interno del quale noi possiamo conoscere un oggetto; (b) il *perché* la nostra ragione tenda a superare questo ambito e a porsi dunque al di là di esso.

(a) Per quanto riguarda l'ambito della nostra conoscenza di un oggetto, Kant sottolinea due aspetti che si presentano sotto la forma di due "impossibilità" apparentemente fra loro antitetiche: l'impossibilità di conoscere alcunché al di là dell'ambito dell'esperienza possibile e contemporaneamente l'impossibilità di assolutizzare l'esperienza come unico modo di conoscenza.

Per quanto riguarda la prima impossibilità in Kant si legge:

sarebbe un non senso sperare di conoscere di un qualche oggetto più di quel che appartiene alla esperienza possibile di esso, o anche se avanzassimo la benché minima pretesa conoscitiva per qualche cosa di cui ammettiamo che non è un oggetto di esperienza possibile, al fine di determinarla, in sé, nella sua costituzione³⁹.

In relazione alla seconda impossibilità le parole di Kant sono altrettanto chiare:

Ma d'altra parte sarebbe una ancor maggiore difficoltà il non ammettere affatto le cose in sé o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose, quindi la nostra intuizione nello spazio e nel tempo per la sola intuizione possibile e il nostro intelletto discorsivo per il prototipo di ogni intelletto possibile, e di voler quindi far ritenere condizioni universali delle cose in sé quelli che sono soltanto principi della possibilità dell'esperienza⁴⁰.

La consapevolezza che l'oggetto che conosciamo è un oggetto che è tale *per noi* implica dunque l'ammissione di una dimensione, per quanto inaccessibile, in cui l'oggetto è *in sé* e non per noi. E questo a sua volta implica, secondo Kant, che per quanto noi non possiamo farci alcun concetto determinato delle cose in sé, allo stesso tempo non possiamo non considerarle.

Pur non siamo liberi di sottrarci completamente dal ricercarle, giacché l'esperienza non appaga mai completamente la ragione; essa ci rimanda sem-

39 *Prol.*, § 57, p. 350, 21-27; (ed. it. p. 223).

40 Ivi, pp. 350-351, 34-05; (ed. it. pp. 223-225).

pre più indietro nella risposta alle questioni e ci lascia insoddisfatti riguardo alla completa soluzione di esse⁴¹.

(b) È proprio questo implicito rimando del *fenomeno* alla *cosa in sé* – rimando *necessario*, in quanto il concetto stesso di fenomeno “contiene” il concetto di cosa in sé – che tende a spingere la ragione in direzione della cosa in sé. La ragione, infatti, nel momento in cui limita l’ambito della conoscenza possibile alla conoscenza fenomenica si pone su un punto che non è più interno all’ambito della conoscenza fenomenica. Senza determinarlo si riferisce, in questo atto di delimitazione, al *noumeno* e si pone dunque su un livello che allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo non è e non può essere in quanto tale fenomenico (e quindi interno all’ambito che essa delimita come fenomenico), ma nemmeno, per questo, interno all’ambito del noumenico (ovvero di ciò a cui deve riferirsi per delimitare il fenomenico).

In questo senso la tendenza della ragione ad andare oltre l’ambito dell’esperienza possibile trova il suo fondamento, secondo Kant, proprio nel fatto che la ragione è ciò che determina questi limiti e ponendosi in questo suo atto di determinazione *sul limite* stesso (*auf der Grenze*⁴²) è già sempre, in un suo modo del tutto peculiare e certamente problematico, anche al di là rispetto a ciò che essa delimita.

Il limite, infatti, in quanto principio di determinazione del limitato, è certamente costitutivo dell’ambito che delimita: a un tempo, però, esso è in relazione anche con ciò che è altro rispetto a tale ambito. Il limite – sul quale si pone la ragione nel momento in cui determina l’ambito del fenomenico come l’ambito del conoscibile e l’ambito della realtà in sé come ciò che non possiamo conoscere e dobbiamo però pensare in quanto implicito nel concetto stesso di fenomeno – è tale per cui, come scrive Kant nella parte finale del § 57 dei *Prolegomena*, «appartiene sia al campo dell’esperienza, sia a quello dell’essere di pensiero»⁴³.

La ragione, per Kant, sta *sul limite*. E proprio in quanto sta sul limite, essa è in grado di determinare l’ambito di ciò che per essa è conoscibile, ovvero quello del fenomenico. In questo medesimo atto, però, nella determinazione del fenomenico, senza perciò entrare nell’ambito del noumenico, essa trascende e si pone in qualche modo al di là di quell’ambito stesso che essa delimita.

41 Ivi, p. 351, 29-33 (ed. it. p. 225).

42 Ivi, p. 356, 36 (ed. it. p. 237).

43 Ivi, pp. 356-357, 37-1 (ed. it. p. 237).

Poiché l'esperienza è tale per cui non può essere limite a se stessa, in quanto «da un condizionato arriva sempre a un altro condizionato»⁴⁴, essa trova ciò che la limita fuori di se stessa, e cioè proprio in quel mondo noumenico al quale non può in alcun modo accedere. In questo riconoscimento la ragione non si pone perciò né sul piano dell'esperienza, chiuso necessariamente nei confini della condizionatezza, ma nemmeno su un piano ulteriore, al di là di quei confini stessi, la cui accessibilità è per essa preclusa. In questo riconoscimento essa si pone invece *sul limite* stesso, il quale è strutturalmente caratterizzato dalla sua appartenenza «a ciò che sta dentro di esso»⁴⁵, come anche «allo spazio che sta fuori»⁴⁶. La ragione, in quanto principio di limitazione, non è ridicibile né a ciò che è determinato dal limite, e quindi all'ambito del limitato, né a ciò che sta oltre il limite, che è (e rimane), in quanto tale, un ambito inaccessibile.

Ma questo atto che consente di distinguere il conoscibile dall'inconoscibile non è – e qui si gioca presumibilmente la differenza con una posizione di tipo wittgensteiniano – un'esperienza estranea alla conoscenza.

In questo atto, che Kant significativamente chiama «conoscenza del limite (*Erkenntnis der Grenze*)», la filosofia coglie ciò che costituisce la ragione stessa per l'uomo. In questo suo porsi sul limite e nel dimostrarne l'invalidità, la ragione non nega quello che Kant stesso chiama «il risultato di tutta la critica»⁴⁷, e cioè che la ragione ha un suo valore determinante solo all'interno di ciò che può essere conosciuto nell'esperienza. Questo è un punto acquisito, che non viene intaccato dalla conoscenza del limite. Tuttavia, nel «conducerci fino al limite oggettivo dell'esperienza»⁴⁸, di un'esperienza che non può strutturalmente essere limite a se stessa, la ragione giunge a un sapere (*Erkenntnis der Grenze*, appunto) che non è suscettibile di ulteriore ampliamento ed estensione, in quanto quel limite entra a costituirlo proprio come modo d'essere per l'uomo.

Lo stare sul limite, il fatto cioè che la ragione trova la sua collocazione non semplicemente dentro o fuori del limite, ma *sul limite* stesso – e cioè in ciò che separa e connette due ambiti, in modo tale per cui ad esso appartiene in un certo modo tanto ciò che è dentro quanto

44 *Prol.*, § 58, p. 360, 26 (ed. it. p. 245).

45 *Prol.*, § 59, p. 361, 4 (ed. it. p. 245).

46 *Ibidem*.

47 *Ivi*, p. 361, 29-30 (ed. it. p. 247).

48 *Ibidem*, 33-34 (*Ib.*).

ciò che è fuori – è ciò che consente di comprendere non solo il fatto che la ragione, pur consapevole che la conoscenza che ad essa è data è la conoscenza del fenomeno, è comunque spinta a risalire alle condizioni del fenomeno stesso e quindi anche a quel noumeno che, per quanto inaccessibile è comunque implicato nella limitazione dell'ambito del conoscibile al fenomenico, ma anche il *perché* di questo fatto.

Se il concetto di “limite” è quello che permette di delimitare e distinguere il conoscibile (l'ambito del fenomenico e, direbbe Wittgenstein, delle proposizioni sensate) dall'inconoscibile (l'ambito del noumenico e, direbbe sempre Wittgenstein, delle proposizioni insensate), esso è perciò anche il concetto a partire dal quale diventa possibile stabilire un collegamento tra il mondo fenomenico e il mondo noumenico.

Kant sottolinea, infatti, che questo stare sul limite che è proprio della ragione, essendo il limite contemporaneamente ciò che separa e connette due ambiti, non è una condizione che consenta solamente una conoscenza negativa, la quale condurrebbe perciò la ragione a una situazione di paralisi e sterilità:

la *limitazione* del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto⁴⁹.

Ciò che è necessario sottolineare è che questa *esperienza del limite*, che è secondo Kant costitutiva della ragione, è la condizione di possibilità della stessa determinazione del fenomenico in quanto tale ed è ciò che impedisce alla struttura stessa della ragione di essere pensata come tutta interna a quell'ambito che essa invece rende possibile.

49 Ibidem, 9-15 (*Ib.*). È proprio questo stare della ragione sul limite tra la conoscenza dei fenomeni e il mondo dei noumeni la condizione che rende perciò pensabile per Kant la «conoscenza per analogia» (*Prologomena*, § 57, p. 357, 26, ed. it. p. 239), la quale a sua volta consente una risposta affermativa alla domanda circa la possibilità di una metafisica. Su questo punto, che non si ritiene di approfondire nell'ambito di questo itinerario, cfr. P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989. Cfr. anche V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale: linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980.

In questo senso, proprio perché è ciò a partire da cui assumono senso le distinzioni di fenomenico e noumenico, la ragione non è riducibile secondo Kant all'elemento puramente soggettivo, in quanto è semmai quell'istanza a partire dalla quale assume senso qualcosa come il soggettivo e l'oggettivo, il fenomenico e il noumenico, il condizionato e l'incondizionato.

In questo senso dunque, l'apparenza trascendentale, l'apparenza che è costitutiva della ragione stessa e che non svanisce anche una volta che l'attività critica ne svela l'impossibilità, trova la sua origine proprio nell'abitare della ragione sul limite, proprio nel trovare la ragione il suo luogo proprio e in qualche modo il suo stesso modo d'essere all'interno di quella struttura conflittuale e irrisolta che è il limite.

PARTE SECONDA Pensiero, realtà e contraddizione in Hegel

2.1. Soggettività e oggettività

Proprio discutendo della filosofia critica e proprio muovendo dalla questione kantiana del limite Hegel afferma:

Una cosa è conosciuta come *limite* (*Schranke*), come mancanza (*Mangel*), solo in quanto quel limite e quella mancanza sono stati *oltrepassati*⁵⁰.

E ancora, poco più avanti, sempre all'interno della medesima nota:

Il limite, la manchevolezza del conoscere è parimenti determinato come limite e manchevolezza *solo* mediante il paragone con l'idea in quanto *esistente* dell'universale, di alcunché d'intero e perfetto. È perciò semplice irriflessione il non vedere che appunto la designazione di qualcosa come finito o limitato contiene la prova della presenza effettiva dell'infinito, dell'illimitato; che del limite si può avere notizia solo in quanto c'è di qua, nella coscienza, l'illimitato⁵¹.

Qui Hegel sembra proporre una radicalizzazione di quanto Kant scrive nella *Dialettica trascendentale*, in una sorta di percorso che, attraverso Kant, giunge alla critica di alcuni degli assunti di fondo della stessa filosofia trascendentale.

50 *Enz.*, § 60 An.

51 *Ibidem*.

L'elemento decisivo che Hegel riconosce a Kant come merito fondamentale della sua filosofia è quello di avere ricondotto l'oggettività al pensiero, di aver mostrato, cioè, che non c'è possibilità di fondare qualcosa come l'oggettività se non a partire dal pensiero. Contemporaneamente, però, in questo apice della riflessione kantiana si svela, secondo Hegel, quello che sarebbe uno dei limiti fondamentali della filosofia critica e che sta all'origine di molte delle tensioni e delle ambiguità che la attraversano. Prima tra tutte il fatto che, per quanto le categorie non siano in essa considerate delle semplici disposizioni del pensiero, quanto piuttosto ciò che rende possibile l'unificazione delle rappresentazioni nell'oggetto, essa comunque considera il pensiero in generale come un alcunché di ancora soggettivo, come un alcunché che si trova all'interno del soggetto, come una sorta di strumento attraverso cui il soggetto tende ad arpionare e catturare il mondo. Inteso in questo modo, il rischio che soggiace a una tale determinazione del pensiero è quello di ridurre l'oggettività alla soggettività, ovvero di esporsi perciò a quel soggettivismo che Kant pure tenta in tutti i modi di evitare.

Se infatti il pensiero viene pensato come una proprietà del soggetto, come qualcosa che appartiene alla sfera della soggettività, il riconoscimento che l'oggettività è possibile solo nel pensiero rischia di risolversi, secondo Hegel, in una soggettivizzazione dell'oggettività, o se si vuole, per usare una terminologia oggi maggiormente considerata, nella deflagrazione dell'ontologia dentro l'epistemologia. Per evitare un esito di questo tipo, per evitare dunque derive soggettivistiche e il totale assorbimento dell'ontologia dentro l'epistemologia è necessario pensare, secondo Hegel, l'*oggettività del pensiero*; è necessario, cioè, considerare il pensiero nella sua oggettività.

La concezione dell'*oggettività del pensiero* caratterizza in modo peculiare la filosofia di Hegel. Secondo una tale concezione il pensiero non è semplicemente il prodotto della facoltà di un soggetto, uno strumento attraverso cui il soggetto tenta di afferrare un mondo che sarebbe altro rispetto al pensiero. Questo, tuttavia, non significa che il pensiero sia qualcosa d'altro o di separato rispetto all'attività pensante del soggetto. Per Hegel il pensiero costituisce semmai – in un senso del tutto peculiare, che non implica l'esistenza di un pensiero già organizzato e già dato indipendentemente dalla sua articolazione nell'attività pensante dei soggetti – la struttura stessa del mondo, il modo d'essere strutturale della realtà.

L'espressione "pensiero oggettivo" vuole dunque indicare quel mondo di significati che non è riducibile a semplice produzione del soggetto, ma che si costituisce certamente anche (ma non solamente)

attraverso la sedimentazione di pratiche razionali e intersoggettive, che trascende il modo d'essere del soggetto. In qualche modo con l'espressione "pensiero oggettivo" Hegel vuole indicare una dimensione concettuale che nel soggetto e attraverso il soggetto va oltre il soggetto stesso.

È evidente che le istanze problematiche da cui muove la teoria hegeliana del pensiero oggettivo sono istanze che percorrono anche il dibattito filosofico contemporaneo⁵², nella misura in cui questo dibattito è comunque un esito della questione che attraversa tutta la filosofia moderna circa il rapporto tra mente e mondo, in particolare in conseguenza della declinazione che questo rapporto assume, appunto, a partire dalla prospettiva trascendentalistica kantiana.

Il punto fondamentale che attraversa problematicamente tutta la filosofia postkantiana (e in questo senso anche la filosofia contemporanea), in relazione al rapporto fra pensiero e realtà, è legato infatti proprio allo statuto dell'oggettività, ovvero alla questione se l'oggettività della realtà dipenda da requisiti categoriali (*conceptual schemes*) che vengono ad essa imposti dal soggetto, o se si possa invece giustificare tale oggettività salvando una qualche forma di indipendenza del "mondo" rispetto a quella che potrebbe sembrare come una sua riduzione "mentalistica".

Ciò che si intende qui sottolineare è che il rapporto tra pensiero e realtà, tra mente e mondo, non è da leggersi in Hegel alla luce di una ipersoggettivizzazione in senso idealistico dell'impostazione di Kant, quanto piuttosto proprio come il tentativo di uscire dalle maglie di un "idealismo soggettivo" (dentro il quale Hegel comprende anche il progetto trascendentalistico kantiano) che non riuscirebbe a rendere

52 Cfr. J. McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999. A tal proposito, K. Westphal si dice concorde con McDowell nel sostenere che il compito fondamentale di un'epistemologia contemporanea sia di pervenire ad una cogente comprensione filosofica della conoscenza che possa rispondere affermativamente a queste tre domande: 1) c'è una modalità in cui il mondo è che non dipende da ciò che noi diciamo, pensiamo o crediamo di esso? (Realismo); 2) se il realismo ordinario implicato in 1) è corretto, possiamo conoscere qualcosa riguardo a come il mondo è? (Anti-scetticismo); 3) la conoscenza umana è un fenomeno sociale e storico? (Collettivismo moderato). Cfr. K.R. Westphal, *Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell*, in: «European Journal of Philosophy», 2006, 14/2, pp. 274-301, p. 274).

conto dell'intima struttura razionale della realtà se non, appunto, pensandola come il prodotto e il precipitato di un'attività mentale⁵³.

Particolarmente significativa, da questo punto di vista, è la critica che Hegel svolge nelle pagine che aprono il momento *Ragione* all'interno della *Fenomenologia dello spirito* a quell'idealismo – inteso come figura coscienziale – nel quale la ragione pretende di essere ogni realtà e che cerca di mostrarlo attraverso una sorta di assoggettamento della realtà a sé. Ebbene, quelle pagine possono essere lette non solo come una critica a quello che Hegel ritiene essere il soggettivismo implicito nelle posizioni di Kant e di Fichte, ma anche come una sorta di “antidoto” nei confronti di qualsiasi traduzione in termini coscienzialistici e soggettivistici della stessa filosofia hegeliana, come una sorta di risposta a un'interpretazione in termini coscienzialistici e soggettivistici dell'idea che regge l'intero paradigma sistematico hegeliano secondo cui il «pensiero [...] è insieme anche la cosa in se stessa», e «la cosa in se stessa [...] è insieme anche il puro pensiero»⁵⁴. L'idealismo della coscienza, l'idealismo contro il quale Hegel si scaglia con forza nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla *Ragione*, è infatti l'*idealismo soggettivistico*, l'idealismo del soggetto che pretende di ridurre a sé tutta la realtà.

Idealismo e *soggettivismo* appaiono, in questo senso, all'interno della costellazione concettuale hegeliana, come nozioni fra loro per molti aspetti intrecciate e inestricabili. In questa prospettiva è possibile addirittura affermare che il rapporto che lega la filosofia hegeliana all'idealismo è, sostanzialmente, il medesimo che la lega alla nozione di soggetto. La filosofia di Hegel può infatti essere certamente letta come una filosofia che trova nel concetto del soggetto uno dei propri cardini e una delle proprie parole-chiave. Ma nel fare della nozione di «soggetto» una sorta di pietra angolare del sistema, Hegel la intende nella forma di una critica radicale alle diverse forme di soggettivismo che caratterizzano soprattutto lo spirito della modernità, tanto che si può parlare della nozione hegeliana di soggetto – inteso come la struttura che è caratterizzata dall'automovimento e dalla capacità di essere se stessa anche nell'altro da sé – come di una nozione antisoggettivi-

53 Cfr. J. Mc Dowell, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 451-477.

54 *WdL I*, p. 33 (ed. it. p. 31).

stica di soggetto⁵⁵. Altrettanto è possibile dire in relazione al concetto di «idealismo». Di esso, in relazione al pensiero hegeliano, si può parlare solo nella misura in cui si è consapevoli della critica radicale cui Hegel sottopone l'idealismo inteso come particolare struttura coscienziale, come pretesa del soggetto di ridurre la realtà a sé⁵⁶. La critica all'idealismo è una critica radicale nei confronti di quel modello di pensiero che o elimina l'indipendenza del reale riducendolo a mera produzione del soggetto, oppure ammette tale indipendenza, ma la concepisce nei termini di una separazione e una estraneità, sancendone in questo modo l'essenziale inconoscibilità. Per Hegel l'idealismo costituisce una caratteristica essenziale di ogni vera filosofia, in quanto esso incarna la consapevolezza che il finito è ciò che per sua natura rimanda ad altro da sé e non può dunque in alcun modo essere pensato come un alcunché di autosussistente, costituendo in questo modo ciò che impedisce a qualsiasi determinazione finita di pensarsi come un alcunché di infinito e assoluto⁵⁷. Nella misura in cui però l'idealismo indica anche la pretesa soggettivistica di pensare la realtà come qualcosa che è per il soggetto e che trova nel soggetto, inteso come un alcunché di contrapposto all'oggetto, la sua verità, esso è allora l'atteggiamento di cui la vera filosofia si deve liberare per essere davvero filosofia⁵⁸.

55 Nel mettere in luce una certa inadeguatezza della critica di Schelling a Hegel in relazione al rapporto fra logica e «scienze reali», Horstmann sottolinea che Hegel stesso in molti luoghi chiarisce «che i suoi concetti di soggettività e pensiero devono essere considerati come paradigmi di concetti antisoggettivistici» (R.-P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, p. 265).

56 Ha ragione in questo senso William Maker nell'identificare la base del rifiuto hegeliano di una posizione che egli chiama di «idealismo metafisico» nel superamento della opposizione che costituisce la struttura stessa della coscienza. Cfr. W. Maker, *The Very Idea of the Idea of Nature, Or Why Hegel is not an Idealist*, in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, SUNY Press, New York 1998, pp. 1-27.

57 Cfr. *Enz.*, § 95 An.

58 È questo l'«idealismo soggettivo» che Hegel rinviene nella filosofia di Kant e in quella di Fichte e su cui aveva attirato l'attenzione fin dagli scritti critici del periodo jenesse. Sulla critica all'idealismo moderno cfr. anche T.E. Wartenberg, *Hegel's idealism: The logic of conceptuality*, in F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, pp. 102-129, in particolare pp. 104-105. Hegel, secondo Wartenberg, non rifiuterebbe l'idealismo, ossia la tesi per cui un ente finito, in quanto finito, non è completamente reale, essendo esso dipendente da altro, ma rifiuterebbe solo una seconda tesi propria dell'idealismo della fi-

È appunto in relazione a queste istanze che Hegel elabora la sua teoria del “pensiero oggettivo”, teoria di cui il sistema nella sua totalità (e non solo dunque la *Scienza della logica*) vuole essere la giustificazione⁵⁹.

2.2. La rideterminazione hegeliana del concetto di pensiero

Ma che cosa indica questa espressione – «pensiero oggettivo» – che Hegel presenta come una sorta di espressione evidentemente ossimorica?

Per approssimarci alla concezione hegeliana del pensiero e limitandoci ad alcune considerazioni introduttive, è il caso di riferirsi al modo in cui la nozione di «pensiero» viene presentata, oltre che nell'*Introduzione alla Scienza della logica*, in modo forse ancor più esplicito nei *Preliminari alla Scienza della logica* dell'*Enciclopedia* berlinese del 1830 e nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* del 1831.

Prima facie e preliminarmente vale la pena muovere dalla stessa determinazione hegeliana della *Scienza della logica*. Hegel definisce la logica come la scienza dell'idea in quanto è *pura*, ovvero dell'idea in quanto è nell'elemento astratto del pensiero. La logica, dunque, è la scienza *del* pensiero; ma non nel senso che essa sia l'unica disciplina filosofica che se ne occupa: essa è scienza del pensiero in quanto il pensiero costituisce nella logica l'elemento nel quale l'idea viene considerata, il *modo* attraverso cui l'idea si manifesta. Nel determinare le caratteristiche di questo elemento all'interno del quale l'idea assume i caratteri dell'idea logica, Hegel delinea una pluralità di modi di intendere il pensiero, i quali non vengono semplicemente criticati e messi da parte per far posto ad una concezione alternativa e ultimativa di esso, ma vengono invece mostrati come modi parziali, e quindi non assolutizzabili, di una concezione del pensiero che comprende e al tempo stesso toglie le forme parziali e unilaterali attraverso cui perlopiù esso viene inteso.

losofia moderna, secondo la quale questa dipendenza è riferita alla mente del soggetto conoscente.

⁵⁹ È proprio in relazione alla teoria del pensiero oggettivo che, come dice Wartenberg, c'è un senso preciso per cui Hegel è idealista: «crede che i concetti determinino la struttura della realtà» (ivi, p. 103).

Una prima modalità attraverso la quale si può intendere il pensiero è quella forse più ordinaria e consueta, ovvero che il pensiero sia una delle facoltà o attività spirituali che *appartengono* al soggetto «accanto ad altre», quali la sensibilità, l'intuizione, la fantasia, l'appetizione o il volere⁶⁰. Ora, al di là della problematicità intrinseca al tentativo di separare nell'uomo tutte queste "facoltà" dalla loro relazione con il pensiero⁶¹, ciò che Hegel sottolinea è che se il pensiero fosse semplicemente un'attività soggettiva e questa fosse l'oggetto della logica, tale scienza – la logica – non si differenzerebbe in alcun modo da una filosofia dello spirito soggettivo (intesa come una filosofia della mente), ovvero da una indagine sul modo in cui funzionano i nostri processi mentali. Nel momento in cui si intendesse il pensiero solamente ed esclusivamente nella forma di un'attività che caratterizza il modo d'essere del soggetto in quanto tale (e il pensiero venisse quindi identificato con l'evento mentale) e nel momento in cui dunque il pensiero venisse letto come lo strumento attraverso il quale il soggetto dà a suo modo una forma al mondo, l'idea stessa di una logica si ridurrebbe, secondo Hegel, all'idea di una filosofia della mente (sia questa intesa in senso psicologista così come anche in senso trascendentale) e il progetto stesso di una *scienza della logica* (che intende peraltro nell'intendimento hegeliano *prendere il posto* della vecchia metafisica) sarebbe del tutto privo di senso.

In effetti è all'interno della *Filosofia dello spirito soggettivo* e in particolare della *Psicologia* che Hegel tematizza il pensiero in quanto è proprio dello spirito⁶². Dire però che il pensiero di cui si tratta nella *Scienza della logica* non è il pensiero inteso solamente come attività soggettiva non significa dire che il pensiero è due cose diverse, ovvero che esistono due concetti di pensiero fra loro non solo diversi, ma persino contrapposti. Non esiste "un" pensiero quale oggetto della *Scienza del-*

60 Cfr. *Enz.*, § 20.

61 Nella prospettiva hegeliana è altamente problematico separare nell'uomo il sentimento, l'intuizione o la fantasia dal pensiero. Sembra che nell'uomo il sentimento, l'intuizione e la fantasia siano sempre intrecciate con il pensiero, che non si dia nell'uomo un sentimento puro non accompagnato da pensiero. O per meglio dire, che un sentimento puro possa anche darsi, ma non avrebbe nulla di specificamente umano.

62 Per una lettura della filosofia della mente hegeliana nello spirito soggettivo cfr. in particolare W. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, Ithaca/Londra 1998 e C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

la logica e “un” pensiero invece quale oggetto della *Filosofia dello spirito*. Oggetto dell’una come dell’altra (ma in fondo, per quanto in una forma del tutto particolare, anche della *Filosofia della natura*) è sempre il medesimo pensiero, il quale però, nelle diverse scienze che compongono la filosofia, si trova nell’*elemento* che caratterizza ciascuna di esse. Se nella *Filosofia della natura* il pensiero si trova come frantumato e spezzato nell’elemento dell’esteriorità che è proprio del mondo naturale e nella *Filosofia dello spirito* esso appare nell’elemento proprio delle determinazioni dell’umano, ciò che caratterizza la logica è che in essa il pensiero è trattato appunto in quanto è *in sé*, è cioè, per così dire, indipendentemente da qualsiasi altra determinazione. Ovvero, per usare le parole stesse di Hegel, dire che il pensiero è nella logica quale esso è solo *in sé*, significa dire che esso si svolge nella logica «in questo elemento privo di contrasto»⁶³. Dove è evidente che la “natura” e lo “spirito” rappresentano invece elementi nei quali il pensiero non si presenta con la medesima fluidità, in quanto in essi entra in gioco una qualche forma di contrasto con cui il pensiero deve fare i conti (*objective constraint*) e che lo costringe ad assumere nuove strutture e configurazioni categoriali.

Non è dunque del pensiero, così come lo intende la coscienza ordinaria, che si occupa la logica nel senso in cui la intende Hegel. Non è delle forme dello spirito conscio di sé che la logica, in senso proprio, tratta. Nella *Introduzione alla Dottrina del concetto* (ovvero alla *Logica soggettiva*, in cui evidentemente l’attribuzione di “soggettivo” non indica qui semplicemente l’elemento dell’unilateralità coscienziale o individuale, ma appunto l’automovimento e l’attività che pone se stessa) Hegel osserva che il concetto non è da considerarsi «come atto dell’intelletto conscio di sé; non l’intelletto soggettivo si deve considerar qui, sibbene il concetto in sé e per sé, che costituisce un grado tanto della natura quanto dello spirito»⁶⁴.

Evitare, come fa Hegel, che il pensiero venga «isolato» come facoltà dello spirito soggettivo non significa ovviamente che il pensiero non sia un’attività caratteristica del modo d’essere del soggetto. Rappresentato in questo modo – e cioè come modo d’essere del soggetto

63 Cfr. *Enz*, § 467 An.

64 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik* (1816), in *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, 1981, S. 20; tr. it., *Scienza della Logica*, op. cit., p. 662 (Da ora in poi *WdL*. Il seguito dal numero di pagina dell’edizione tedesca e, tra parentesi dal numero di pagina dell’edizione italiana).

–, il pensiero è *il pensante*, il soggetto che pensa «e l'espressione semplice del soggetto esistente come pensante è: *Io*»⁶⁵.

Riconoscere che l'Io è il soggetto pensante, è il soggetto nel quale il pensiero è, per così dire, "attivo" e nel quale è possibile cogliere l'automovimento del pensiero, non chiude affatto il pensiero all'interno delle pure determinazioni soggettivistiche. Il prodotto di questa attività del soggetto che è il pensiero è infatti l'universale, il quale contiene – ed è questo già un punto di vista ulteriore rispetto al pensiero inteso come semplice struttura coscienziale – «il valore della *Cosa*, l'*essenziale*, l'*interno*, il vero»⁶⁶. Nel riflettere sull'oggetto, il pensiero non riproduce semplicemente quanto gli viene offerto dalla sensazione, dall'intuizione o dalla rappresentazione. Il pensiero, in quanto attivo, coglie e produce l'universale in quanto opera una *trasformazione* sul contenuto empirico ed è «solo *mediante* (*vermitteltst*) un mutamento che la *vera* natura dell'*oggetto* giunge alla coscienza»⁶⁷.

Questa *vera* natura non è però un prodotto del soggetto nel senso per cui questi, secondo una lettura unilateralmente "idealistica", avrebbe in un certo qual modo «creato» l'oggetto. Questo è semmai il tratto tipico di quello che Hegel chiama «la malattia della nostra epoca»;⁶⁸ un'epoca giunta alla *disperazione* di riconoscere come vero solo il soggettivo e, a sua volta, il soggettivo come il termine ultimo al di là del quale nessun soggetto è in grado di andare.⁶⁹ All'interno di questa disperazione si pone anche, secondo Hegel, la stessa prospettiva del criticismo, secondo la quale la *vera* natura dell'oggetto è vera solo per-

65 *Enz.*, § 20.

66 *Enz.*, § 21.

67 *Enz.*, § 22.

68 *Ibidem*, Zu.

69 In *Enz.* § 24, Zu. n. 3, Hegel parla della soggettività dell'uomo come della sua malvagità. Con riferimento infatti da un lato alla dottrina del peccato originale e dall'altro alla convinzione rousseauiana della originaria bontà dell'uomo, Hegel sostiene la teoria della naturale cattiveria dell'uomo, sottolineando che nella misura in cui egli è semplicemente naturale egli è cattivo. In quanto naturale, infatti, l'uomo non corrisponde alla propria autentica natura, che è un oltrepassamento della mera naturalità. Ma più radicalmente spostando il discorso a un livello ancora diverso, egli sostiene che anche nel momento in cui esce dalla sua mera naturalità, nella misura in cui egli persegue solamente i propri scopi particolari e soggettivi l'uomo continua a essere originariamente cattivo. E identifica appunto la soggettività, intesa come la fuoriuscita dalla natura al fine di soddisfare dei bisogni attraverso il proprio pensiero e le proprie azioni, con la malvagità. Per cui verrebbe da dire che finché rimane un soggetto nel senso particolaristico del termine l'uomo è necessariamente cattivo.

ché il soggetto gli ha conferito trascendentalisticamente i caratteri della verità.

Il compito della filosofia, secondo Hegel, è quello di portarsi alle spalle di questo presupposto soggettivistico e mostrare che la vera natura dell'oggetto a cui il soggetto, attraverso la riflessione, perviene, è vera non perché il soggetto *la* rende vera, ma perché egli, con il pensiero, è in grado di andare al di là dei limiti soggettivistici della propria esperienza della cosa, perché il soggetto, *nel* pensiero e *con* il pensiero, trascende i limiti soggettivistici della sua esperienza della cosa e può dunque coglierla nella sua essenza.

È dentro questa complessità che è da intendersi l'idea hegeliana secondo la quale, poiché attraverso la riflessione si ottiene la vera natura delle cose e la riflessione è un'attività del soggetto, «tale natura è pure un *prodotto del mio* spirito [...] o della mia *libertà*»⁷⁰.

Dire questo non significa semplicisticamente, come potrebbe ancora una volta apparire a un idealismo ingenuo, sostenere la dissoluzione dell'oggettività delle cose nel loro essere rappresentate. Proprio in quanto il pensiero, attraverso la riflessione, coglie non un simulacro della cosa, ma l'essenziale, esso consente di andare oltre tanto rispetto alla posizione per cui l'oggettività sarebbe una dimensione separata dal pensiero (come se l'essenza fosse del tutto indipendente rispetto al processo riflessivo che la fa emergere e fosse dunque sostanzialmente impermeabile al pensiero che la pensa), quanto rispetto a un dissolvimento di questa oggettività nella rappresentazione coscienziale (come se l'essenza fosse un prodotto del soggetto privo di un reale ancoramento con la cosa in se stessa). È proprio in forza di questo duplice superamento – dell'oggettività indipendente e della riduzione coscienzialistica dell'oggettività – che «i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*»⁷¹.

Con questa espressione – «pensiero oggettivo (*objektives Denken*)» – Hegel sembra voler indicare, dunque, non semplicemente il prodotto di una nostra attività, che come tale rimarrebbe intrisa della nostra particolarità, né una caratteristica che è propria dell'autocoscienza e in

⁷⁰ *Enz.*, § 23.

⁷¹ *Enz.*, § 24. In questo senso i §§ 20-24 tendono a mostrare come, partendo dalla nozione di un pensiero inteso come attività del soggetto, si giunga, analizzando il fare stesso di questo pensiero, il suo essere riflessione che mira a cogliere l'universale e quindi l'essenza delle cose, alla nozione di pensiero inteso come pensiero oggettivo e, conseguentemente, all'identificazione della logica, in quanto scienza del pensiero, con la metafisica.

generale neanche la capacità del pensiero di forgiare e fare propria una realtà che è comunque costitutivamente altra rispetto al modo in cui essa viene pensata. L'espressione «pensiero oggettivo» indica piuttosto, per così dire, il *logos universale* che attraversa l'intera realtà, ovvero la trama razionale all'interno della quale è il soggetto – colui che attivamente pensa e che in questo atto riesce “a dare significato” alle cose – così come anche l'oggetto, ciò che è pensato e che non è per questo frutto di una produzione del soggetto. Un *logos* universale che non è l'idea del mondo nella mente di Dio, intesa come un dato che è semplicemente da scopercchiare o che il soggetto debba in qualche modo solo reperire, ma è qualcosa che si costituisce attraverso il confronto dei soggetti tra loro e con il mondo e che si oggettiva in questo modo nelle pratiche razionali dentro cui solamente assume senso parlare di soggetto e mondo.

L'oggettività attribuita al pensiero, nella misura in cui il termine «oggettivo» usualmente caratterizza nel linguaggio della rappresentazione ordinaria tutto ciò che si contrappone allo spirito e all'attività pensante e dunque tutto ciò che è *mind independent*, vuole così togliere la rappresentazione, a sua volta ordinaria, secondo la quale il termine “pensiero” assumerebbe senso solo in relazione alla sfera spirituale e più determinatamente solo in relazione all'idea di una mente come origine del pensiero. L'espressione «pensiero oggettivo» sembra cioè utilizzata da Hegel proprio allo scopo di mostrare la necessità di andare oltre la prospettiva della rappresentazione soggettivistica, per la quale una tale espressione non può non suonare come un ossimoro: ciò che è oggettivo è infatti per la rappresentazione e per il punto di vista soggettivistico «l'altro» dal pensiero, ciò che sta fuori rispetto alla dimensione del pensiero; così come, viceversa, sempre per la rappresentazione e per il punto di vista soggettivistico, ciò che ha a che fare con il pensiero è ciò che ha a che fare con una dimensione interna e soggettiva che in quanto tale si determina per opposizione rispetto alla sfera dell'oggettività.

«Pensiero oggettivo» è dunque un'espressione volutamente impropria con la quale si vuole significare da un lato che la dimensione del pensiero non è chiusa dentro la prospettiva soggettivistica e dall'altro che la sfera dell'oggettività non è di per sé estranea al pensiero.

Questo non significa, altrettanto ovviamente, che Hegel pensi di attribuire la coscienza alle cose. La coscienza è propria dello spirito; ma la coscienza, assunta nel suo più vasto significato, è appunto il modo in cui il pensiero *si manifesta* nello spirito:

Pensare è un'espressione che attribuisce la determinazione in essa contenuta soprattutto alla coscienza. Ma in quanto si dice che *nel mondo oggettivo (gegenständlichen) v'è intelletto*, che *v'è ragione*, in quanto si dice che lo spirito e la natura abbiano *leggi universali*, cui si conformano la loro vita e i loro mutamenti, con ciò si concede che le determinazioni di pensiero abbiano insieme anche un valore e un'esistenza oggettivi (*objektiven*)⁷².

Dire «pensiero oggettivo» significa certamente, nell'intenzione di Hegel, pensare la realtà come pensiero; ma non nel senso che la realtà sia perciò, nella prospettiva di un idealismo soggettivistico, pensabile solo come una sorta di prodotto di un'attività mentale. Dire «pensiero oggettivo» significa, per Hegel, dire che nel mondo vi è ragione, ovvero che tra pensiero e mondo non vi è una frattura che debba essere sanata attraverso una sorta di adattamento dell'uno all'altro. Dire «pensiero oggettivo» significa, per Hegel, dire che il mondo per quanto non sia il prodotto dell'attività pensante del soggetto e sia dunque in questo senso indipendente rispetto al soggetto (*mind independent*) è però in se stesso del tutto pensabile dal soggetto, ovvero ha in sé le condizioni della propria pensabilità, che sono le stesse con cui il soggetto può pensarlo.

Per quanto, si potrebbe aggiungere, in un senso del tutto peculiare il pensiero, secondo Hegel, non *appartiene* in senso proprio al soggetto. Non nel senso che il soggetto non sia pensiero, ma nel senso che il soggetto non è, se si passa l'espressione, il “padrone” del pensiero; nel senso che il pensiero, nella sua oggettività, appunto, non è riducibile a una produzione del soggetto.

Parlare di «pensiero oggettivo» è un modo per dire che il pensiero è l'orizzonte all'interno del quale il soggetto è se stesso e a partire da cui il soggetto è in grado di aprirsi a una realtà che non si determina semplicemente come l'*altro* dal pensiero, in quanto è già essa stessa,

⁷² *WdL I*, p. 35 (ed. it. p. 32), corsivo nostro. Il concetto di «pensiero oggettivo» viene giocato fin dall'inizio della produzione filosofica hegeliana in decisa contrapposizione con l'unilateralità soggettivistica delle filosofie della riflessione. A proposito dell'idealismo, dice infatti Hegel in *Fede e sapere* «che nella sua dimensione soggettiva, cioè nella filosofia di Jacobi, può avere solo la forma dello scetticismo, e neppure di quello vero, poiché il puro pensare è posto qui solo come soggettivo, mentre invece l'idealismo consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo». (G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, pp. 315-414, p. 322, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968; trad. it. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici* (a cura di R. Bodei), Mursia, Milano 1971, pp. 121-261, p. 132).

per quanto in modo diverso rispetto alla struttura riflessiva che caratterizza il soggetto, a sua volta pensiero⁷³.

Il pensiero è tanto poco una determinazione che semplicemente appartiene all'uomo, o, in altri termini le determinazioni di pensiero sono tanto poco un possesso dell'uomo che, semmai, sono esse, sostiene Hegel, «che hanno in possesso noi»⁷⁴. Su questo «appartenere» dell'uomo al pensiero, piuttosto che del pensiero all'uomo, le parole di Hegel sono piuttosto esplicite. I concetti delle cose e le determinazioni del pensiero non sono semplicemente strumenti o protesi intellettuali attraverso cui *assoggettare* il mondo inteso come la sfera dell'altro e del separato rispetto al pensiero. Al contrario, le determinazioni di pensiero e i concetti delle cose costituiscono l'orizzonte all'interno del quale il *nostro* pensiero si muove, ossia l'orizzonte al cui interno si dà qualcosa come la stessa appartenenza del pensiero di un soggetto finito, particolare⁷⁵.

È proprio in quanto le determinazioni di pensiero non sono semplicemente un prodotto o uno strumento in possesso di una nostra facoltà, che Hegel può addirittura arrivare a dire – e viene ancora alla mente Wittgenstein – che l'orizzonte delle determinazioni di pensiero

73 Le implicazioni teoretiche della nozione di «pensiero oggettivo» anche in rapporto alla filosofia della mente odierna sono sviluppate in C. Halbig, *Objektives Denken*, op. cit. Sulla nozione di «pensiero oggettivo» come l'espressione più pregnante per indicare quel pensiero che è lo stesso nel soggetto e nell'oggetto cfr. anche V. Höslé, *Hegels System – Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, in part. Bd I, pp. 66-68, secondo il quale l'espressione “*objektive Gedanken*” «riassume in modo eccellente il *Grundmotiv* dell'idealismo oggettivo di Hegel» (p. 67). Secondo Höslé, infatti, la concezione hegeliana può essere considerata come una sorta di sintesi fra una posizione di tipo realistico e una di tipo idealistico (inteso però in senso soggettivo). In Hegel non possiamo infatti dire, secondo Höslé, né che i nostri pensieri si orientano verso l'essere, né che l'essere si orienta verso le nostre nozioni e rappresentazioni soggettive, ma che entrambi, l'essere e i nostri pensieri, si orientano in direzione e a partire dal pensiero oggettivo. Più di recente ha richiamato ancora l'attenzione sulla nozione di pensiero oggettivo A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992. Cfr. anche, sempre di A. Nuzzo, *Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema della filosofia*, in «Discipline Filosofiche», 1, 1995, pp. 141-160.

74 *WdL I*, p. 14 (ed. it. p. 14).

75 Legato a questo tema è ovviamente quello del linguaggio come della struttura in cui «sono anzitutto esposte e consegnate (*herausgesetzt und niedergelegt*)» le forme del pensiero (*WdL I*, p. 10. ed. it. p. 10).

è l'orizzonte rispetto al quale «il nostro pensiero deve limitarsi»⁷⁶. Proprio in quanto il nostro pensiero si muove all'interno dell'orizzonte delle determinazioni di pensiero, esso non può porsi al di sopra o fuori rispetto a quell'orizzonte stesso.

Quello delle determinazioni di pensiero è dunque l'ambito all'interno del quale si muovono e trovano senso tanto il nostro pensiero – che è essenzialmente un'*attività di pensiero* – quanto i concetti oggettivi delle cose. Ovvero, detto diversamente ancora, i *pensieri* (*die Gedanken*) non sono da intendersi, nella maniera che Hegel attribuisce alla filosofia critica, «come un mezzo fra noi e le cose», come un qualcosa che segna cioè la *distanza* (in quanto sta appunto in mezzo) tra il soggetto pensante e una realtà che si presenta nella forma dell'oggetto di questo pensiero.

Il pensiero è piuttosto, per Hegel, lo spazio che costituisce, rende accessibili e determina tanto i nostri pensieri, quanto le cose.

Al di fuori del mio pensiero non c'è nulla nella cosa; e i miei pensieri al di fuori della cosa non sono nulla⁷⁷.

È appunto questo “realismo” del pensiero che rende, per così dire, “anti-idealistico” l'idealismo di Hegel. Ma è un realismo, quello hegeliano, che vuole farsi carico della questione dell'accesso al mondo da parte dei soggetti che lo pensano. È cioè un realismo, quello di Hegel, che per reagire ai deliri costruttivistici della modernità, non contrappone semplicemente la realtà come una sorta di fortezza inespugnabile e impenetrabile per la soggettività. È un realismo, quello di Hegel, che intende porsi al di là tanto di una concezione soggettivistica e strumentalistica del pensiero rispetto alla quale la realtà di cui il soggetto parla e con cui il soggetto si rapporta è sempre e solo una sua costruzione e dunque necessariamente il simulacro di qualcosa che rimane inaccessibile nella sua verità, quanto di una concezione della realtà, del tutto speculare alla considerazione soggettivistica e strumentalistica del pensiero, che si determina semplicemente in quanto estranea e contrapposta al pensiero stesso.

⁷⁶ *WdL I*, p. 14 (ed. it. p. 15).

⁷⁷ *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, 1. Bd., Hamburg 1961, s. 408, *Epistolario (1808-1818)*, trad. it. di P. Manganaro e G. Raciti, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1988, p. 190). Si tratta di una citazione di J.W.A. Pfaff, professore di matematica e dal 1809 insegnante al Realinstitut di Norimberga, il quale riporta in una lettera a Hegel il passo di una lettera di Hegel della primavera del 1812, successivamente andata perduta.

2.3. *Contradictio est regula veri*

La differenza fra Kant e Hegel nella determinazione del modo d'essere del pensiero e la radicalizzazione hegeliana del trascendentalismo kantiano in direzione di un'oggettività del pensiero non dipendente e tuttavia non separata dalla dimensione soggettiva emerge in tutta la sua potenza nella considerazione della contraddizione, la quale costituisce uno di quei luoghi in cui Hegel rende decisamente merito a Kant di aver pensato lo speculativo stesso e in cui tuttavia, a un tempo, la distanza si fa persino incolmabile.

Se Kant è infatti il filosofo che nella dialettica trascendentale ha pensato la necessità della contraddizione, egli a un tempo connette questa necessità a un limite strutturale della conoscenza intellettuale, la quale si contraddice proprio perché, in quanto intellettuale, non può in alcun modo determinare i concetti della ragione. Con questo però la ragione da una parte giunge a una delimitazione e demarcazione dell'ambito del conoscibile rispetto all'ambito dell'inconoscibile, dall'altro porta a evidenza la disomogeneità strutturale tra l'ambito su cui l'intelletto può legiferare e l'ambito che è invece ad esso precluso e che rimane, per l'intelletto, un al di là irraggiungibile.

La contraddizione è insomma in Kant a un tempo *necessaria* – essa non è un banale incidente di percorso dell'intelletto, ma la dimensione verso cui esso va necessariamente a scontrarsi ogni qualvolta pretenda di conoscere i concetti della ragione – ed *impossibile*: essa segna ciò che appunto non può essere detto, che non può essere pensato e di fronte a cui il pensiero deve dunque necessariamente indietreggiare. La grande sfida hegeliana si gioca invece proprio intorno alla necessità di pensare la contraddizione, alla necessità per la ragione di non arretrare di fronte a essa, ma anzi di accoglierla come rivelativa della struttura profonda della realtà, della sua intima dinamicità e della sua vitalità.

La prima delle 12 tesi che Hegel allegò alla propria dissertazione per ottenere la libera docenza presso l'Università di Jena recita, come è noto, *contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*⁷⁸. Certo, la posizione di questa tesi in apertura della serie potrebbe anche avere un carattere retorico, essenzialmente paradossale. Attraverso di essa Hegel in-

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 5, *Schriften und Entwürfen (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, unter Mitarbeit von T. Ebert, 1998, p. 227 (tr. it.: G.W.F. Hegel, *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 88).

tende infatti mettere in gioco una questione che suona evidentemente come sconcertante e che gli consente di mettere così in luce le proprie capacità argomentative davanti a una commissione (e non c'è probabilmente modo migliore per dimostrare le proprie capacità argomentative di difendere una tesi che si presenta appunto come scandalosa e paradossale)⁷⁹.

Ma è altrettanto evidente, sulla scorta dell'evoluzione del pensiero di Hegel negli anni immediatamente successivi e soprattutto nel sistema della maturità, che quella proposizione non ha affatto un semplice intento provocatorio, ma costituisce, una volta articolata, un elemento portante e decisivo della dialettica intesa come la struttura dentro cui si articola il discorso speculativo.

Ciò che è dunque da chiedersi, escludendo una spiegazione che esaurisce la tesi hegeliana all'interno di un intento semplicemente provocatorio, cosa Hegel intenda esprimere quando sostiene che *contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*; ovvero, ancora: a cosa Hegel intenda far riferimento con l'utilizzo della nozione di "contraddizione", e quale sia perciò l'obiettivo che ha di mira nell'enunciazione del valore veritativo di questa struttura opposizionale.

Per giungere alla tematizzazione esplicita della domanda è opportuno cercare di vedere attraverso quale percorso e dentro quali coordinate Hegel giunge ad esporre la tesi della quale si intende poi rendere ragione.

2.3.1 La genesi del pensiero della contraddizione

In prima approssimazione non si può non tenere presente che la dissertazione e le dodici tesi del 1801 costituiscono il documento che segna l'ingresso di Hegel non solo nel mondo accademico, ma, per alcuni aspetti, addirittura all'interno della filosofia. Non nel senso che prima Hegel non avesse avuto modo di confrontarsi con la filosofia, non si fosse cioè trovato coinvolto in questioni filosofiche o non avesse manifestato un certo movimento in direzione di alcune opzioni

⁷⁹ La tesi che afferma la verità della contraddizione risulta paradossale e scandalosa in relazione alle conseguenze che, nella logica formale, sono dette derivare dall'enunciazione di una contraddizione all'interno di un sistema. Il principio dell'*ex falso quodlibet* stabilisce infatti come da un enunciato contraddittorio consegua logicamente qualsiasi altro enunciato: se viene enunciata una contraddizione all'interno di un sistema allora è possibile derivare da essa qualsiasi enunciato del sistema stesso, che quindi perde ogni carattere informativo, e diventa perciò banale.

filosofiche invece che di altre. Fino a quel momento, però, Hegel non solo non si considerava un filosofo in senso proprio, ma ancora più radicalmente considerava la filosofia una delle forme di sapere che, in quanto unilaterali, in quanto cioè incapaci di esprimere l'intero, sono, proprio per questo, da criticare e superare. Sapere unilaterale, quello della filosofia, perché da un lato appare come una modalità del pensiero sostanzialmente incapace di cogliere la realtà storica nella sua concretezza, dall'altro perché altrettanto incapace di agire efficacemente sulla vita degli uomini affinché essi possano superare quello stato di scissione, lacerazione e disgregazione dentro il quale a tutti i livelli (sociale, politico, religioso, ecc.) si trovano a vivere⁸⁰.

È noto che *scissione*, *lacerazione* e *disgregazione* – parole che pur non significando contraddizione hanno a che fare sul piano genetico, in Hegel, con questa nozione – sono le caratteristiche che negli scritti giovanili segnano in modo indelebile, secondo Hegel, l'epoca che egli va descrivendo e analizzando; un'epoca nella quale proprio perché si toccano con mano e a diversi livelli le diverse forme di frammentazione e di disgregazione, emergono in forma acuta quelle che con il linguaggio di Habermas si potrebbero chiamare le patologie della modernità⁸¹.

Questo dato – il fatto cioè che Hegel fino al 1800 sostanzialmente non si riconosca nella filosofia e non riconosca alla filosofia e alla sua forma di discorso una capacità di cogliere l'aspetto essenziale della realtà – è un elemento decisivo, in quanto consente di intendere l'atteggiamento a partire dal quale assume anche senso la decisione hegeliana di porre proprio come prima delle sue tesi per l'abilitazione all'insegnamento quella sopra citata; ovvero perché Hegel intrecci il suo passaggio alla filosofia – il riconoscimento cioè alla filosofia di es-

80 Tra i molti testi relativi agli scritti giovanili e al passaggio di Hegel da una riflessione culturale in senso più generale alla filosofia in senso speculativo, cfr. ad esempio C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959; H.S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*, Clarendon Press, Oxford 1972; R. Finelli, *Mito e critica delle forme: la giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996; S. Zhang, *Hegels Übergang zum System*, «Hegel-Studien», Beiheft 32, Bouvier, Bonn 1991; L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e Associati, Milano 2000.

81 Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (trad. it.: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987).

sere il discorso in grado di *dire la realtà*⁸² – con la messa in questione del principio di non contraddizione. Tale intreccio emerge infatti nel momento in cui ci si chiede cosa impedisce al giovane Hegel di riconoscere alla filosofia un ruolo decisivo in relazione alla possibilità di afferrare gli aspetti essenziali della realtà.

Senza entrare in una analisi dettagliata degli scritti giovanili, si può affermare che la distanza e la diffidenza che Hegel nei primi trent'anni della sua vita dimostra nei confronti della filosofia si spiega sostanzialmente con il fatto che la filosofia è in generale, per il giovane Hegel, una disciplina fondamentalmente caratterizzata da una riflessione di tipo intellettualistico.

Per riflessione dell'intelletto Hegel intende una struttura di pensiero che si contraddistingue, in modo estremamente schematico, per le seguenti caratteristiche:

Esteriorità. Si tratta di un modo di comprendere la realtà segnato dalla separazione tra soggetto e oggetto, per cui il soggetto comprende le cose da una prospettiva esterna rispetto alle cose stesse, sovrapponendo, per così dire, il proprio sguardo al modo d'essere della cosa.

Unilateralità. Proprio in base all'esteriorità del punto di vista da cui l'intelletto considera i propri oggetti, la sua comprensione si sviluppa sempre e solo secondo una certa prospettiva che quindi risulta necessariamente unilaterale, ovvero come una forma di sottomissione della realtà al punto di vista della logica del soggetto.

Astrazione. L'intelletto, in quanto facoltà dell'analisi, dell'isolamento del dato rispetto alle sue relazioni, sviluppa un tipo di riflessione che fissa i propri oggetti in una forma determinata, e si trova quindi a mettere in atto una sostanziale opera di "cristallizzazione" e irrigidimento nei confronti della realtà.

Sotto-determinazione. L'unilateralità e l'astrazione portano l'intelletto a isolare il suo oggetto da quel sistema di relazioni in cui esso nella concretezza è sempre inserito e da cui è dunque costitutivamente determinato. La comprensione intellettualistica della realtà si trova perciò di fatto nell'incapacità di cogliere proprio questo livello essenziale

82 Parlando di un dire «la» e non «una» realtà, si fa qui riferimento non alla banale possibilità di dire qualcosa sulla realtà, alla possibilità di attribuire dei predicati a dei soggetti che stanno per cose determinate, ma alla capacità da parte di un qualche modello di ragione di cogliere la struttura intima delle cose, che metta nelle condizioni di aprirsi alla possibilità di una comprensione della realtà nella sua interezza.

di determinazione. In questo senso, basandosi su un'impostazione atomistica che non è nella condizione di rendere conto della relazionalità che costituisce la concretezza delle cose, ovvero della struttura fondamentalmente olistica dentro la quale le cose sono ciò che sono, essa risulta sostanzialmente sotto-determinata.

Incompletezza. Le determinazioni dispiegate dalla comprensione intellettuale della realtà non trovano corrispondenza nella concreta natura delle cose che intendono rappresentare, perché mancano di prendere in considerazione proprio ciò che le costituisce in modo essenziale. Questa non esaustività compromette quindi qualsiasi pretesa di verità dell'intelletto.

Finitezza. Le determinazioni dell'intelletto nel loro isolamento e nella pretesa di sussistere nella loro finitezza si mostrano del tutto "inadeguate alla verità"⁸³ e rivelano in questa inadeguatezza nei confronti della rete complessa del mondo tutta la loro inconsistenza.

L'intelletto risulta quindi costitutivamente incapace di dar voce a quella che si potrebbe chiamare la verità della cosa, e la filosofia, per come essa viene caratterizzata nel pensiero del giovane Hegel, si presenta, in quanto forma di sapere intellettualistico, come una articolazione del discorso che non solo si muove dentro la scissione, ma che anzi, per molti aspetti, proprio in quanto si rivela come un'attività che è espressione della riflessione astratta dell'intelletto, ne è anche all'origine.

Che la riflessione astratta dell'intelletto, la quale è alla base della filosofia, sia incapace di afferrare la concretezza del reale viene ad evidenza ad esempio negli anni francofortesi di Hegel, in particolare in quei testi che costituiscono quella che appare come una sorta di denuncia dell'incapacità della filosofia di cogliere e comprendere la vita stessa, la quale viene assunta, in questa fase del pensiero hegeliano, come il paradigma stesso dell'intero nella sua concretezza⁸⁴. Nel momento in cui viene fatta oggetto di questa riflessione, infatti, proprio

⁸³ *Enz.*, § 25.

⁸⁴ La vita, come totalità, è l'unione onnicomprensiva, e in quanto tale non può lasciare fuori da sé l'opposizione, ma la deve comprendere al suo interno: «Se infatti qualcosa fosse escluso dalla vita, in questa esclusione si manifesterebbe pur sempre un'imperfezione incompatibile con l'assolutezza dell'intero vivente; la vita deve allora accogliere al proprio interno anche il suo opposto, la morte, non per soccombervi, ma per riportare su di essa la vittoria» (F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla «Fenomenologia dello spirito»*, Verifiche, Trento 1980, p. 42).

perché viene *fissata* in una forma e trattata *isolatamente* rispetto alle relazioni che la costituiscono, la vita smette di fatto di essere vita (ovvero *fluidità e relazione ad altro*) e si trova a essere trattata come un alcunché di morto. La riflessione astraente dell'intelletto e il conseguente modello logico che sta alla base del procedere intellettualistico, producendo fissando e cristallizzando si rivela infatti incapace di esprimere proprio quella fluidità e quella dinamicità che costituiscono i tratti caratterizzanti della vita stessa e che la distinguono da ciò che vita non è.

È per questo che la filosofia, mediante la riflessione dell'intelletto su cui si costruisce il suo modo di comprendere la realtà, è del tutto incapace di pensare una qualche forma di superamento della scissione di cui la stessa riflessione è uno dei fattori originanti.

Muovendo da queste premesse, posto cioè che la filosofia, in quanto attività riflettente dell'intelletto, si rivela incapace di operare in vista di un autentico superamento della scissione, un tentativo di comprensione della realtà che voglia afferrarla nella sua interezza e nella sua concretezza non può che essere un tentativo, secondo lo Hegel degli anni giovanili, che si pone *oltre* la riflessione e che non a caso si concretizza in esperienze che potremmo definire, *prima facie*, come esperienze *extra-razionali*⁸⁵. Hegel non riesce ancora infatti a concepire in questi anni un tipo di razionalità che possa rendere veramente conto della complessità e della concretezza della vita, e vede solo in esperienze che non sono di carattere specificamente concettu-

85 La nozione di extra-razionale è qui intesa evidentemente in relazione al modello di razionalità che farebbe da sfondo, secondo Hegel, alla filosofia. Paradigmatico, in questo senso, è il riferimento di Hegel alla religione come forma di sapere che permette di oltrepassare quei limiti che per la riflessione sono invece invalicabili. Il fatto che la religione oltrepassi i limiti della riflessione non significa infatti che essa non abbia nulla a che fare con la razionalità. Come nota Chiereghin, «[...] Paver posto la religione al di sopra della filosofia non significava per Hegel l'abbandono del terreno speculativo per rifugiarsi nell'ineffabilità di un'esperienza mistica, priva di valore universale e unicamente rinchiusa nella vita privata del singolo, ma denotava piuttosto il superamento di una filosofia dominata dalle antinomie della dialettica trascendentale di Kant; così ora il termine intuizione trova la sua giustificazione, se viene colto in antitesi ad un tipo di conoscenza, dove il concetto continua a valere come un prodotto dell'intelletto finito, è "soltanto un concetto", e non viene ancora assunto come il movimento tipico dell'attività della ragione, in cui gli opposti si trovano unificati e risolti; "intuizione" è quindi il travestimento verbale di un atteggiamento teoretico, che attende la sua definitiva precisazione terminologica» (F. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, Cedam, Padova 1963, p. 30).

ale la possibilità per l'uomo di mettere in atto un rapporto con la realtà che gli permetta di coglierla in tutta la sua ricchezza. Il principio unificatore della scissione in alcuni frammenti della fase di Francoforte viene perciò individuato nell'esperienza religiosa, in particolare nella fede, che è in grado di realizzare quell'unità di finito e infinito che per la razionalità, intesa come intelletto, risulta irrealizzabile⁸⁶. Oppure, se non nella fede, in un atteggiamento come quello dell'amore. In un frammento intitolato, appunto, *Die Liebe*, Hegel delinea infatti il superamento della scissione tramite una struttura intrinsecamente anti-intellettualistica come quella dell'amore, la quale sarebbe quella capacità di superare l'unilateralità di un rapporto con l'altro che si presenta sempre, in una logica unilaterale e intellettualistica, o come rapporto di inclusione e fagocitazione o come rapporto di esclusione e annientamento. L'amore, invece, è per Hegel questa capacità di attuare il superamento di un'opposizione non attraverso l'annientamento della differenza fra le parti, ma attraverso il riconoscimento della loro separazione su un livello superiore all'interno del quale trovano la loro unità:

Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente⁸⁷.

L'unificazione degli opposti, in questa fase di formazione del pensiero hegeliano, non è dunque prodotta dal pensiero, non è un atto del pensiero, perché anzi il pensiero (nel modo in cui lo intende Hegel in questi anni) non è in grado di operare una tale unificazione. Al massimo il pensiero, nel momento in cui riconosce l'opposizione, tende a relegare la loro unificazione in un ideale kantianamente inteso come compito sempre da realizzare e mai realizzato. Uno degli elementi che caratterizza il passaggio dalla cosiddetta fase francofortese

86 Nel frammento *Glauben und Sein* Hegel scrive: «La fede è il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui l'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione» (G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907, p. 382 (G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 532).

87 Ivi, p. 379, (trad. it. cit., p. 530). È solo nell'amore che si dà la vera unione, l'unificazione degli opposti: in esso viene cancellata ogni estraneità tra ciò che sente e ciò che viene sentito; chi ama trova nell'amato un raddoppiamento di se stesso, senza che questo comporti l'annullamento dell'altro, perché anzi chi ama si abbandona completamente all'altro, e allo stesso tempo in questo abbandonarsi all'altro ritrova se stesso.

alla cosiddetta fase jenese del pensiero di Hegel – passaggio che corrisponde in qualche modo a quello di Hegel alla filosofia – è proprio il tentativo di individuare per la razionalità e all'interno della razionalità un percorso attraverso cui la razionalità stessa sia in grado di far emergere i limiti di un proprio modo di dispiegarsi. L'intento di Hegel diventa cioè progressivamente quello di sviluppare un modello di razionalità che sia in grado di prendere in analisi criticamente il pensiero per come esso si sviluppa all'interno del paradigma intellettualistico.

Nel *Frammento di Sistema* del 1800, in particolare, si trova quella che è forse la prima testimonianza, nell'opera hegeliana, dell'utilizzo del termine *Vernunft* (ragione) in relazione a questa funzione critica del pensiero. Hegel infatti scrive: «la ragione riconosce ancora l'unilateralità di questo porre»⁸⁸; dove il porre è evidentemente l'attività del pensiero in quanto intelletto.

Il pensiero, però, non può bloccarsi di fronte al sopravvenire della consapevolezza dei propri limiti. Esso deve piuttosto mettere a frutto questa presa di coscienza della propria unilateralità per superarla. E il primo passo da compiere, in questo senso, è quello di venire in chiaro rispetto all'origine e alla causa di questi limiti, i quali appaiono essere non accidentalmente legati al modo in cui il pensiero, in quanto intelletto, intende la contraddizione; tali limiti, per meglio dire, appaiono inestricabilmente connessi alla tendenza dell'intelletto di piegare qualsiasi atto di comprensione ai principi su cui si fonda la sua attività e in primo luogo dunque al principio di non-contraddizione (PNC). L'incapacità, da parte dell'intelletto, di sviluppare una comprensione che dia conto della dinamicità e della concretezza della realtà sembra cioè legata all'impossibilità, per esso, di concepire la reale natura della relazione che lega le determinazioni opposte, all'impossibilità, cioè, di pensare la struttura del rapporto che lega ogni cosa al proprio altro; rapporto su cui si costituisce – è questa una convinzione radicata in Hegel – l'essenza della cosa stessa. Il rapporto all'altro, che ogni cosa per essere pensata implica, pone infatti l'intelletto di fronte a ciò che è per esso insopportabile, alla necessità di riconoscere come costitutivo della cosa l'altro dalla cosa stessa, ovvero, essendo l'altro dalla cosa anche la sua negazione, di riconoscere qualcosa che ad esso non può che apparire come contraddizione.

La contraddittorietà di cui l'intelletto fa esperienza nel momento stesso in cui tenta di pensare la cosa nella sua complessità, se da una

88 Ivi, p. 347 (trad. it. cit., p. 474).

parte spinge la sua attività di comprensione verso un isolamento della cosa rispetto all'altro che pure la costituisce, dall'altra apre secondo Hegel uno spazio alla possibilità di pensare il rapporto tra la cosa e l'altro da essa non più come un rapporto tra due determinazioni indipendenti, autosussistenti e dunque necessariamente escludentisi. La contraddizione nella quale incappa l'intelletto nel tentativo di pensare la cosa, e dalla quale l'intelletto fugge perdendo così di fatto la possibilità di pensare davvero la cosa, è ciò che produce secondo Hegel la necessità di un modello di pensiero che lascia spazio a una relazione di opposizione in cui ogni determinazione non può stare senza il componente essenziale della propria natura.

Ora, nel cercare di delineare la struttura della costitutiva relazione ad altro attraverso la quale ogni cosa si determina, Hegel si riferisce dunque esplicitamente alla contraddizione. È cioè necessario, secondo Hegel, per pensare la cosa nella sua complessità e fuori dall'astrazione intellettualistica, far spazio ad un modo diverso di intendere la contraddizione: non più come il segnale di un punto debole del pensiero, un punto in cui esso non riesce a far presa sulla realtà, ma come quella struttura logica che è, al contrario, in grado di portare il pensiero a cogliere l'elemento più essenziale della realtà stessa. È proprio un'idea di questo tipo che porta Hegel alla formulazione della tesi da cui abbiamo preso le mosse. Infatti se, come si è detto

a. l'intelletto riesce a pensare l'opposizione solo rimanendone schiavo, cioè sviluppando un resoconto solo astratto dell'opposizione, che non è cioè in grado di esprimere quella necessaria penetrazione degli opposti che costituisce la verità della cosa, e quindi risulta contraddittorio rispetto ad essa;

b. qualsiasi tentativo di pensare la concretezza della realtà, e le opposizioni di cui si permea, implica un pensiero dell'opposizione diverso da quello dell'intelletto: invece di cercare di eliminare l'opposizione sopprimendo uno degli opposti, si tratta di accogliere l'intera opposizione, e la contraddizione che definisce la sua struttura, nella sua radicalità.

Ne deriva quindi che

c. è necessario pensare alla contraddizione stessa in modo diverso, facendole spazio all'interno del pensiero.

Comincia quindi a venire alla luce, all'interno del pensiero hegeliano, il ruolo essenziale della contraddizione. Un pensiero che non sia disposto a fare spazio nel suo discorso alla contraddizione, bloccato dall'idea che la contraddizione non sia pensabile, è, secondo Hegel, un pensiero che non pensa la realtà, che non pensa la vita; un pensiero che non pensa cioè quella fluidità e dinamicità che costituiscono i tratti caratteristici della realtà e della vita e che per essere pensati richiedono, secondo Hegel, che si pensi la contraddizione. Nella convinzione di pensare la realtà, e tuttavia senza pensarla fino in fondo perché il pensarla fino in fondo implicherebbe il fare i conti con la contraddizione, l'attività astratta costruisce invece un *simulacro* di realtà, una rappresentazione, dove certo le leggi logiche funzionano perfettamente, ma funzionano perfettamente proprio perché in tale simulacro si astrae da tutti quegli elementi di concretezza che costituiscono invece la nostra esperienza del reale.

Dire dunque *contradictio regula veri, non contradictio falsi* significa innanzitutto dire che un discorso che non sia in grado di fare spazio al proprio interno alla contraddizione è un discorso che è strutturalmente incapace di afferrare ciò che di più essenziale c'è nella realtà: la vita e i rapporti logici (la connessione di identità e differenza, di unità e molteplicità) che la comprensione della vita nella sua concretezza implica.

2.3.2 Il pensiero della contraddizione

A partire da questo sfondo, ciò che è però da chiedersi ora in maniera più determinata è cosa significhi qui propriamente *contraddizione*; cosa intenda cioè Hegel quando auspica un modello di comprensione che sia in grado di aprirsi alla contraddizione; ovvero in quale direzione Hegel, concretamente e da un punto di vista logico, si muove quando si impegna nella elaborazione di un modello di razionalità che faccia spazio alla contraddizione. È solo chiarendo cosa si debba intendere qui con contraddizione che si riesce infatti forse anche a chiarire quali siano secondo Hegel gli elementi che è necessario mettere radicalmente in discussione e le condizioni da cui è necessario muovere per elaborare un modello di razionalità che sia davvero in grado di afferrare la realtà e rendere ragione delle sue dinamiche interne.

A tale scopo è opportuno prendere in considerazione le diverse interpretazioni che hanno cercato di rendere conto dello scandalo hegeliano di riconoscere un valore veritativo alla contraddizione. Le diverse interpretazioni che si andranno qui ad analizzare si basano infatti su modi diversi di intendere la contraddizione o, se si vuole, su modi

diversi di intendere il modo attraverso cui Hegel avrebbe pensato la contraddizione.

Evitando di confrontarsi con tutte le singole proposte interpretative che coinvolgono il pensiero hegeliano della contraddizione, attraverso una qualche semplificazione si può tentare di articolare in tre direttive fondamentali lo straordinario spettro di letture che la vicenda implica. Per ognuna di queste linee interpretative è possibile trovare dei riscontri testuali all'interno dell'opera hegeliana. In questo senso esse mettono in luce la plurivocità della nozione hegeliana di contraddizione. Una loro analisi comparativa permette quindi di fare chiarezza sull'utilizzo a volte ambiguo del termine "contraddizione" da parte di Hegel, ma anche sulla unilateralità di linee interpretative che pretendono di disambiguare il linguaggio hegeliano attraverso forme di *reductio* che rendono poi difficile dar conto in modo esaustivo del concetto hegeliano di contraddizione in relazione alle diverse altezze in cui esso si presenta nell'articolarsi del discorso speculativo.

Queste linee interpretative possono essere così rappresentate:

1. la contraddizione come metafora
2. la contraddizione come errore dell'intelletto
3. la contraddizione come principio di determinazione

2.3.3 La contraddizione come metafora

Secondo alcuni interpreti, il termine contraddizione va inteso non solo qui, nella proposizione *contradictio regula veri, non contradictio falsi*, ma in generale in tutti quei luoghi del pensiero hegeliano nei quali egli dichiara la verità della contraddizione e la sua onnipervasività⁸⁹, non in senso rigoroso, come se, per esprimere la struttura delle cose, il pensiero secondo Hegel dovesse davvero ricorrere a una contraddizione logica, violando quindi il PNC. La contraddizione andrebbe intesa piuttosto in un senso metaforico, come una sorta di contenitore o simbolo di tutti quei termini (la scissione, il negativo, la lacerazione, la lotta) di cui Hegel fa ampio uso nel corso di tutta la sua produzione

89 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1978, p. 286 (trad. it. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 490): «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie». (Da ora in poi *WdL I 1812* seguito dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, dal numero di pagina dell'edizione italiana).

scientifico e che indicano appunto gli elementi di oppositività e di conflittualità che attraversano la realtà e l'esperienza storica e di cui una visione intellettualistica non è in grado di rendere conto se non smorzandone la potenziale carica esplosiva⁹⁰.

Quando si fa riferimento all'utilizzo metaforico del concetto di contraddizione, si è soliti richiamare quei passi in cui Hegel assume l'opposizione tra determinazioni correlative come l'esemplificazione più immediata della consistenza oggettiva della contraddizione:

Nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio e così via all'infinito, contengono tutti l'opposizione di un solo e medesimo. Sopra è quello che non è sotto, il sopra è determinato solo come il non esser sotto, ed è solo in quanto vi è un Sotto, e viceversa; nell'una determinazione sta il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, il figlio è l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere⁹¹.

I tratti fondamentali che accomunano le posizioni che si collocano all'interno di questo filone interpretativo risultano ben esemplificati da queste affermazioni di John Niemeyer Findlay:

Il senso in cui tali contraddizioni sono ammesse da Hegel è determinato dall'uso che egli fa di questo concetto e non da ciò che ne dice. E poiché egli usa la "contraddizione" per illuminare il funzionamento delle nozioni comuni e delle cose del mondo, e non per gettare l'ombra del dubbio sul loro significato o sulla loro realtà, è chiaro che non la adopera in quella maniera autocancellante che sembrerebbe, a prima vista, plausibile. Per presenza di "contraddizioni" nel pensiero o nella realtà Hegel intende, è chiaro, la presenza di tendenze opposte o antitetiche, tendenze che operano in direzioni contrarie, che mirano, ciascuna, a dominare tutto quanto il campo e a sconfiggere il proprio avversario, ma che esigono anche, ciascuna, il proprio av-

90 Un'interpretazione di questo tipo è stata sostenuta, ad esempio, da F. Gregoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Lovain, Paris 1958. «Le sens du mot "contradiction" s'élargit et désigne toute désunion quelconque, toute forme de scission (*Entzweiung, Trennung*), d' "aliénation" (*Entäußerung*), dans le double sens de dépossession et d'éloignement (en ce cas, synonyme: *Entfremdung*)» (pp. 66-67). Per alcuni aspetti, elementi a sostegno di una tale interpretazione si possono ravvisare anche in J. N. Findlay, *Hegel: a Re-examination*, Allen & Unwin, Londra 1958; E. Berti, *La contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987; R. Norman, *Hegel, Marx and dialectic*, Gregg Revivals, Aldershot 1994.

91 *WdL I 1812*, p. 288 (ed. it. p. 492).

versario per essere ciò che esse sono e per avere qualcosa contro cui lottare⁹².

Una lettura di questo tipo, che certamente depotenzia la portata del discorso hegeliano circa la verità della contraddizione, sembra peraltro consentire una difesa rispetto a quelle che sono alcune delle critiche tradizionali che alla filosofia di Hegel sono state mosse, come appunto la critica che già Trendelenburg fece nei confronti della logica hegeliana e che è stata ripresa negli anni '70 e '80 del secolo scorso da Lucio Colletti⁹³ e da altri. Si tratta di critiche che si basano sull'impossibilità di attribuire valore oggettivo alla contraddizione. Scrive Colletti:

Non esistono "contraddizioni reali", fatti contraddittori tra loro, "contraddizioni" oggettive. La contraddizione è solo ed esclusivamente "logica", del pensiero. Parlare di realtà contraddittorie è un non senso. [...] Ciò non significa, ovviamente, che nella realtà non si diano opposizioni, lotte, scontri. Si

92 J.N. Findlay, *Hegel oggi* (oggi, trad. it. di L. Calabi), Istituto Librario Internazionale, Milano 1972, pp. 72-73. Quindi, secondo questa lettura, con il concetto di contraddizione Hegel si riferisce necessariamente ad un qualche tipo di opposizione, che implica l'incontro-scontro di termini, grandezze, elementi, che si escludono e si includono allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto.

93 Trendelenburg pubblica nel 1840 la sua opera più importante, cioè le *Logische Untersuchungen* (che vengono rivedute e ampliate nella seconda edizione del 1862 e poi ancora nella terza del 1870): nel terzo capitolo passa in rassegna quelli che ritiene essere i punti critici del metodo dialettico, e in particolare la pretesa principale della dialettica, cioè quella di sviluppare un pensiero puro, privo di presupposti. Questa pretesa è insostenibile, e ciò diviene evidente se si analizza la struttura logica della negazione, che, assieme all'identità, costituisce il mezzo fondamentale di cui Hegel si serve per sviluppare questo presunto pensiero puro, cioè assolutamente indipendente dall'intuizione: egli sostiene che «o la negazione, attraverso la quale soltanto si media il passaggio dal secondo al terzo momento, è negazione puramente logica (a, non-a), ma allora non può né produrre qualcosa di determinato nel secondo momento, né fornire una riunificazione nel terzo momento; oppure è un'opposizione reale, ma allora non è raggiungibile per via logica e la dialettica non è dunque dialettica del pensiero puro. Chi osservi attentamente il cosiddetto momento negativo della dialettica, scoprirà il più delle volte nella sua applicazione qualcosa di ambiguo» (F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, trad. it. di M. Morselli, Il Mulino, Bologna 1990, p. 31). In relazione alla critica collettiana, cfr. L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 1974; ID., *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione. Atti del convegno di Padova (26-27 maggio 1980)*, in «Verifiche», 1-3 (1981), pp. 7-62.

danno e come! Ma, in questo caso, si tratta di ciò che Kant ha chiamato “opposizione reale”⁹⁴.

Detto diversamente, se la contraddizione nella sua accezione semantica è la congiunzione di due proposizioni delle quali una dev'essere necessariamente vera e l'altra dev'essere necessariamente falsa, è impossibile che una contraddizione sia vera, è cioè impossibile che esista uno stato di cose che la verifichi e quindi è impossibile che esista qualcosa come una contraddizione oggettiva. Quello che può darsi è una opposizione reale⁹⁵; ma una opposizione reale non è una contraddizione nel senso logico del termine. Per Trendelenburg, così come anche per Colletti, che prendevano molto sul serio la critica hegeliana al principio di non contraddizione e quindi leggevano il concetto hegeliano di contraddizione al di là di qualsiasi suo uso metaforico, proprio quanto affermato da Hegel sulla contraddizione, e la confusione tra opposizione reale e contraddizione logica, costituisce l'elemento che mette in discussione l'intero impianto sistematico hegeliano.

Se, muovendo dal riconoscimento di questa critica (quella Trendelenburg/Colletti), si vuole in qualche modo salvare Hegel, l'unico modo per farlo sembrerebbe dunque essere l'uso del termine contraddizione non in senso proprio, in senso logico, quanto piuttosto in

94 Ivi, p. 7. In questo passo è evidente il riferimento non solo alla critica di Trendelenburg ma anche a quella di Popper. La critica di Colletti si basa sull'assunzione indiscussa del principio di non contraddizione come condizione necessaria per la scientificità di una qualsiasi teoria.

95 L'opposizione reale è un tipo di opposizione che viene tematizzato all'interno del pensiero kantiano come *ohne Widerspruch*, un'opposizione quindi che non implica la presenza di alcuna contraddizione. Essa infatti non riguarda l'ambito logico, si tratta di un'opposizione tra determinazioni reali, che di per sé non sono né positive né negative (cioè la negatività che contraddistingue il loro rapporto reciproco non è una qualità loro intrinseca). L'opposizione sorge dal loro essere caratterizzate da un'omogeneità funzionale che, nel loro entrare in relazione, cioè nel loro essere applicate ad uno stesso oggetto, agisce in senso inverso l'una rispetto all'altra. Quando ciò accade le due determinazioni reali non si annullano reciprocamente, né tanto meno annullano il soggetto cui sono applicate, dato che ogni opposto si limita ad annullare ciò che è posto dal suo opposto, i suoi effetti. Da questo tipo di opposizione risulta quello che Kant chiama *nihil privativum repraesentabile*, un risultato positivo, determinato (ad esempio un corpo spinto da due forze di uguale intensità, ma esercitate in direzione opposta, da cui risulta il reciproco annullamento dell'effetto esercitato dalle forze sul corpo e quindi lo stato di quiete del corpo stesso).

senso metaforico, in senso “letterario” se si vuole; come l’indicazione di una situazione conflittuale che viene sottolineata attraverso l’uso improprio, ma retoricamente enfatico, di un termine come appunto è il termine contraddizione⁹⁶.

In questo senso dire che *contradictio regula veri, non contradictio falsi* non significherebbe tanto pretendere di dare un qualche valore veritativo alla contraddizione, quanto piuttosto esprimere la necessità di riconoscere un valore fondamentale all’idea di conflitto come motore dello sviluppo e del progresso, di una lettura non necessariamente negativa del conflitto.

Una lettura di questo tipo sembra dunque avere alcuni vantaggi in relazione al tentativo di salvare la plausibilità di alcune istanze del discorso hegeliano senza per questo derivarne la negazione della validità del PNC. Se la contraddizione è una metafora, l’esigenza hegeliana di dire la contraddizione, di esprimere la verità di una contraddizione, non mette in realtà davvero in discussione il PNC. Mettendo in discussione un modello di pensiero arido e intellettualistico che ragiona attraverso pure astrazioni e scambia queste astrazioni per la realtà, Hegel sembra assumere metaforicamente il PNC come una sorta di rappresentazione plastica di questo modello di pensiero. Ma l’obiettivo di Hegel non sarebbe in realtà la questione logica della contraddizione, quanto piuttosto una questione di stile, una polemica verso quel logicismo che si attarda autoreferenzialmente sui problemi che esso stesso produce senza confrontarsi con le sfide che la determinazione di pensare il reale nella sua concretezza e nella sua intrinseca conflittualità invece impone.

Se una tale interpretazione salva, per così dire, il pensiero di Hegel dallo scandalo, lo fa però, verrebbe da dire, togliendo di mezzo quel pensiero stesso, evitando di prenderlo sul serio, invitandoci a pensare che Hegel ha detto delle cose apparentemente inaccettabili che in realtà non voleva però dire nel modo in cui le ha dette; un po’ come capita a certi personaggi eccentrici che per gusto della provocazione dicono delle cose che *in realtà* non pensano nel modo in cui *in realtà* le dicono.

⁹⁶ Cfr. F. Gregoire, *Études hégéliennes*, cit., p. 92: «Ainsi donc, disions-nous, c’est par une sorte de provocation à l’adresse de l’entendement et des philosophes qui s’en tiennent à l’entendement que Hegel a nommé “contradiction” la relation constitutive».

2.3.4 La contraddizione come errore dell'intelletto

Al pari dell'interpretazione metaforica, anche la seconda linea interpretativa che qui viene richiamata si costruisce sull'idea che la teoria hegeliana della contraddizione nasca necessariamente da un'esigenza di superamento dell'astrazione intellettualistica. Questa linea interpretativa, che taluni chiamano coerentista, è quella che attualmente gode della maggiore attenzione all'interno della comunità filosofica⁹⁷. Essa ha il pregio di prendere sul serio, e quindi non in senso metaforico, la necessità hegeliana del riconoscimento della contraddizione, ma ritiene anche che questo riconoscimento non implichi necessariamente una messa in discussione del PNC.

Questo approccio interpretativo si basa fondamentalmente sulla valorizzazione della distinzione hegeliana tra intelletto e ragione, che permette di mostrare, contrariamente all'interpretazione ortodossa che vede nella dialettica una violazione del PNC, come essa sia invece una radicalizzazione del valore di questo principio⁹⁸. L'idea hegeliana

97 Questo tipo di interpretazione ha fra i suoi esponenti più significativi, oggi, Robert Brandom negli USA, Pirmin Stekeler Weithofer in Germania e Francesco Berto in Italia. Brandom ha preso posizione a favore della tesi coerentista in vari testi, tra cui *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge 2002. Secondo Brandom la dialettica hegeliana va interpretata come una teoria semantica orientata in senso decisamente olistico. P. Stekeler-Weithofer in *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schönningh, Paderborn 1992, ha cercato di mostrare come sia possibile considerare il pensiero hegeliano nell'ottica della filosofia analitica e, rispetto alla questione della contraddizione, ha cercato di mostrare come all'interno della dialettica non sussista alcuna negazione del principio di non contraddizione. In modo simile F. Berto in *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, Il Poligrafo, Padova 2005, riprende la direzione interpretativa già tracciata da Brandom, integrandola con alcuni spunti tratti dalle riflessioni di due pensatori tra loro molto diversi, cioè da una parte Emanuele Severino, che in più luoghi si è confrontato col problema della dialettica e della contraddizione in Hegel (cfr. ad esempio E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958), e dall'altra parte Diego Marconi, che tra i primi, nell'antologia da lui curata *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979, mette in luce come la contraddizione all'interno del processo dialettico sorga fondamentalmente dall'indeterminatezza (sia sintattica che semantica) delle determinazioni dell'intelletto.

98 Brandom afferma esplicitamente che «Hegel, lungi dal rigettare la legge di non contraddizione, la radicalizza e la colloca al centro stesso del suo pensiero» (R. Brandom, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu, I. Testa

secondo la quale *contradictio est regula veri*, ovvero anche l'idea hegeliana per cui tutte le cose sono intimamente contraddittorie, non significherebbe dunque in realtà all'interno di questa lettura che Hegel affermi la verità della contraddizione. Quello che Hegel intenderebbe è invece che compito della ragione, e quindi compito della filosofia, è quello di far emergere le contraddizioni dell'intelletto, proprio per superarle e non rimanerne invischiato.

In uno dei paragrafi che introduce al sistema nell'*Enciclopedia* del 1830 infatti Hegel scrive:

Accade che il pensiero si avvolga in contraddizioni, cioè si smarrisca tra la rigida non-identità dei pensieri, cosicché non raggiunga sé stesso, anzi resti implicato nel suo contrario. Il più alto bisogno, il bisogno filosofico, si oppone a questo risultato del pensiero semplicemente intellettuale [*verständig*], ed è fondato su ciò che il pensiero non rinuncia a se stesso; anche in quel conscio smarrimento della sua presenzialità resta a sé fedele *finché non lo superi*, e nel pensiero stesso effettui la soluzione delle sue proprie contraddizioni⁹⁹.

Il “pensiero semplicemente intellettuale” è quello che sviluppa una comprensione astratta della realtà, in cui ogni ente viene considerato isolatamente dagli altri e al di fuori dell'intima connessione che costituisce le cose per ciò che sono, e nella quale soltanto le cose possono quindi essere comprese nella loro reale natura. Prescindere, come fa l'intelletto, da quest'essenziale interconnessione che lega e costituisce tutte le cose, significa, come si è già prima sottolineato, non comprenderle nella loro verità, sviluppare un resoconto che non è in grado di cogliere la loro struttura. Abbiamo quindi quella che Hegel nel passo citato chiama «una rigida non-identità dei pensieri», perché quanto l'intelletto esprime, ciò che esso comprende, rimane diverso, *rigidamente non-identico* appunto, rispetto a ciò che intende esprimere, perché non riesce a coglierne la struttura intrinseca – lo coglie come qualcosa di isolato e autosussistente quando in realtà è qualcosa di intrinsecamente connesso al proprio altro – e in questo senso si ha un pensiero che rimane «implicato nel suo contrario», nel contrario di ciò a cui intende dar voce. La comprensione astratta delle cose è quindi contraddetta dalla realtà delle cose stesse che essa intende esprimere e in questo modo è in contraddizione anche con se stessa. Compito del-

(a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., p. 249).

⁹⁹ *Enz.*, § 11.

la ragione, della filosofia, è quello di riconoscere questa contraddittorietà e di portarla alla luce. Ma far esplodere le contraddizioni dell'intelletto, sostiene la lettura coerentista, non significa dire che esse sono vere. Il ruolo della ragione è anzi quello di muovere dalla contraddizione in direzione del suo togliimento e del suo superamento, i quali non possono darsi al livello dell'intelletto astrante, ma solo all'interno del discorso della ragione speculativa, in quel discorso, cioè, in cui ogni cosa è compresa nel suo rapporto alle altre e al tutto, sciogliendo in questo modo la contraddizione prodotta dall'isolamento e dall'astrazione intellettualistica¹⁰⁰.

Per quanto possa apparire a prima vista paradossale, dire *contradictio est regula veri* significherebbe dunque dire qualcosa che non è affatto una pretesa dismissione del PNC, quanto piuttosto una sua radicalizzazione. L'intelletto non si scontra infatti nel suo procedere con una contraddizione banale, ma con una contraddizione intrinsecamente radicata nel suo modo di comprendere la realtà; una contraddizione che è necessariamente presente nelle nostre pratiche di rapporto conoscitivo con il mondo. Ma è una contraddizione quella di cui fa e-

100 La contraddizione sorgerebbe quindi da una sorta di concezione atomistica della realtà, attraverso la quale l'intelletto pretende di cogliere la determinatezza della realtà nella sua compiutezza e nella sua verità. Allo stesso tempo, però, per l'intelletto, una conoscenza vera è innanzitutto una conoscenza stabile, fissa, rigida, ed è quindi alla stabilità, alla fissità e alla rigidità delle determinazioni che si attiene nella conoscenza della realtà. Questa conoscenza naturalmente viene dispiegata attraverso un'opera di astrazione da ciò che, nelle determinazioni, stabile, fisso, e rigido, non è. La contraddizione deriva proprio dal fatto che la dimensione dell'alterità, e del rapporto dinamico ad essa, che l'intelletto esclude dalla definizione di una qualsiasi determinatezza, risulta essere invece l'essenza della determinatezza stessa. La contraddittorietà di una comprensione di questo tipo naturalmente viene risolta nel passaggio ad una comprensione olistica della realtà, in cui si rende conto del modo in cui ogni cosa si determina in base alle relazioni ad altro da sé, e ogni elemento viene quindi concepito come un momento di un insieme, all'interno del quale solamente acquisisce la sua propria consistenza, la propria specifica determinatezza. Non è un caso che alcune letture coerentiste, che interpretano la dialettica come una semantica, la considerino una teoria in cui ogni significato viene a determinarsi in senso olistico, cioè sulla base di dipendenze di senso rispetto a significati che stanno in una relazione di esclusione reciproca: «Nella prospettiva olistica che qui stiamo considerando, i contenuti concettuali sono determinati solo in quanto intrattengono svariate relazioni di dipendenza di senso con altri concetti: relazioni che [...] riguardano le condizioni inferenzialmente sufficienti per applicare un concetto a un oggetto e le conseguenze inferenzialmente necessarie della sua applicazione» (F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana?*, cit., pp. 277-278).

sperienza l'intelletto e contro la quale l'intelletto si scontra che, una volta rivelatasi come tale, ovvero in quanto contraddizione, per essere tolta deve condurre al di là dell'intelletto stesso e delle sue pratiche di rapporto conoscitivo con il mondo. In questo senso la contraddizione ha un ruolo costitutivo nel portarci ad una comprensione concreta, vera, del modo in cui ogni cosa si costituisce, perché ci mostra in negativo quelle relazioni ad altro su cui si struttura il suo essenziale modo di determinarsi. La contraddizione è cioè qui ciò che muove in direzione di un livello del discorso, quello della ragione, che mostra come ogni cosa è se stessa all'interno di un rapporto necessario con il proprio opposto; un livello del discorso, però, in cui la contraddizione che affetta l'intelletto è ora finalmente tolta. Dunque l'effetto distruttivo della contraddizione, che implica il necessario togliersi di ciò che è affetto da essa, non riguarda gli enti in quanto tali, ma gli enti in quanto concepiti dall'intelletto astraente. Che tutte le cose siano in se stesse contraddittorie, come Hegel afferma, non significa dunque che esse siano un puro nulla. La soluzione della contraddizione non è affatto la soppressione delle cose, il loro togliersi per come esse ci si presentano nella realtà che ci sta di fronte. La soluzione della contraddizione comporta invece, come sostiene ad esempio Emanuele Severino, il «togliimento del necessario contraddirsi della determinazione isolata; il risultato del metodo – l'unità degli opposti – è il nesso *necessario* tra le determinazioni»¹⁰¹. Se la contraddizione si origina dal fatto che l'intelletto, nel definire qualcosa, non prende in considerazione quelle che sono le caratteristiche essenziali di quel qualcosa – cioè le relazioni che lo mettono in rapporto e lo distinguono da ciò che è altro da sé – la soluzione della contraddizione consiste nella reintegrazione di tali relazioni nella definizione dell'ente in questione.

In questo senso il discorso vero, quello della ragione, non implica la necessità di fare spazio a una qualche forma di contraddizione, o di riconoscere la verità della contraddizione. L'unica contraddizione che il discorso della ragione deve riconoscere come costitutiva è la contraddizione da togliere. O se si vuole, all'interno di una concezione di questo tipo, la contraddizione può essere intesa come costitutiva della verità solo nella misura in cui essa esprime la necessità del proprio superamento e quindi la necessità di elevarsi a una considerazione della realtà che non può rimanere ancorata alle fissità e alle astrazioni dell'intelletto.

101 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 55.

Da questo punto di vista, quando Hegel mette in rilievo la contraddizione cui va incontro l'intelletto nel momento in cui, ad esempio, determinando l'infinito come l'altro dal finito limita in realtà l'infinito (e quindi contraddice la nozione stessa di infinito), in quanto gli pone accanto qualcosa che è altro rispetto ad esso e che gli impedisce di essere autenticamente infinito, non esprimerebbe la costitutiva contraddittorietà del concetto di infinito. Ciò che verrebbe qui alla luce sarebbe piuttosto, *kantianamente*, un problema che è proprio dell'intelletto, il quale nel momento in cui cerca di pensare attraverso il proprio sistema di opposizioni escludentisi qualcosa come l'infinito, arriva necessariamente a contraddirsi.

Se la contraddizione non è del concetto in quanto tale, ma dell'intelletto e del suo procedere, la ragione che non solo coglie la contraddizione, ma anche la scioglie all'interno di un sistema dove ciò che l'intelletto non può strutturalmente comprendere viene invece compreso, non è un ambito di discorso nel quale viene negato il PNC. È anzi proprio il PNC quello che consente alla ragione di far esplodere la contraddizione dell'intelletto e di condurre il discorso su un livello in cui quella contraddizione viene sciolta all'interno di un discorso coerente.

In questa prospettiva il sistema hegeliano, lungi dall'essere un sistema che mira a mostrare in modo banale la verità della contraddizione esponendosi al rischio di avvalorare l'inconsistenza del discorso stesso, è un sistema che si fonda sul riconoscimento della contraddizione cui conduce l'astrazione intellettualistica in vista di un modello di ragione nel quale quella contraddizione è tolta e superata. L'*Aufhebung* che caratterizza così intimamente il processo di pensiero hegeliano deve perciò essere compresa in tutti gli aspetti che la compongono e quindi, per così dire, tanto nel suo lato negativo quanto in quello positivo. L'*Aufhebung* che la ragione compie rispetto all'intelletto ha infatti come suo primo aspetto il riconoscimento della contraddizione, il quale potendo essere operato solo dalla ragione, implica in qualche modo già il superamento del livello intellettualistico del discorso.

All'interno di tale prospettiva, si badi bene, la contraddizione non è affatto, né una metafora né un accidente che possa essere evitato, ma costituisce un momento decisivo ed essenziale nella determinazione del pensiero nella sua forma più compiuta come ragione. Forma compiuta, la quale, però, proprio perché nasce dall'esperienza cui necessariamente va incontro l'intelletto a causa del suo procedere astratto, non è essa stessa affetta dalla contraddizione, ma costituisce inve-

ce un livello del discorso in cui il PNC trova la sua più radicale conferma.

Questo tipo di interpretazione, che legge dunque Hegel non solo in continuità con Kant, ma in quasi totale sovrapposizione rispetto all'impostazione della dialettica trascendentale, comporta un sussistere della contraddizione solo sul piano dell'intelletto, che appunto si contraddice a causa dell'unilateralità che contraddistingue il suo modo di comprendere la realtà.

2.3.5 La contraddizione come principio di determinazione

L'interpretazione che intende mostrare il valore determinante che la contraddizione assume anche all'interno del discorso della ragione non si pone in antitesi rispetto alla interpretazione coerentista della dialettica. Anch'essa infatti riconosce in quello evidenziato dall'interpretazione coerentista – secondo cui la contraddizione è contraddizione dell'intelletto – un elemento decisivo del discorso hegeliano. Ma riconoscendolo come decisivo e costitutivo non lo riconosce tuttavia anche come esaustivo. Il discorso di Hegel sembra infatti dire in realtà qualcosa in più e qualcosa di effettivamente più scandaloso rispetto a quanto la lettura coerentista non pretenda.

Detto molto semplicemente, l'idea che sembra potersi ricavare da una serie di passaggi non marginali dei testi hegeliani è che la contraddizione:

1. non sia solo l'espressione di una generica oppositività perlopiù non riconosciuta o obliata, come vorrebbe un'interpretazione metaforica della teoria hegeliana della contraddizione;
2. non sia solo l'errore (per quanto errore necessario) dell'intelletto che consente alla ragione di cogliere la cosa all'interno di un livello del discorso in cui la contraddizione è finalmente sciolta come vuole l'interpretazione coerentista;
3. che la contraddizione sia in Hegel una figura logica impiegata per descrivere alcune strutture profonde della realtà a partire dalle quali è possibile la determinazione stessa delle cose; strutture che fuori dalla contraddizione (pensate cioè espungendo da esse la contraddizione che esse esprimono) danno origine a una rappresentazione sempre unilaterale e falsata del loro status, una rappresentazione, cioè, che non rende conto della loro effettiva struttura ontologica.

Risulta paradigmatica da questo punto di vista, anche per la relazione con l'impostazione trascendentalistica kantiana, l'analisi dialettica attraverso la quale viene a determinarsi già nella prima parte della *Scienza della logica* un concetto come quello di *limite*, concetto che non è una determinazione marginale in relazione alle nostre pratiche di pensiero e in relazione al nostro rapporto con il mondo. Se c'è infatti qualcosa che ci consente di parlare di qualunque cosa come qualcosa di determinato, e quindi se c'è qualcosa che ci consente di avere a che fare con le cose nel loro essere concreto determinato, ebbene questo qualcosa è appunto il limite, che, nella sua capacità di delimitare la cosa rispetto al suo altro, costituisce il principio di determinazione della cosa stessa, ovvero ciò a partire da cui un ente emerge dall'indeterminatezza per acquisire, proprio attraverso il suo limite costitutivo, i caratteri della compiutezza, dell'essere cioè quella cosa e non un'altra. Ovvero, per usare le parole che usa Aristotele in relazione appunto alla nozione di *péras*: «ciò al di là del quale troviamo il nulla di quella cosa e al di qua del quale c'è invece il tutto di essa»¹⁰². Il limite dunque non è, per usare le parole che usa Heidegger cercando di spiegare il senso greco di *péras*, semplicemente «il bordo esteriore dove qualcosa cessa» quanto piuttosto «ciò che delimita e determina, ciò che dà sostegno e consistenza, ciò con cui e in cui qualcosa ha principio ed è». Tanto che, continua Heidegger sempre in riferimento al modo greco di pensare questa determinazione, «ciò che senza limite si presenta e si assenta non ha *di per sé* l'essere presente e cade nell'inconsistenza»¹⁰³.

Proprio in quanto il limite è, a un tempo, come principio di determinazione della cosa

a. l'elemento generatore della cosa (ciò a partire da cui la cosa inizia ad essere se stessa)

ma anche

b. ciò in cui la cosa termina e non è più se stessa

102 Cfr. Aristotele., *Metaph.*, V, 17, 1022 a 4-6 (*Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale., 2 voll., Loffredo, Napoli 1968, vol. 1, p. 391).

103 M. Heidegger, *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 269 (*Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 224).

c. il limite è, secondo Hegel, quella struttura che è *al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto* la cosa e il suo altro, la cosa e la sua negazione; una struttura che trova perciò espressione solo nella forma della contraddizione.

Pensare il limite, pensare cioè il principio di determinazione di qualsiasi cosa in quanto cosa, significa pensare una struttura che implica la contraddizione non come elemento di disgregazione della sua tenuta concettuale, quanto piuttosto come elemento costituente il suo stesso modo d'essere.

Il riferimento al limite risulta particolarmente efficace nel mettere in rilievo come nella linea interpretativa che qui stiamo prendendo in considerazione non si abbia a che fare con una contraddizione intesa in senso metaforico. La struttura opposizionale su cui il limite si fonda riflette infatti in modo evidente la struttura sintattica di una contraddizione: $A \ \& \ \neg A$.¹⁰⁴ Infatti, si consideri il limite l di una determinata cosa, di un determinato oggetto A . La sua struttura è intrinsecamente contraddittoria perché:

- Il limite è quel particolare luogo che definisce A in quanto A , appunto perché, come limite di A , distingue A da tutto ciò che non è A . In questo senso possiamo affermare che il limite l è A .
- Allo stesso tempo però il limite è quel luogo che determina tutto ciò che è altro rispetto ad A , in quanto cioè $\neg A$. In questo senso possiamo affermare che il limite l è $\neg A$.
- Ne risulta che il limite l è allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto A e $\neg A$.

Questa struttura contraddittoria del limite, il suo partecipare allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto sia della cosa che delimita, sia di ciò che è altro rispetto alla cosa stessa, è alla base della determinazione di quella cosa. Ogni cosa, infatti, si definisce appunto in questo rapporto contraddittorio tra la propria identità con sé e il rapporto di distinzione rispetto all'altro da sé; rapporto contraddittorio che si

¹⁰⁴ La definizione sintattica della contraddizione è appunto quella per cui essa consiste nella congiunzione di due enunciati, di cui uno è la negazione dell'altro.

trova appunto incarnato nel limite della cosa. La contraddizione quindi è la verità di quella cosa che il limite determina.

Nel sostenere quindi la contraddittorietà di tutte le cose Hegel non si riferisce solo allo sguardo intellettualistico sulle cose, ma alla struttura che consente alla cosa di essere se stessa, ovvero al suo limite. Pensare ciò che è *nel suo limite*, dunque, non significa pensare a un costituente inessenziale di ciò che è e nemmeno a un componente della cosa che sta semplicemente accanto ad altri. Poiché il limite è ciò che configura la cosa nella sua determinatezza, pensare la cosa *nel suo limite* significa pensarla in ciò che è all'origine della sua determinatezza. E poiché il limite non può essere pensato fuori dalla contraddizione, da ciò segue, secondo Hegel, che *ogni cosa trova la sua determinazione in virtù della contraddizione*.

Peraltro l'intima contraddittorietà del limite, il fatto, come dice Hegel, che il limite è ciò in cui la cosa a un tempo «è e non è»¹⁰⁵ e quindi l'intima contraddittorietà di ciò che sta all'origine della determinazione stessa, ovvero il fatto che *qualcosa è ciò che è solo nel suo limite*¹⁰⁶, era già stata messa in luce, pure senza alcun riferimento esplicito alla nozione di contraddizione, dallo stesso Kant. Il limite è infatti per Kant, come si è visto, quel luogo che, nella misura in cui separa e unisce due ambiti eterogenei, è ad un tempo costitutivo di entrambi senza essere riducibile a nessuno di essi.

Ma non è solo nel limite come principio di ogni determinazione e quindi di ogni nostro rapporto con il mondo che è possibile scorgere la contraddizione, ma anche secondo Hegel in quella che è la manifestazione più propria della realtà con cui noi abbiamo a che fare e di cui noi abbiamo esperienza, ovvero nel movimento, il quale, dice Hegel, «non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione»¹⁰⁷.

Se si intende porre a tema lo stato di moto di un determinato oggetto *a* in un determinato punto dello spazio *S* dobbiamo cioè, secondo Hegel, necessariamente affermare allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto il trovarsi – l'essere – di *a* in *S*, e il suo non trovarsi – il suo non essere – proprio in quanto in movimento, in *S*. Di fronte a questo stato di cose, esplicitamente contraddittorio, Hegel, rovesciando così il senso delle contraddizioni che già gli antichi avevano fatto emergere in relazione al divenire, afferma che da esse non

105 Cfr. *WdL I 1812*, p. 114 (ed. it. p.126).

106 Ivi, p. 115 (ed. it. pp. 126-127).

107 Ivi, p. 287 (ed. it. p. 491).

segue che «il moto non sia, sebbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci»¹⁰⁸. L'esperienza della contraddizione cui l'analisi del movimento conduce non deve cioè secondo Hegel produrre l'idea della non verità del movimento stesso, quanto piuttosto la consapevolezza della non verità di quel pensiero che nel momento in cui si scontra con la contraddizione arriva a negare la realtà pur di non mettere in questione se stesso. Dar voce alla contraddizione che costituisce la struttura logica del movimento significa, in questo modo, attribuire il dovuto spazio, all'interno del pensiero, alla dinamicità che permea ogni cosa che si dà all'interno della realtà effettiva. Se si intende veramente dar conto di questo aspetto essenziale della realtà, non si ha altra alternativa che riconoscerne la necessaria contraddittorietà, come sua struttura ontologica di base.

2.4. Conclusioni

Quello che qui si intende evidentemente sostenere è che, se si vuole rendere conto della teoria hegeliana della contraddizione, l'interpretazione metaforica e, seppure in modo diverso e a un livello di articolazione molto più raffinato, l'interpretazione coerentista, per quanto entrambe adeguate rispetto ad alcuni usi che lo stesso Hegel propone del concetto di contraddizione, risultano tuttavia insufficienti nell'esplicare il senso profondo che la teoria della verità della contraddizione riveste nell'economia generale del discorso hegeliano.

È evidente infatti che nell'idea che la contraddizione giochi un ruolo costitutivo nel discorso stesso della ragione il senso del *contradictio regula veri* è diverso tanto dalla lettura che propone di intendere la contraddizione come mera metafora evocativa priva di significato logico, quanto anche da una lettura che pur riconoscendo nel discorso hegeliano il confronto con la struttura logica della contraddizione, scorge il senso di quel *regula veri* nell'operazione compiuta dalla ragione di riconoscere nella contraddizione costitutiva dell'intelletto il motore in direzione di un livello del discorso in cui la contraddizione è finalmente tolta, superata e sciolta.

Pensare la contraddizione come costitutiva del discorso della ragione – istanza questa che per alcuni aspetti trova eco in alcuni dei temi che vengono trattati nelle logiche paraconsistenti contemporanee

108 Ibidem.

e in particolare nel dialeteismo¹⁰⁹ – significa pensarla non come qualcosa che è da togliere ed eliminare, quanto piuttosto come la forma logica che è in grado di dire la struttura essenziale della realtà. La contraddizione è infatti all'origine della possibilità stessa della determinazione di qualsiasi ente per ciò che esso è. Ed è per questo che solo il pensiero che non arretra e fugge di fronte alla contraddizione è, secondo Hegel, un pensiero che si pone nelle condizioni di rendere conto della realtà di cui noi facciamo esperienza nella sua più concreta dinamicità e vitalità.

Questo non significa che pensare la contraddizione come costitutiva del discorso della ragione – pensiero che implica, a differenza di quanto accade sia all'interno di una lettura metaforica come anche di quella coerentista, l'assegnazione di un valore veritativo alla contraddizione in quanto tale e non quindi alla determinazione che seguirebbe al suo togliimento – apra perciò la strada alla contraddittorietà del discorso e quindi alla sua insignificanza, alla possibilità di connettere qualsivoglia predicato a qualsivoglia soggetto secondo la regola dell'*ex falso quodlibet*.

L'assunzione della contraddizione come figura logica in grado di esprimere una certa realtà implica certo la messa in discussione di almeno una delle possibili formulazioni del principio di non contraddizione, ovvero quella che è stata chiamata semantica e che fa riferimento ai valori di verità. Secondo questa formulazione la contraddizione è la congiunzione di due proposizioni delle quali una dev'essere necessariamente vera, e l'altra dev'essere necessariamente falsa: da ciò deriva che è quindi impossibile che una contraddizione possa essere vera.

Secondo Hegel, verrebbe da dire, la contraddizione è invece la congiunzione di due proposizioni ciascuna delle quali, se assunta isolatamente, è falsa (o al massimo solo parzialmente vera), ed è invece vera solo nella sua relazione all'altra, la quale ha a sua volta gli stessi

109 Si pensi in particolare a Graham Priest e al suo libro forse più generale sul tema che si intitola significativamente *Beyond the limits of thought* (2nd ed., Oxford University Press, 2003) dove l'analisi del limite e del movimento costituiscono alcuni dei punti di appoggio più significativi per muovere in direzione di una logica che riconosce uno spazio per la contraddizione senza che da questo spazio possa derivare qualsiasi cosa. Sulla messa in questione del PNC all'interno del dialeteismo, cfr. S. Gaio, *Sul principio di Non Contraddizione. Il dibattito sul dialetheism*, in «Verifiche» 35, 1-2, pp. 69-92. Sempre sul dialeteismo, ma più in generale sulle logiche paraconsistenti, cfr. F. Berto, *Teorie dell'assurdo. I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Carocci, Roma 2006.

caratteri della prima; entrambe risultano quindi vere solo all'interno dell'opposizione contraddittoria che le lega in modo intrinseco.

Ma dire questo non significa necessariamente affermare la contraddittorietà del discorso. Perché anzi la possibilità di rivelare e cogliere contraddizioni ha come sua condizione, sul piano linguistico e quindi sul piano dell'esprimibilità, una assunzione del PNC come garanzia della coerenza di qualsiasi tipo di discorso, anche di quel discorso che vuole dire la contraddizione. In questo senso quella hegeliana, come è stato osservato da Franco Chiereghin, può essere intesa come una sorta di assunzione incontraddittoria della contraddizione¹¹⁰.

L'assunzione della verità della contraddizione (della contraddizione come principio di determinatezza del reale) necessita, in relazione alla sua esprimibilità, del PNC: non però nella sua formulazione semantica, per cui una contraddizione è necessariamente falsa, quanto piuttosto in quella che viene descritta perlopiù come la sua accezione pragmatica¹¹¹. Si tratta di mettere in atto una mossa simile a quella proposta da Rescher nel suo studio dei mondi possibili non standard, in cui ciò che viene meno è la validità rispettivamente del principio del terzo escluso e del principio di non contraddizione. La contraddizione riconosciuta dal pensiero come vera non vizia la coerenza del pensiero che la esprime se si tiene ferma la distinzione tra il livello di ciò che il pensiero dice (la teoria della contraddittorietà della realtà) e il metalivello in cui questa teoria trova la sua esposizione, che deve invece rispettare il principio di non-contraddizione¹¹².

In questo senso la contraddizione (non la contraddizione del discorso, in relazione alla quale Hegel si muove sulla stessa linea di Ari-

110 La tesi dell'assunzione incontraddittoria della contraddizione è stata sviluppata da Franco Chiereghin. Cfr. F. Chiereghin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione*, cit., pp. 257-270; Id., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004. Recentemente una versione simile della stessa tesi, seppure enunciata in forma diversa, trova esposizione in S. S. Hahn, *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Conception of Life and Value*, Cornell University Press, Ithaca 2007.

111 Si tratta della definizione della contraddizione che fa riferimento agli atti linguistici, cioè quella per cui non è possibile che lo stesso agente razionale allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto asserisca e formuli un diniego della stessa proposizione.

112 N. Rescher, *Mondi possibili e non standard*, in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica*, cit., p. 362.

stotele nel ritenere che un discorso è dotato di senso solo nella misura in cui non è contraddittorio) non è ciò che indica la falsità di un discorso, quanto piuttosto quella determinazione logica che esprime quelle strutture fondamentali della realtà che sono intimamente contraddittorie e che risulterebbero altrimenti del tutto incomprensibili; o comprensibili solo a partire da una loro riduzione: una riduzione che, secondo Hegel, per un eccesso *di tenerezza verso le cose del mondo*, impedisce al pensiero di cogliere la realtà nella sua concretezza e dunque nella sua verità.

Copyright Stamen 2016

Abstract

L'articolo presenta il movimento di pensiero che da Kant porta a Hegel come un processo di progressiva e radicale autonomizzazione della ragione, in cui l'istanza razionale si libera da qualsiasi vincolo autoritativo esterno in direzione di una giustificazione della verità che quest'ultima, non potendo appoggiarsi a nulla di esterno rispetto a sé, può trovare solo in se stessa. Tale movimento ha come suo correlato, tanto in Kant quanto in Hegel, quello che si può intendere come un processo di desoggettivazione della ragione stessa, ovvero, per quanto l'espressione possa sembrare aporetica, di desoggettivazione del soggetto. Al centro di questa operazione è la nozione di dialettica, di cui si considera la "ridefinizione" operata dai due filosofi. In Hegel, in particolare, tale rideterminazione passa attraverso un modo radicalmente diverso di pensare la nozione stessa di pensiero, a partire dalla contraddizione come principio di determinazione della realtà.

The article aims to illustrate the thought movement spanning from Kant to Hegel, outlining it as a process by which reason gradually and radically gains autonomy. The rational claim frees itself from all external authoritative bonds, moving towards a truth that can find its justification only in itself, as it cannot rest on anything outside its own realm. Both in Kant and Hegel, this movement is accompanied by what one may call a process of desubjectification of reason itself, that is – as aporetic as it might seem – the process of desubjectifying the subject. Key to this operation is the concept of dialectic, as rethought by both German philosophers. Hegel's act of redetermination notably takes place through a radically different way of thinking the very notion of thought, with contradiction as a principle of determination of reality being the starting point.

Keywords: Hegel, Kant, apparenza, realtà, contraddizione.