



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Scienza della logica
Trad. Arturo Moni

Laterza, Bari, 1974
Pagg. 974

29 gennaio 2020

Prefazione alla seconda edizione, pag. 9: *A questa rielaborazione della Scienza della logica, della quale viene qui in luce il primo volume, io mi sono bensì accinto colla piena coscienza sia della difficoltà della materia di per se stessa e quindi della sua esposizione, sia dello stato imperfetto in cui la trattazione era rimasta nella prima edizione; ma per quanto, avendo ancora per molti anni continuato ad occuparmi di questa scienza, mi sia affaticato a riparare a questa imperfezione, sento nondimeno di avere assai ragioni per ricorrere ancora all'indulgenza del lettore. Ora un titolo a questa indulgenza può anzitutto fondarsi nella circostanza che la metafisica e la logica dei tempi andati non fornivano, per il contenuto, quasi altro che un materiale esterno. Per quanto queste discipline siano state universalmente e abbondantemente coltivate (l'ultima fino ai nostri tempi), pure cotesta trattazione non toccò il lato speculativo. Anzi, non si fece, nell'insieme, che riportar sempre lo stesso materiale, ora assottigliandolo fino ad una triviale superficialità, ora invece ripescando di nuovo e tirandosi dietro tutta quanta la vecchia zavorra. Vi ho letto questo non tanto per l'interesse teorico quanto per mostrarvi l'approccio di Hegel, che si era reso conto che tutta la trattazione della logica, compresa quella degli antichi, per esempio di Aristotele, in effetti, abbia una sorta di vizio di forma, e cioè ha sempre parlato della logica tentando di definirla ma, cercando di fare questo, utilizzando altre cose rispetto alla logica. L'obiettivo di Hegel, invece, è di mostrare la logica in atto, partendo unicamente dalla logica senza distinguerla dal metodo (metodo e logica sono la stessa cosa), partendo, quindi, unicamente dagli elementi che intervengono pensando logicamente, cioè, senza fare ricorso a qualcosa di esterno alla logica stessa. A pag. 10. Molto più importante è che in una lingua le determinazioni del pensiero sian venute a mettersi in rilievo come sostantivi e verbi, ricevendo così l'impronta dell'oggettività. La lingua tedesca si trova in questo molto avvantaggiata in confronto delle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi anche la proprietà di avere significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua. Per il pensiero può ben essere una gioia d'imbattersi in coteste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione degli opposti che è un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto. Vedete come già incomincia ad apprezzare il fatto che ci siano parole che hanno un significato opposto; per*

Hegel sono parole che contengono in se stesse la loro negazione, il negativo. A pag. 11. *Ora che in tal guisa si faccia un passo innanzi al di là della forma dell'astrazione, dell'identità, per cui una determinatezza, per es. come forza, è resa indipendentemente dalle altre; che in tal guisa si dia risalto alla forma del determinare, ella differenza, la qual resta insieme, come un che di inseparabile, nell'identità, facendo così di tal forma una rappresentazione correte, - tutto cotesto è di una importanza infinita.* Si tratta di accorgersi che fin ad adesso si è sempre cercato di tenere separate le cose. A pag. 13. *...l'esattezza e verità del pensiero che vi s'immischia vien fatta interamente dipendere dal dato stesso, non attribuendosi alle determinazioni del pensiero per sé prese alcuna efficacia determinatrice del contenuto.* Quindi, non sono le cose in quanto se stesse a essere importanti nel pensiero normale, ma il dato, cioè qualcosa di esterno dal quale si immagina di dover ricavare, per es., una definizione. *Un tale uso delle categorie, che fu già chiamato la logica naturale, è inconscio; e se nella riflessione scientifica si assegna ad esse categorie nello spirito quel rapporto secondo cui esse servono come mezzi, si fa del pensare in generale un che di subordinato alle altre determinazioni spirituali. Delle nostre sensazioni, dei nostri istinti, dei nostri interessi, noi non diciamo già che ci servano.* Non sono dei mezzi per qualche cosa. *Anzi, essi valgono come forze e potenze indipendenti, cosicché noi siamo appunto questo stesso sentire, questo bramare e voler la tale cosa, questo porre il nostro interesse in questo o in quest'altro. Noi possiamo anzi acquistar coscienza di esser noi, che serviamo ai nostri sentimenti, istinti, passioni, interessi (per non parlar delle abitudini), piuttosto che di aver quelli in nostro possesso; meno che mai, dunque, potremmo aver coscienza che, nella nostra intima unità con quelli, essi ci servano come mezzi.* Qui sta incominciando a mettere in discussione un metodo rispetto alla scienza della logica, che è quello, come dicevo prima, di ricavare una definizione della logica da qualche cosa che non è la logica. *Ora dei concetti delle cose non diremo certamente che li dominiamo, o che le determinazioni di pensiero, delle quali essi sono il complesso, ci servano. All'incontro, il nostro pensiero deve limitarsi a seconda di esse, e il nostro arbitrio o la nostra libertà non deve volerle acconciare a modo suo. In quanto dunque il pensiero soggettivo è il nostro più proprio ed intimo atto, e il concetto oggettivo delle cose costituisce la loro stessa natura, noi non possiamo tirarci fuori da quell'atto, non possiamo stare al di sopra di esso, come nemmeno possiamo sorpassare la natura delle cose. Possiamo ciò nondimeno prescindere dall'ultima determinazione. Essa coincide colla prima, in quanto darebbe una relazione dei nostri pensieri verso la cosa; ma con ciò non darebbe se non un che di vuoto, poiché la cosa ne risulterebbe insieme posta quale una regola per i nostri concetti, mentre per noi la cosa non può essere appunto altro che i vari concetti che di essa abbiamo. Quando la filosofia critica intende il rapporto di questi tre termini come se noi mettessimo i pensieri come un mezzo fra noi e le cose piuttosto che concluderci, o unirci, con esse, ad una tal maniera di vedere è da opporre la semplice osservazione che coteste cose appunto, che dovrebbero trovarsi all'altro estremo, al di là di noi e al di là dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono esse stesse enti di ragione, anzi, come affatto indeterminate, un unico ente di ragione – la cosiddetta Cosa in sé della vuota astrazione.* Se noi immaginiamo che i nostri pensieri stiano in mezzo tra noi e le cose, chiaramente ci neghiamo la possibilità di avere accesso alla cosa e, quindi, la cosa in sé, rimane appunto inaccessibile. A pag. 16. *Il punto di maggior rilievo, per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è in sé, verso quello ch'esso è realmente, ma di come lo spirito sa se stesso.* Dice che questo è il punto di maggior rilievo: come lo spirito sa se stesso. *Questo sapersi è, perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione fondamentale della realtà sua.* Quale realtà può conoscere lo spirito se non se stesso? *Depurare pertanto queste categorie, che operano soltanto istintivamente come impulsi, e che son dapprima portate nella coscienza dello spirito come isolate, epperò come mutevoli e come intralciantisi, mentre procurano così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura, depurarle, e sollevar con ciò in esse lo spirito alla libertà e alla verità, questo è il più alto compito logico.* Sbarazzarsi di tutto ciò che, parlando della logica, non è la logica. Questo intendimento di parlare della logica, utilizzando solo ciò che appare come logico nel pensiero, è qualcosa che aveva già posto in atto nella *Fenomenologia dello spirito*. In effetti nella

Fenomenologia parte dalla coscienza, dalla certezza immediata, dal fenomeno, cioè, da ciò che mi appare, non ho altre cose da cui partire. Naturalmente, Hegel si chiede come accade che mi appaia qualcosa, come accade questo fenomeno, ed ecco che compie tutto il percorso della *Fenomenologia dello spirito* fino ad arrivare al punto in cui dice che qualcosa mi appare perché c'è già un tutto, perché è già dentro un intero, cioè, è già nel linguaggio. ...*troppo frequenti e ardenti mi si son mostrati i contraddittori incapaci di riflettere come le loro osservazioni ed obiezioni contenessero categorie ch'erano presupposizioni, bisognose esse stesse di una critica, prima d'essere adoperate.* Sta dicendo che le critiche e le obiezioni che gli vengono fatte muovono da presupposizioni che non vengono in nessun modo messe in discussione, non vengono come direbbe Heidegger, problematizzate. *Essa è cagione di quel malinteso fondamentale, di quella pratica cattiva, cioè rozza, consistente in ciò che nel considerare una categoria si pensa qualcos'altro, e non la categoria stessa.* Questo è importante. Si pensa qualche cos'altro nel pensare la categoria, non si mette mai in discussione la categoria stessa, cioè di che cosa si stia parlando quando si sta parlando di una categoria. *Una simile incoscienza è tanto meno giustificata, in quanto che cotesto altro consiste in altre determinazioni di pensiero e in altri concetti, mentre in un sistema di logica queste altre categorie debbono appunto anch'esse aver trovato posto, ed avervi formato oggetto di considerazione per se stesse.* A pag. 23, *Introduzione.* *A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciar subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari, come a proposito della scienza logica. In ogni altra scienza l'oggetto ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti uno dall'altro; e così pure il contenuto non costituisce un cominciamento assoluto, ma dipende da altri concetti, e si connette, tutto attorno, con altra materia. A queste scienze è perciò concesso di parare in guisa semplicemente lemmatica della loro base e del loro insieme, come anche del metodo, di presupporre come già conosciute ed ammesse, le forme delle definizioni, ecc. così da poterle senz'altro applicare, e di giovarsi dell'ordinario ragionamento per stabilire i loro concetti generali e le loro fondamentali determinazioni.* Questo è quello che fa generalmente un discorso, cioè, parte da una serie di presupposizioni; come già diceva anche Husserl – si parte dalla *Lebenswelt*, dal mondo della vita – o dalla chiacchiera, come diceva Heidegger, non si parte da chissà quali ragionamenti. Quando uno è piccolissimo non parte da elucubrazioni sofisticatissime; gli si insegnano due o tre cose e con quelle va avanti, portandosele comunque appresso come delle determinazioni che non hanno più bisogno di essere messe in discussione, non hanno più bisogno di essere pensate, perché sono quelle che sono, perché sono quelle che hanno dato l'avvio a tutto il suo discorso, a tutto il suo racconto. *La logica all'incontro non può presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica stessa.* È dal movimento della logica, dal riuscire a capire che cosa accade nella logica, che possiamo unicamente trarre le “leggi della logica”, ammesso che ci siano. *Ma non solo la dichiarazione del metodo scientifico; anche il concetto stesso della scienza in generale appartiene al contenuto della logica, costituendo propriamente l'ultimo risultato di essa. Quello ch'essa è essa non lo può perciò dir prima;...* Sta dicendo che non possiamo dire che cos'è la logica prima di metterla in atto, prima che incominciamo a praticarla. ...*ma l'intera sua trattazione produce questa sua conoscenza di se stessa come suo ultimo fastigio e suo compimento.* È la trattazione della logica che produce la conoscenza della logica, ché non viene prima. *In pari maniera il suo oggetto, il pensiero, o più determinatamente il pensiero concettivo, viene essenzialmente trattato dentro l'ambito di essa; il concetto di questo pensiero si genera nel corso della logica, e non può perciò essere assegnato in via preliminare. ... Quando si prende la logica come scienza del pensare in generale, s'intende con ciò che questo pensare sia la semplice forma di una conoscenza, che la logica astragga da ogni contenuto...* Che sia un'altra cosa rispetto a ciò di cui sta parlando. ...*e che il cosiddetto secondo elemento che apparterrebbe ad una conoscenza, vale a dire la materia, debba esser dato da un'altra parte, per modo che la logica, come quella da cui questa materia sarebbe affatto indipendente, non possa dar altro che le condizioni formali di una vera conoscenza, non già contenere essa stessa una verità reale, e nemmeno esser soltanto la via per giungere*

a questa, appunto perché ‘essenziale della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa. Se vi ricordate, questa è una questione che aveva già posta nella Prefazione e anche nella Introduzione della Fenomenologia dello spirito. Ora, prima di tutto, è già fuor di proposito il dire che la logica astragga da ogni contenuto, che insegni soltanto le regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tenere conto della sua natura. Poiché, infatti, la logica deve avere per oggetto il pensare e le regole del pensare, ha anzi in cotesto il suo particolare contenuto; ha in cotesto anche quel secondo elemento della conoscenza, una materia, della cui natura si occupa. Cioè: la logica è fatta in modo tale per cui non possiamo cercare di intendere la logica se non facendola funzionare, se non in atto. A pag. 25. Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del contenuto della conoscenza dalla forma di essa, sulla separazione cioè della verità e della certezza. Come vi ricorderete, già nella Fenomenologia trattava di questa divisione tra certezza e verità: la certezza procede dal calcolo; la verità, invece, viene dalla fede. Nella Fenomenologia Hegel si era accorto che questi due momenti sono, in effetti, due aspetti complementari, e cioè occorre tanto il calcolo quanto la fede, nel senso che il tenere separati questi due momenti non consente di intendere come ciascuno di questi momenti si compenetri nell’altro. Perché ci sia il calcolo occorre la fede; perché ci sia la fede occorre il calcolo. La fede nel calcolo, per es., la troviamo nel sistema aritmetico, la fede che un numero sommato ad un altro produca una somma. D’altra parte, la fede procede da un calcolo, cioè, da un pensiero, da una riflessione, in un certo senso da un calcolo logico, e cioè la fede è una conclusione e, in quanto conclusione, procede da un calcolo. Si presuppone in primo luogo che la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell’e compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia di per sé vuoto, che sopravvenga a quella materia estrinsecamente quale una forma, si riempia di essa, e solo con questo acquisti un contenuto e così diventi un conoscere reale. Il sapere che si adatta alla realtà, per conoscere la realtà. Questi due elementi poi ... vengono ordinati l’uno di fronte all’altro per modo che l’oggetto sia un che di già per sé compiuto, un che di già pronto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero, e che all’incontro il pensiero sia qualcosa di manchevole cui occorra completarsi in una materia, e cioè rendersi a questa adeguato quale una cedevole forma indeterminata. Verità è l’accordo del pensiero coll’oggetto... Abbiamo l’oggetto e il pensiero. Verità come adæquatio rei et intellectus, come adeguamento del pensiero alla cosa. In terzo luogo, in quanto la diversità della materia e della forma, dell’oggetto e del pensiero non vien lasciata in quella nebbiosa indeterminatezza, ma vien presa più determinatamente, è ciascuna di coteste una sfera tagliata fuori dall’altra. Tenere le cose separate, le une dalle altre: questo è ciò che Hegel si accorge che la filosofia, il pensiero, fa continuamente, cioè, per dirla in termini severiniani, è come se si trovasse sempre di fronte a degli astratti senza mai cogliere il concreto, il tutto, l’insieme. Nel suo ricevere la materia e formarla, il pensiero non va perciò oltre a se stesso; il suo ricever la materia e il suo acconciarsi ad essa rimane una modificazione sua; esso non diventa con ciò il proprio altro... Così anche in quanto si riferisce all’oggetto il pensiero non giunge, nel suo uscir da sé, all’oggetto, ma questo rimane quale una cosa in sé, quale un mero al di là del pensiero. Finché tengo separato il pensiero dall’oggetto, il pensiero non potrà mai cogliere l’oggetto, potrà sempre presupporlo, potrà fare solo questo. Soltanto nel momento in cui soggetto e oggetto sono lo stesso, allora c’è il sapere, c’è la conoscenza. Queste vedute intorno al rapporto fra soggetto e oggetto esprimono le determinazioni costituenti la natura della nostra coscienza ordinaria, la coscienza apparente o fenomenica. Ma quando questi pregiudizi si trasportano nella ragione, quasi che nella ragione avesse luogo lo stesso rapporto, quasi che un tal rapporto avesse in sé e per sé verità, allora essi diventano gli errori di cui la filosofia è la confutazione condotta attraverso ad ogni parte dell’universo spirituale e naturale, o meglio, gli errori che impediscono l’accesso alla filosofia, e che perciò convien deporre alla sua soglia. Come dire: pensando in questo modo non si ha nessun accesso all’intero, al linguaggio, è impossibile vedere ciò che sta accadendo, e cioè che c’è un linguaggio in atto, che sta facendo cose. Ma l’intelletto riflettente si impadronì della filosofia. Occorre sapere esattamente che cosa vuol dire questa espressione

che altrimenti si adopera in vari significati come termine di battaglia. Per intelletto riflettente o riflessivo è da intendere in generale l'intelletto astrante e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, cotesto intelletto, si conduce quale ordinario intelletto umano o senso comune, e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri sian soltanto pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà, e che la ragione, in quanto resta in sé e per sé, non dia fuori che sogni. Ora in questa rinuncia della ragione a se stessa il concetto della verità va perduto, la ragione vien ristretta a conoscer soltanto una verità soggettiva, soltanto l'apparenza, soltanto qualcosa cui la natura dell'oggetto stesso non corrisponda. Il sapere è tornato ad esser l'opinione. Tutto il sapere, il sapere scientifico, è un'opinione; così è un'opinione tutto ciò che si pensa di potere stabilire tenendo separato il soggetto dall'oggetto. A pag. 27. L'accennata riflessione consiste nel sorpassare il concreto Immediato, e nel determinarlo e dividerlo. Ma la riflessione deve anche sorpassare queste sue determinazioni divisive, e metterle anzitutto in relazione tra loro. Se non le metto in relazione non succede niente. Ora in questo punto del metterle in relazione vien fuori il loro contrasto. Cotesto riferire della riflessione appartiene in sé alla ragione; il sollevarsi sopra a quelle determinazioni che va fino alla visione del loro contrasto, è il gran passo negativo verso il vero concetto della ragione. Il gran passo negativo sarebbe l'accogliere il negativo che è presente nel positivo. Ma quella visione cade, in quanto non sia condotta a termine, nell'errore per cui si crede esser la ragione, quella che viene a contraddire se stessa. Essa non si accorge che la contraddizione è appunto il sollevarsi della ragione sopra le limitazioni dell'intelletto, e il risolvere queste. Invece di muover di qui l'ultimo passo in alto, la conoscenza dalle insoddisfacenti determinazioni intellettuali è fuggita indietro all'esistenza sensibile, persuasa di possedere in questa la stabilità e la concordia. Sta dicendo che per quanto riguarda il pensiero, tutto ciò che è stato fatto, e che si continua a fare, è continuare a scartare il negativo come se fosse qualcosa di inutile; cioè, l'opposto di quello che dico, l'altro rispetto a ciò che dico, come qualcosa di inutile che deve essere eliminato. Facendo questo, dice Hegel, succede un problema, e cioè se tolgo la ragione d'essere di ciò che dico, cioè il suo negativo, mi ritroverò a dovere pensare, quasi necessariamente, che ciò che dico corrisponda alle cose come stanno. Questo perché non c'è un negativo che mi dice "sì, ho detto questo ma le cose non stanno così, o non soltanto"; cioè, mi ritrovo a dovere immaginare che ciò che dico abbia un garante al di fuori da ciò che dico, perché se rimango in ciò che dico allora ciò che dico si altera, dilegua mentre lo dico; dileguandosi, non ne ho più il controllo. Per averne il controllo, devo immaginare che ciò che dico sia esattamente quello che è, per virtù propria e non per altro, sennò devo spostare il mio controllo su quell'altro ma quell'altro si rivela infinito, e non controllo più niente. Siamo a pag. 29. La vuotezza delle forme logiche sta anzi unicamente nella maniera di considerarle e di trattarle. In quanto, come determinazioni fisse, cadono una fuori dell'altra, e non vengono tenute assieme in una unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la loro concreta unità vivente. Mancano così del vero contenuto, - di una materia, che sia in se stessa una sostanza e un valore. Il contenuto, di cui si trovano mancanti le forme logiche, non è altro che una ferma base e concrezione di queste determinazioni astratte; ed una tal essenza sostanziale si suol per quelle forme andarla a cercare fuori. Ma il sostanziale o reale, quello che riunisce assieme, in sé, tutte le determinazioni astratte, ed è la loro schietta ed assolutamente concreta unità, è appunto la ragione logica. Qui Hegel incomincia a darci un'idea di che cosa intende per logica. La logica è ciò che mette insieme gli astratti mostrandoli come un concreto, mostrando che sono di fatto un concreto, mostrando che sono all'interno di un sistema, che è il tutto, l'intero. Il tutto è da intendersi nell'accezione che utilizziamo, cioè un tutto rispetto a cui non c'è un al di fuori. Parla di vuotezza delle forme, forme della logica, come ad es. "se A allora B". Tutte queste cose, i due termini e il connettivo, sono delle forme vuote. Quando invece non sono più delle forme vuote? Quando incomincio a riflettere su questi elementi e li considero non per se stessi, ma come il risultato di un processo storico. Vale a dire, queste cose non vengono dal nulla, vengono da una serie infinita di pensieri e di ragionamenti, hanno una storia alle spalle. Se non tengo conto di

questo rimangono delle forme vuote che, sì, posso utilizzare, ma le utilizzo così come utilizzo un cacciavite, senza sapere nulla di ciò che sto facendo mentre le utilizzo. E ciò che sto facendo, utilizzandole, è di mettere in atto, di mettere in moto, la storicità di questi elementi, mostrandone e non scartandone tutta la ricchezza. Al contrario, la forma vuota scarta la ricchezza, cancellando tutto ciò che quella cosa non è e che si suppone non sia. A pag. 30. *Dal ragionamento dipende allora anche che cosa (e fino a che limite ed estensione) s'abbia a prendere in considerazione, oppure escludere. Ma al ragionamento stesso resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l'arbitrio può fermare una stabile determinazione. In questo procedimento, consistente nel cominciare la scienza colla sua definizione, non si parla del bisogno di mostrar la necessità dell'oggetto della scienza, la necessità della scienza stessa. È il problema della definizione: chi definirà la definizione? E questa definizione da dove arriva? Quando mi fermo? È il problema delle cinque vie di Tommaso: per definire qualcosa a un certo punto mi devo fermare, senno' c'è un regresso all'infinito. Ma dove mi fermerò? Questo è un arbitrio: mi fermo dove voglio io, dove mi fa comodo, dove mi serve. A pag. 31. La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza. La scienza non ha bisogno della coscienza, non ha bisogno di riflessione – Heidegger diceva appunto che la scienza non pensa. Essa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé... Scienza in senso hegeliano, naturalmente. ...che quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé. Possiamo semplicemente dire che soggetto e oggetto sono lo stesso. Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia, - una materia, però, la cui forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa. Questa è la materia di cui si occupa. La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito. Vien celebrato Anassagora come quegli che per primo abbia pronunciato che il Nus, il pensiero, è il principio del mondo, che l'essenza del mondo è da determinarsi come il pensiero. Egli pose con ciò il fondamento di una veduta intellettuale dell'universo, una veduta la cui forma pura dev'essere la logica. Qui non si ha già da fare con un pensiero intorno a qualcosa, che stia per sé come base fuori del pensiero, non si ha da fare con forme che debbano fornire semplici note della verità; ma le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero sono il contenuto e la suprema verità stessa. La propria determinazione del pensiero, cioè, i modi con cui il pensiero si autodetermina, il modo in cui il linguaggio determina se stesso: questa è la verità, non ce n'è un'altra. A pag. 32. L'idea platonica non è altro che l'universale, o più determinatamente il concetto dell'oggetto. Solo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di essere reale;... Se io tolgo l'oggetto dal concetto, questo oggetto si annulla, non è più niente. A pag. 36. L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, - e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, - è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tale negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Il mettere insieme il negativo e il positivo non è che cancelli tutto; semplicemente, pone una contraddizione rispetto a una cosa determinata, non al pensiero in generale ma a ciò che il pensiero sta giudicando in quel momento. Il che significa che non si annulla assolutamente niente, ma che questo elemento, a cui aggiungo il negativo, si incrementa, diventa più ricco, per cui posso pensarlo di più e meglio. Se incomincio a pensare che tutto ciò in cui credo è magari*

anche così ma non soltanto, allora il mio pensiero si arricchisce, cioè, mi accorgo che in ciò che dico c'è molto di più di quello che intendo dire. *Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori.* Il che induce a pensare che quando si elabora, si riflette intorno al linguaggio, non possiamo andare a cogliere qualche cosa che sia fuori del linguaggio per spiegare il linguaggio, al di là del fatto che fuori non c'è nulla, perché se pensassimo che c'è qualcosa fuori del linguaggio ci troveremo presi in una serie di problemi insolubili; quindi, necessariamente, se vogliamo parlare del linguaggio, dobbiamo restare nel linguaggio, sapendo di essere nel linguaggio. È lo stesso discorso che fa rispetto alla logica: per parlare della logica dobbiamo restare nella logica, sapendo che non possiamo uscire dalla logica e che la stiamo utilizzando per parlare di se stessa; esattamente come si fa con il linguaggio. A pag. 43. *Nella maniera filosofica di dividere, invece, è il concetto stesso quello che si deve mostrare come fonte delle sue determinazioni.* Qui sta parlando della filosofia tradizionale, che divide senza integrare. *Ma anche il concetto della logica fu dato nell'Introduzione come il risultato di una scienza che stava al di là, epperò anch'esso fu presentato qui come una presupposizione.* Si parte da una presupposizione per poi accorgersi che è una presupposizione. Si parte, direbbe Heidegger, dalla chiacchiera per potere accorgersi che è possibile “uscire” dalla chiacchiera, e cioè incominciare ad accorgersi di ciò che c'è ancora da pensare. *La logica si determinò conseguentemente come la scienza del pensiero puro, scienza che aveva per suo principio il puro sapere, l'unità non astratta, ma concreta e vivente perciò che in essa è come superata l'opposizione, propria della coscienza, fra un soggettivo esser per sé, ed un secondo essere simile, un essere oggettivo, ed è conosciuto l'essere come puro concetto in se stesso, e il puro concetto come il vero essere.* Come vi dicevo prima, il soggetto l'oggetto sono lo stesso. *Questi son perciò i due momenti, che son contenuti nell'elemento logico. Ma essi, ora, son conosciuti come inseparabili e non (secondo che accade nella coscienza) in quanto ciascuno è anche per sé; se non che, poiché son nello stesso tempo conosciuti come diversi (eppure non essenti per sé), l'unità loro non è astratta, morta, immobile, ma concreta.* Questo accade quando mi accorgo del concreto, quando mi accorgo che questi momenti appartengono a un intero, cioè, sono momenti del linguaggio e non entità astratte poste chissà dove. Naturalmente, sono poste nel linguaggio con tutto ciò che questo comporta. *Questa unità costituisce insieme il principio logico quale elemento, per modo che o sviluppo di quella differenza, che vi è fin dall'inizio, ha luogo soltanto dentro questo elemento. Siccome infatti la partizione, secondo fu detto, è il giudizio del concetto, il porre la determinazione che gli è già immanente, epperò la sua differenza, così questo porre non s'ha da intendere quasi fosse un risolvere di nuovo quella concreta unità nelle determinazioni sue quali avrebbero a valere nel loro essere per sé. Ciò sarebbe qui un semplice tornare indietro al punto di vista antecedente, ossia all'opposizione della coscienza.* Se non mi accorgo che questi elementi sono integrati fra loro e cerco la separazione, torno indietro al punto in cui io stesso immaginavo la coscienza essere per sé come un qualche cosa che è separato dalla coscienza. *Invece questa opposizione è sparita; quell'unità resta elemento, e il distinguere della partizione e in generale dello sviluppo non esce più ormai da essa. Con ciò quelle precedenti determinazioni per sé esistenti ... le determinazioni come quelle di un soggettivo e di un oggettivo, o anche di un pensare e di un essere, oppure di un concetto e di una realtà ... coteste determinazioni, ora, nella loro verità, cioè nella loro unità, son degradate a forme. Nella differenza loro, quindi, restano esse stesse in sé l'intero concetto, e il concetto, nella partizione, è posto unicamente sotto le sue proprie determinazioni.* Rimangono distinti, ma integrati nell'intero, non sono più separati. *In conseguenza la logica dovrebbe anzitutto dividersi in logica del concetto come essere, e del concetto come concetto, ... in logica oggettiva e soggettiva. Concetto come essere e concetto come concetto. Il concetto come essere è l'aspetto oggettivo, il concetto in quanto tale; quindi, il concetto come*

concetto, come pensato. *Ma dietro l'elemento fondamentale dell'unità del concetto in se stesso, epperò della inseparabilità delle sue determinazioni, queste debbono anche per lo meno star fra loro in relazione.* Ci sarà pure qualcosa che le mette in relazione. *Di qui risulta una sfera della mediazione, il concetto come sistema delle determinazioni della riflessione, delle determinazioni cioè dell'essere come trapassante nell'esser dentro di sé del concetto, mentre il concetto, in questa guisa, non è ancora posto per sé come tale, ma è insieme affetto dall'essere immediato come da qualcosa che gli è anche estrinseco.* Questa è la scienza dell'essenza, che sta di mezzo fra la scienza dell'essere e la scienza del concetto. *Nella partizione generale di quest'opera logica cotesta scienza fu collocata ancora sotto la logica oggettiva, poiché, quantunque l'essenza sia già l'interno, pure il carattere di soggetto è espressamente da riserbare al concetto.* Si configurano tre figure: l'essere, l'essenza e il concetto. L'essere e il concetto sono i due estremi, l'in sé e il per sé; ma come si tengono uniti se non attraverso una relazione? La relazione tra i due non è altro che l'essenza di questa che a questo punto potremmo intendere come il segno di de Saussure e di Peirce. Il segno, quindi, il significante e il significato; l'essere, l'immanente, e il concetto, il significato. Ma cosa li tiene insieme? Cosa fa di questi due elementi un intero, anche se appaiono separati? Un intero, cioè un segno, una relazione. L'essenza di questi due elementi è di essere relazione. A pag. 46, Nota 2. *Se l'espressione "atto oggettivante dell'io" può far venire in mente altre produzioni dello spirito, per es. quella della fantasia, è da notare che si parla di determinare un oggetto, in quanto i momenti del suo contenuto non appartengono al sentimento e all'intuizione. Tale oggetto è un pensiero, e determinarlo vuol dire in parte produrlo, e in parte, in quanto è un presupposto, avere altri pensieri sopra di essi, svilupparlo ancora, pensandolo.* Questo oggetto, qualunque esso sia, è un pensiero. Determinare questo pensiero significa produrlo. Andiamo un pochino oltre: definire un qualcosa significa produrre quella cosa, significa in un certo senso farla esistere. Quindi, qualcosa esiste nel momento in cui io lo determino, in cui lo penso. Naturalmente, questo pensare la cosa non è che mi fa apparire miracolosamente qualcosa, ma qualcosa è qualcosa in quanto è pensato, e solo in quanto è pensato una qualunque cosa diventa pensabile. Lo dicevamo la volta scorsa: ciò che mi appare, il qualcosa, è qualcosa in quanto è pensato, cioè in quanto è determinato. È proprio in quanto è pensato che posso pensarlo; questo qualcosa non viene da un al di là dell'intero, ma procede dall'intero; quindi, è già pensato, ed è per questo che è pensabile. A pag. 48. *La logica soggettiva è la logica del concetto, - cioè dell'essenza che ha tolta via la sua relazione a un essere o alla sua apparenza, e nella determinazione sua non è più esterna, ma è quel che sussiste liberamente per sé, il soggettivo determinantesi in sé, o meglio, il soggetto stesso.* Questo è il movimento che ci ha descritto molto bene nella *Fenomenologia dello spirito*, cioè il movimento che muove dalla coscienza all'autocoscienza, toglie l'autocoscienza, cioè il significato, ma a questo punto, togliendo il significato, ripiegandolo sul significante, il significante diventa altro da ciò che era prima. *Siccome il soggettivo dà luogo ad esser preso per l'accidentale e l'arbitrario, come in generale per quelle determinazioni, che rientrano sotto la forma della coscienza, così qui non si deve dare alcun peso particolare alla differenza di soggettivo e oggettivo, differenza che si svilupperà poi meglio nel corso della logica stessa. La logica si divide dunque in generale in logica oggettiva e soggettiva. Ma più determinatamente essa ha queste tre parti:*

I. La logica dell'essere

II. La logica dell'essenza e

III. La logica del concetto

La prima è un lavoro intorno all'essere, intorno al significante, a ciò che appare. L'ultima, il concetto, il suo significato, senza il quale ciò che appare è nulla. L'essenza sta nella relazione tra i due, nel loro essere una relazione; quindi, non più due separati, ma una relazione.

5 febbraio 2020

Libro Primo. *La dottrina dell'essere*. Sono delle pagine importanti quelle che stiamo per leggere. La prima domanda, da cui muove Hegel, è questa: *Con che si deve incominciare la scienza? Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovare in filosofia un cominciamento, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà e alla possibilità di risolverla. Il cominciamento della filosofia è di necessità o un mediato oppure un immediato, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare sono soggette ad essere confutate.* È una questione antica, in effetti, questa del cominciamento, che si porta appresso un'altra questione importante, che è quella del fondamento. Il fondamento sarebbe quella cosa da cui ogni altra procede, cioè, il punto da cui si comincia. A pag. 53. *Il cominciamento è logico, in quanto dev'essere fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro. Esso è quindi mediato per ciò che il sapere puro è l'ultima, assoluta verità della coscienza. Fu notato nell'Introduzione che la fenomenologia dello spirito è la scienza della coscienza, l'esposizione di questo, che la coscienza ha per risultato il concetto della scienza, vale a dire il sapere puro. Tutto il percorso della Fenomenologia dello spirito ha condotto alla scienza della logica, alla scienza del sapere puro. La logica ha quindi per presupposto la scienza dello spirito che appare, scienza che contiene e mostra tanto la necessità e con ciò la prova della verità di quella posizione che è il puro sapere, quanto in generale la sua mediazione. In questa scienza dello spirito che appare si parte dalla coscienza empirica, sensibile. Questa è il vero e proprio sapere immediato. Ciò che appare, il fenomeno. In quella scienza si esamina che cosa si contenga in questo sapere immediato. ... La logica è la scienza pura, vale a dire il sapere puro nell'intero ambito del suo sviluppo. Ma in tal risultato questa idea si è determinata come quella che è la certezza fattasi verità, si è determinata come la certezza che da un lato non sta più di contro all'oggetto, m lo ha reso interno, lo conosce come se stessa, - dall'altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all'oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi. Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da far altro che considerare, o, meglio, non v'è da far altro, scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere, soltanto, ciò che ci sta dinanzi. Che è il progetto di ogni fenomenologia - come diceva Husserl: andare alle cose stesse. Tra poco vedremo perché non aveva neanche tutti i torti. A pag. 55. La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato. Non c'è immediatezza senza mediato. Nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è quindi il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intendere altro che il sapere come tale, in maniera cioè affatto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intendere altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più, senza alcun'altra determinazione e riempimento. Qui il cominciante è l'essere mostrato come quello che è sorto per via di mediazione, e propriamente per via di una mediazione tale, che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi. Poco più avanti. Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve essere mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'essere esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'essere quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto l'immediato stesso. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno dall'altro, epperò una mediazione. Il cominciamento è dunque il puro essere. Dunque, da che cosa si incomincia? Qui occorre fare una riflessione. Ciò da cui si incomincia è ciò che appare. Ciò che appare, il fenomeno, per Hegel è l'essere; non solo, dirà anche che l'essere è il movimento, ma l'essere e il movimento, come è stato inteso nella fenomenologia, sono lo stesso. Ma che cosa appare? Atteniamoci al funzionamento del linguaggio. Ciò che appare è ciò che dico, ciò che si pone dicendo, il "posto" è ciò che appare, la prima cosa che appare. Occorre qui intendere bene la questione del principio di non contraddizione, che Severino, e moltissimi altri prima di lui, hanno posto come il fondamento. Ma*

come intendere il principio di non contraddizione? Può intendersi molto semplicemente in questo modo: il principio di non contraddizione dice che se ho posto qualcosa allora non è vero che non l'ho posto, cioè, se ho posto qualcosa, questo qualcosa è, ed è in quanto l'ho posto. Bisogna considerare intanto che ciò che si pone, una parola, potremmo intenderlo come il cominciamento: qualcosa si è posta. Il fatto che si sia posta ci sta dicendo che sarebbe falso affermare che non è stata posta. Ma la cosa più importante in tutto ciò è che il principio di non contraddizione impedisce di porre qualcosa dicendo che non la si pone. Naturalmente, tutto questo si svolge, si articola, nel linguaggio, cioè, ciò che si pone è un elemento linguistico; questo elemento linguistico è chiaro che non è, né può essere, un immediato, o, più propriamente, è un immediato nel senso che si pone d'acchito, è ciò che è in quel momento, cioè, ciò che ho detto è ciò che ho detto, non è altro, in questo senso è immediato; ma è anche e necessariamente mediato nel senso che è un elemento linguistico e come tale è un elemento linguistico in quanto connesso con altri elementi linguistici, sennò non sarebbe un elemento linguistico. Ciò che ci invita a fare Hegel è di fondare la logica su qualche cosa che appartiene alla logica, cioè, senza cercare altro al di fuori della logica stessa. Potremmo dire che la logica muove dal porre qualche cosa e dal considerare che se l'ho posto allora non è che non l'ho posto, cioè, da quel momento c'è. Poi, arriverà a dire che è vero ma per il momento accontentiamoci di questo: e cioè che è stato posto. Ponendo questo elemento faccio una cosa notevole, cioè incomincio a fare esistere qualche cosa, che prima non esisteva. Quindi, le cose incominciano con il porre qualcosa; un porre qualcosa che potremmo anche considerare un gesto di estrema audacia, ma soprattutto dobbiamo considerare che il "posto" è ciò da cui inevitabilmente si incomincia, nel momento cioè in cui si dice qualcosa. Questo cominciamento è qualcosa che non richiede delle estrapolazioni al di fuori della logica, ma semplicemente il fatto che la logica muove dal fatto che si ponga qualcosa, che si affermi qualcosa, perché se non pongo niente naturalmente non si avvia niente. Quindi, questo fondamento della logica, che è sempre apparso difficile da reperire, in realtà non è altro che il porre, il dire qualcosa che avvia una catena. Perché dico che questo costituisce il cominciamento? Perché risulta inevitabile che ciò che dico, ciò che pongo, non sia ciò che non pongo, perché se non lo fosse allora vorrebbe dire che non sto ponendo niente; se non ho posta quella cosa, allora da quella cosa, che non ho posta, non può procedere niente e, quindi, non può avviarsi il linguaggio. Se il linguaggio procede, cioè se sto parlando, questo indica che qualcosa è stato posto, cioè che c'è stato un cominciamento. Con tutto ciò potremmo anche dire che il principio di non contraddizione è quel primo elemento che dice che ciò che è stato posto è quello che è. Hegel lo chiama l'essere, ma potremmo anche dire: ciò che è posto, cioè, la parola, ciò che si dice, che è a un tempo sia l'immediato, l'immediatamente posto, sia il mediato, ché se non fosse mediato, cioè connesso con altri elementi, non sarebbe. Ora, la logica fonda se stessa nel momento in cui qualcosa si pone; si fonda nel senso che trae da lì tutto ciò che segue: se non dico alcunché non parte nulla e, quindi, devo porre qualcosa, dire qualcosa. Quindi, la logica è fondata su se stessa, come diceva Hegel; anzi, diceva che occorre proprio trovare questo, cioè un qualche cosa che non abbia altro principio al di fuori di sé, così com'è il linguaggio. Non c'è un principio al di fuori del linguaggio che fa esistere il linguaggio, sarebbe un elemento fuori del linguaggio e, dunque, un elemento che non ha alcuna esistenza. C'è qui anche da precisare la questione dell'essere e del nulla, di cui parlerà tra poco. In effetti, quando si parla del nulla, del nulla assoluto o, come lo chiamavano nel Medioevo, il *nihil absolutum*, in realtà si parla di un nulla che è comunque un elemento linguistico e, quindi, è qualcosa. Il nulla assoluto sarebbe il fuori del linguaggio, ed è questo l'unico modo per intendere il nulla assoluto, che naturalmente è un'idea che si riferisce alla "possibilità" dell'assenza di linguaggio, possibilità che in realtà non c'è. Il nulla assoluto è questo: l'assenza di linguaggio. Il nulla invece, anche quello di cui parla Heidegger, è sempre un nulla connesso con l'essere o, come diceva Heidegger, un niente, un non ente. Se fosse il nulla assoluto, e quindi fuori del linguaggio, non avremmo alcuna possibilità di fare niente. Da qui tutte le disquisizioni, anche quelle

medievali, intorno all'essere e al nulla. Non so se vi ricordate il famoso *De nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours, è un problema antico quello dell'essere e del nulla: l'essere contiene o non contiene il nulla, ma se il nulla è, è qualcosa. L'antinomia era che se considero il nulla, il fatto stesso di considerarlo implica che il nulla sia qualcosa e, quindi, il nulla è qualcosa, è essere. Dunque, la logica è fondata su se stessa in quanto non è altro che il porre qualche cosa: quando qualche cosa è posto, da quel momento dico che esiste e dopo posso anche costruire tutta la logica che è stata costruita dopo. Tutta la logica formale, per es., non è altro che una serie di calcoli a partire da qualche cosa che è stato posto; se non fosse stato posto nulla non ci sarebbe stato nulla da calcolare. Il che ci riporta immediatamente alla questione del linguaggio: il linguaggio dicendo pone qualcosa. È chiaro che poi, dicendolo, avvengono una serie di cose, che sono anche quelle che Hegel ha illustrate, ma il primo puro essere è ciò che è posto; non c'è un altro modo di intendere la questione. Anche l'idea che la logica non abbia un fondamento è vera fino a un certo punto. Che cosa fonda la logica? Il fatto che si ponga qualcosa, è questo l'unico fondamento che ha. È chiaro che questo fondamento è tale solo se qualcosa si dice. Quando io scrivo la formula "se A allora B", intanto ho posto la A, l'ho posta, non mi interessa che cosa sia, ma ho posta qualche cosa. Ponendola, la logica la considera vera, cioè, dice che è vero ciò che ho posto, e quindi comincia a fare i conti con questo. Fa tutti i suoi conti, però il punto di partenza è che qualcosa è stato posto: l'essere, così lo chiama Hegel, ma in realtà non è altro che il *positum* degli antichi, ciò che è posto. Dando questa sorta di fondamento alla logica si dice soltanto che la logica non può che procedere dal linguaggio di cui è fatta. È questo il suo procedere, procedere che, come dirà tra poco Hegel, è un procedere circolare, nel senso che, una volta che qualcosa si è posta, questa cosa passa nel suo opposto, ciò che questa cosa posta non è, cioè, il non posto diventa la garanzia di ciò che è stato posto, proprio come diceva Severino: il non essere, posto ma tolto, diventa la garanzia dell'essere. Il posto, senza la sua negazione, lascia la possibilità che sia posto ma anche non posto. Il principio di non contraddizione dice che non c'è questa possibilità, la toglie: se qualcosa è posta allora non può che essere posta. Tutti i tre principi dicono la stessa cosa: il principio di identità, $A \text{ è } A$; il principio di non contraddizione, non (A e non- A); il principio del terzo escluso, A oppure non- A , *tertium non datur*. Dicono tutti e tre la stessa cosa, e cioè che ciò che è posto non è ciò che non è posto. Ma anche il principio di non contraddizione compie quell'operazione di Severino, e cioè insiste nel dire che ciò che è posto non è ciò che non è posto, quindi, non (A e non- A), vieta questo, vieta di dire una cosa del genere, vieta cioè che il linguaggio, dicendosi, non dica; è questo che il principio di non contraddizione sta ponendo: se dico, dico, è falso che se dico non dico. Come lo so? La risposta è molto semplice: intanto, perché me lo sto chiedendo; non potrei farmi nessuna domanda, né questa né qualunque altra, se non stessi parlando. Ma come so che sto parlando? Perché l'ho imparato. Ho imparato che producendo certi suoni, con una certa struttura, con certi riferimenti, ecc., e tutto questo lo chiamo "parlare". Ho imparato tutto questo, non è che mi sia venuto così, divinamente. Adesso vedrete come Hegel rafforza tutto ciò che vi ho accennato. A pag. 56. *La persuasione, che l'assoluta verità debba esser un risultato, e viceversa, che un risultato supponga un primo vero, il quale però, poiché è primo, considerato oggettivamente, non è necessario, e dal lato soggettivo, non è conosciuto, - cotesta persuasione ha recentemente condotto a pensare che la filosofia possa solo incominciare con una ipotesi ed un problema...* È chiaro che se tolgo questo cominciamento dal linguaggio devo cercarlo da un'altra parte, ma da questo momento in poi comincio a trovare solo paradossi, incongruenze, antinomie, ecc. *ora ad una tale opinione, ripetutamente sostenuta da Reinhold negli ultimi tempi del suo filosofare, si deve rendere questa giustizia, ch'essa muove da un vero interesse riguardante la natura speculativa del cominciamento filosofico. L'esame di questa maniera di vedere offre in pari tempo l'occasione di fornir qualche spiegazione preliminare intorno al significato dell'avanzamento logico in generale, poiché quella maniera di vedere si connette subito con l'andare innanzi. Infatti essa riesce a dire che in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a*

vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l'altro il primo vero. Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale ... la considerazione cioè che l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario e al vero, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto. Dicevo prima del "posto". In effetti, il posto è tale perché c'è un non posto, c'è il negativo, un negativo assoluto, ed è questo che rende vero il posto, perché è falso che non è non posto: è questo l'unico vero falso di cui possiamo parlare e che abbia un senso. Come dire che, parlando, non posso affermare che non sto parlando, e questo per i motivi di cui parlavo prima, ad es., per il fatto che mi sto ponendo questa domanda. Non è tanto il fatto che costruisco un paradosso, un'antinomia, ma il fatto che se sto parlando allora sto ponendo qualche cosa, e questo è il vero, l'unico vero, di cui possiamo dire con buona certezza che è vero, cioè che sto parlando mentre sto parlando. A pag. 57. L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo. Poco più avanti. Così il cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni. Qualche cosa che permane sempre. Nello stesso tempo si vede che quello che costituisce il cominciamento, in quanto vi sta come non ancora sviluppato e come privo di contenuto, non è, nel cominciamento stesso, ancor veramente conosciuto, e che solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intiero sviluppo, è la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza. L'immediato, il posto, in effetti, è, sì, il vero ma è il vero in quanto ciò che è posto ritorna nella dialettica, ritorna come un significato. Esattamente come il significato e il significante di cui parla de Saussure: il significante è ciò che è posto, l'immanente il sensibile; epperò, senza significato non c'è nessun significante. Quindi, è sì posto, ed è il primo, ma perché possa essere il primo occorre che ci sia il significato, in questo caso il secondo; poi, vedremo che, in effetti, la questione centrale, soprattutto per Hegel, è che non si tratta di un primo e di un secondo, ma della relazione tra i due. È questo che conta, è questo che fa di ciò che è quello che è. A pag. 58. Così il motivo, per cui nella scienza pura si comincia dal puro essere,... Potremmo dire: dalla parola, da ciò che si dice. ...fu dianzi mostrato immediatamente nella scienza stessa. Nella scienza stessa, cioè, nel fatto che è da ciò che dico che necessariamente comincio, non c'è un altro modo di cominciare. Cotesto puro essere è l'unità in cui ritorna il puro sapere, o, quando questo sapere si voglia tener distinto, come forma, dalla sua unità, cotesto puro essere è il contenuto di esso. Questo è il lato per cui cotesto puro essere, cotesto assoluto-immediato, è insieme anche assolutamente Mediato. Ma non è meno essenziale che venga preso anche nella sua unilateralità, secondo la quale è il puro-immediato, appunto perché qui sta come cominciamento. Il significante, ciò che si pone, è l'immediato, nel senso che è quello che è, così come ci appare, ma al tempo stesso, ci sta dicendo Hegel, l'ha ripetuto per tutta la Fenomenologia dello spirito, è anche mediato, perché se non ci fosse un altro elemento a cui si riferisce... come aveva inteso molto bene Peirce: il segno è tale perché è segno per un altro segno; se non c'è questo altro segno, per cui il primo segno è segno, non c'è neanche il primo. In quanto non fosse questa pura indeterminatezza, in quanto fosse determinato, sarebbe preso come mediato, come già condotto innanzi. Cioè, se fosse mediato non sarebbe più il cominciamento. Sta dunque nella natura del cominciamento stesso, ch'esso sia l'essere, e niente più. Perciò non v'è bisogno, per entrar nella filosofia, di nessuna precedenti preparazioni, né di riflessioni né di addentellati offerti da qualcos'altro. L'essere, cioè, ciò che si dice, ciò che appare, anche perché ciò che appare, qualunque cosa sia, è qualcosa che comunque si dice; se non ci fosse il linguaggio non apparirebbe niente, nemmeno il concetto stesso di apparire. A pag. 59. Nulla è ancora, e qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Aveva detto che l'essere è il nulla, essere come assoluta indeterminazione, come il vuoto assoluto, perché se è determinato non è più il puro essere, è già un'altra cosa. Dunque anche nel cominciamento è già contenuto l'essere. Il cominciamento contiene dunque l'uno e l'altro, l'essere e il

nulla; è l'unità dell'essere col nulla; - ossia è un non essere, che è in pari tempo essere, e un essere, che è in pari tempo non essere.

Intervento: Qui riecheggia Severino: le cose non vengono dal nulla e non tornano nel nulla.

Certo. Le cose non vengono dal puro nulla. Se pongo il puro nulla come qualcosa che è fuori dal linguaggio, allora, certo, da lì non può venire nulla. Questo puro nulla è qualcosa che non esiste e che non può esistere perché, essendo fuori dal linguaggio, non ha nessuna esistenza. Perché qualcosa esista, come lo stesso concetto di esistenza, occorre presupporre che ci sia un linguaggio che fa esistere il concetto di esistenza. Quindi, questo nulla di cui si parla non è altro che il negativo di ciò che si è posto, non può essere il nulla assoluto perché sarebbe un nulla fuori dal linguaggio e in questo caso non ci sarebbe nessuna possibilità né di dire né di pensare nulla, così come si potrebbe chiedere a qualcuno di pensare qualcosa senza linguaggio. A pag. 60. *Ma, inoltre, quello che comincia è già; in pari tempo, però, non è ancora. Nel cominciamento dunque, questi opposti, l'essere e il non essere, sono immediatamente uniti. Vale a dire che il cominciamento è la loro unità indifferente, indistinta. L'analisi del cominciamento ci darebbe quindi il concetto dell'unità dell'essere col non essere, - o in forma riflessa, il concetto dell'unità dell'esser differente e del non esser differente,...* Questo concetto si potrebbe riguardare come la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto; - come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell'Assoluto. Poco più avanti. *Se non che v'è da fare ancora un'altra considerazione, a proposito di cotesta maniera di procedere. Quell'analisi presuppone come nota la rappresentazione del cominciamento. Si è proceduto così dietro l'esempio delle altre scienze. Queste presuppongono il loro oggetto, e assumono a guisa di postulato, che tutti ne abbiano la stessa rappresentazione e vi possano trovare a un dipresso quelle medesime determinazioni che un po' di qua, un po' di là, per mezzo di analisi, di confronti e di altri ragionamenti esse arrivano ad addurre e ad assegnare riguardo all'oggetto. Ma quello che costituisce il cominciamento assoluto, dev'essere anche un che di già noto. Ora se è un concreto, epperò qualcosa che sia in sé molteplicemente determinato, questa relazione, ch'esso è in sé, vien presupposta come un che di noto. Vien con ciò data come un che di immediato, ciò che invece essa non è, perché è relazione solo come relazione di diversi, epperò contiene in sé la mediazione. Oltrediché nel concreto entra l'accidentalità e l'arbitrio dell'analisi e del vario determinare. Poco più avanti. Quello che è in sé un primo ed un altro... È primo, è vero, ma è anche altro. Come il significante: è primo, ma è anche altro, è anche significato; se non lo fosse, non sarebbe neanche significante. Quello, che costituisce il cominciamento, il cominciamento stesso, bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita immediatezza, epperò come essere, come l'assolutamente vuoto. Il cominciamento, dunque, come l'assolutamente vuoto. E, infatti, è così, ma questo vuoto non rimane tale; se rimanesse tale vorrebbe dire che l'essere e il nulla sono due elementi disgiunti, cosa che per Hegel non è mai. Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell'astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura colla cosa, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Perocché quel che sia la cosa, questo è, che deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e che non può esser presupposto prima di essa come già noto. Questa è l'obiezione all'idea di dover cominciare da qualche cosa, da un oggetto qualunque. Hegel dice che è compito della scienza giungere a determinarlo; se noi partiamo dall'oggetto prima di averlo determinato, è come se noi partissimo da qualche cosa senza sapere nulla di quella cosa. A pag. 65. *Perocché solo nel semplice non v'è nulla oltre il puro cominciamento; solo l'immediato è semplice, poiché solo nell'immediato non v'è ancora un aver proceduto da uno a un altro.* Il significante preso come tale che ancora non è proceduto verso il significato. *Quindi è che quello che dovrebbe essere espresso o contenuto oltre l'essere, nelle più ricche forme della rappresentazione dell'assoluto o di Dio, cotesto non è nel cominciamento se non una vuota parola, e soltanto l'essere, questo semplice, che non possiede alcun più ampio significato, questo vuoto, è dunque, semplicemente il cominciamento della filosofia.* Si incomincia da qualcosa che è stato posto, ma questo qualcosa che è stato posto di per sé è nulla,*

è il vuoto, è soltanto il cominciamento, è ciò che dà l'avvio a tutta la catena. Di questo avvio posso sapere qualche cosa soltanto in un ritorno, e cioè nel momento in cui questo avvio ha dato l'occasione di incontrare il suo negativo, ciò che non è. È soltanto da questo movimento, dal fatto che qualcosa si pone, ma questo qualcosa è debitore del fatto di avere escluso di non potere non essere qualcosa (principio di non contraddizione). Questo movimento, che c'è inevitabilmente dal momento in cui pongo qualcosa, perché se pongo qualcosa non sto non ponendo qualcosa, cioè affermando qualcosa ne nego necessariamente un'altra, ecco che ponendo qualcosa do l'avvio a quel movimento, la dialettica, che non è altro che il linguaggio. Pongo qualcosa e, ponendolo, escludo che ciò che pongo non sia ciò che pongo. Con questo semplice movimento si avvia tutto il movimento del linguaggio; il linguaggio non è altro che una continua ripetizione di questo movimento. Questo mostra come sia già nell'avviarsi del linguaggio presente il movimento, la dialettica. Di fatto, così come ne parla Hegel, linguaggio e dialettica sono la stessa cosa: pongo qualcosa ma questo qualcosa non è ciò che non ho posto. Devo però dire che non è ciò che ho posto perché, in caso contrario, mi trovo di fronte a qualcosa che ho posto ma che non viene sostenuto da niente, e quindi potrebbe essere posto come anche non posto; ma se così fosse il linguaggio non si avvierebbe: se non fosse posto non ci sarebbe nessun cominciamento, non ci sarebbe nulla. Possiamo anche dirla così: qualche cosa è nel linguaggio perché è impossibile che non sia nel linguaggio. Perché è impossibile? Perché se non fosse nel linguaggio non ci sarebbe neanche ciò che ho posto, e quindi non ci sarebbe niente, non ci sarebbe cominciamento di alcunché. Se c'è cominciamento è perché qualcosa, un elemento linguistico, è stato posto; il quale elemento linguistico, ponendosi, esclude di non essere ciò che è. Questo primo movimento, come vi dicevo, tra l'affermare qualcosa e l'escludere che questa cosa non sia quella che è, cioè non sia posta, è il movimento dialettico che avvia il linguaggio – di cui è fatto il linguaggio, potremmo dire – e senza il quale non c'è nessun avvio. Ecco perché è fondamentale questo passaggio che indica Hegel tra l'essere e il nulla, tra il porre qualcosa e il suo negativo assoluto, cioè l'affermare che non è stato posto nulla dopo che è stato posto qualcosa. Che cosa garantisce che ho posto qualcosa? Il fatto che ciò che ho posto non è ciò che non ho posto, che se qualcosa è nel linguaggio allora non è non nel linguaggio; perché se non fosse nel linguaggio non sarebbe. Questa è forse la più precisa determinazione della logica, la quale ci dice che qualcosa, dicendosi, si pone e che ciò che è posto è il vero. Perché è il vero? Perché la sua negazione è il falso, perché la sua negazione cancella il primo, non lo solleva, come dice Hegel parlando di *Aufhebung*, ma lo cancella. Se ciò che ho posto è ciò che non ho posto, allora c'è un problema, vuol dire che non ho detto ciò che ho detto. Se affermo una cosa del genere mi ritrovo in un problema perché a questo punto cessa di funzionare il linguaggio. Se ciascuna cosa che si dice è quella cosa in quanto non detta, quella stessa cosa ma non detta, il linguaggio non può funzionare. Se non funziona a questo punto non c'è più nessun tipo di problema, ma già se c'è un problema vuol dire che sta funzionando in un certo modo. Dunque, il fondare la logica sull'essere e il nulla; l'essere come ciò che si pone, il nulla come il suo negativo assoluto, che non può non sussistere, cioè, non può sussistere se non come “garanzia” di ciò che è stato posto; garanzia nel senso che, come fa il principio di non contraddizione, nega che il nulla cancelli l'essere. In fondo, poi, il principio di contraddizione non è altro che questo: impedisce che il nulla cancelli l'essere, ma l'essere si integra con il nulla. Vale a dire, è come se sapesse di essere nulla, nel senso che l'essere, in quanto assoluta indeterminazione – non può essere determinato da alcunché, sennò diventa qualche cosa che non è l'essere ma qualche cosa – è totalmente vuoto, cioè è nulla. Ora, che cos'è un significante in assenza di significato? È puro vuoto, è nulla, non significa niente. Soltanto con il significato il significante è quello che è, soltanto con il nulla l'essere è quello che è, con il nulla in quanto tolto. Così anche il significato rispetto al significante: il significante trae dal significato il suo essere, ma questo significato viene tolto, non è che permane a fianco del significante, per cui c'è significato e significante; una volta che il significante ritorna dal significato, rimane sempre e solo significante, ma il significante solo a

questo punto è quello che è, e non il puro vuoto. Mi rendo conto che non è semplicissimo da intendere, però è il funzionamento della dialettica hegeliana, e del linguaggio. È per questo che il primo non è mai propriamente il primo; perché possa essere il primo occorre che ci sia già un secondo. Possiamo dirla così: perché ci sia il primo occorre che ci sia il linguaggio, ma se c'è il linguaggio, come condizione del primo, non è già più il primo; senza linguaggio non c'è primo, e se c'è il linguaggio non è il primo. Questo è il problema, detto in un altro modo, con cui si è scontrato Hegel, anche se non lo ha posto in questi termini, ovviamente; però, la questione centrale riguarda questo, e cioè perché qualcosa sia è necessario che non sia ciò che non è. Di questo si fa portatore il principio di non contraddizione, che dice che se qualche cosa è nel linguaggio, allora non può essere fuori del linguaggio. Ma se è qualche cosa è necessariamente nel linguaggio; dunque, qualunque cosa è necessariamente nel linguaggio, con tutto ciò che questo comporta, naturalmente. Non si è mai riusciti, in realtà, a dare un fondamento alla logica. Si dice che la logica fonda tutto; sì, va bene, ma la logica chi la fonda? Le sue regole sono arbitrarie, si è sempre pensato. Łukasiewicz, logico polacco, soleva dire che il principio di non contraddizione non è fondabile. La sua tesi, detta in modo spiccio, era che il voler trovare un'argomentazione che fondi il principio di non contraddizione implica che il principio di non contraddizione non sia più un principio ma qualche cosa che segue a qualche altra considerazione, per cui non è più originario. Severino obietta che qualunque argomentazione si presupponga per fondare o non fondare il principio di non contraddizione non può farsi senza il principio di non contraddizione, e in questo senso è originario. Ma è originario in questo senso, che il principio di non contraddizione dice semplicemente che ciò che è posto non è non posto: se dico qualcosa, è quella cosa, è l'essere, cioè c'è, e non posso fare come se non ci fosse, o, meglio, posso anche fare come se non ci fosse ma quella cosa rimane. Rimanendo, è chiaro che si pone e si impone, e decide di tutto il percorso che incomincia da lì. Quindi, la cosa fondamentale, che ci servirà anche per intendere il prosieguo, è questa: il cominciamento è sì il primo, ma l'autentico cominciamento è la relazione tra l'essere e il nulla, che sono in uno in quanto in relazione, per cui non sono più né l'essere propriamente né il nulla propriamente, ma la coesistenza di entrambi simultaneamente. Questa coesistenza non è altro che il movimento dialettico tra l'essere e il nulla. In questo movimento l'essere necessita del nulla per potere porsi; posto il nulla, questo movimento deve toglierlo per tornare all'essere e confermarlo in quanto essere. Questo movimento circolare è la relazione tra l'essere e il nulla, è il movimento dialettico, è il primo vero.

12 febbraio 2020

Siamo alla Sezione Prima, *Determinatezza (Qualità)*, a pag. 69. *L'essere è l'Immediato indeterminato*. Cosa vorrà dire con questo? Bisogna tenere conto che per Hegel l'essere è il fenomeno, ciò che appare, l'immediato, e questo è indeterminato. Come faccio a determinare ciò che appare? Se comincio a determinare ciò che appare mi trovo preso in un rinvio senza fine. *Esso è scevro della determinatezza rispetto all'essenza, com'è ancora scevro da ogni altra determinatezza che possa conseguire dentro se stesso. Essendo indeterminato, è un essere privo di qualità; ma in sé il carattere dell'indeterminatezza non gli compete che per contrapposto al determinato, ossia al qualitativo*. Se parliamo di indeterminatezza paliamo già di determinazione, di qualcosa che è determinato contrapposto a qualcosa di indeterminato. *Ora all'essere in generale viene a contrapporsi l'essere determinato come tale, ma con questo è la sua indeterminatezza stessa, quella che costituisce la sua qualità. Si mostrerà quindi che il primo essere è un essere in sé determinato, e che per ciò in secondo luogo, passa nell'esser determinato, è esser determinato; ma che questo, come essere finito, si toglie, e nell'infinito riferirsi dell'essere a se stesso, passa, in terzo luogo, nell'esser per sé*. Abbiamo l'indeterminato; abbiamo la sua contrapposizione, che è la sua determinatezza; questa determinatezza si toglie, e allora succede che dall'indeterminato passiamo al determinato, che

ritorna all'indeterminato determinandolo. Se vi ricordate il funzionamento della Fenomenologia dello spirito, è la stessa cosa: c'è l'in sé, l'immediato, il primo momento, ma c'è l'esser per sé che lo significa, che dice che cos'è; questo per sé si toglie e torna all'in sé, ma a questo punto l'in sé non è più quello di prima. A pag. 70, Capitolo Primo, *A. Essere. Essere, puro essere, - senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Sarebbe l'essere parmenideo, per intenderci. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. Essendo privo di qualunque determinazione è assolutamente vuoto. Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlare d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla.* E adesso parla del nulla. *B. Nulla. Nulla, il puro nulla. È semplice simiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto; indistinzione in se stesso. Per quanto qui si può parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppur nulla. Intuire o pensare nulla, ha dunque un significato. I due si distinguono; dunque il nulla è (esiste) nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere. Il nulla è così la stessa determinazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro essere.* Il nulla e l'essere sono la stessa cosa. Chiaramente, qui il nulla non è inteso nell'accezione del *nihil absolutum*, che, come dicevamo l'altra volta, corrisponde all'assenza di linguaggio. Solo allora è *nihil absolutum*, ma già il dire questo lo pone come qualcosa: il *nihil absolutum* è l'essere fuori dal linguaggio, quindi, è qualcosa. Quindi, non possiamo non convenire che del *nihil absolutum* non possiamo né dire né pensare alcunché. Pertanto, quando si parla di nulla si parla sempre di qualcosa, ed è in questo senso che Hegel lo intende, come di un qualche cosa, e cioè del negativo di ciò che è. A pag. 71. *La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari temo immediatamente risolta.* Cioè: sono lo stesso. Nota I. *Il nulla si suol contrapporre al qualcosa.* Chi non sarebbe d'accordo con questo? Tuttavia, se voi fate attenzione, in questo enunciato c'è qualcosa che ci interroga. Dice *Il nulla si suol contrapporre al qualcosa*, e tutta l'argomentazione che segue è sorretta da questo, ma non lo dimostra: *si suol*, cioè si pensa così. È qualcosa che Peirce, per es., chiamava l'abito, la verità pubblica, e che Heidegger chiamava la chiacchiera, la doxa, l'opinione pubblica: si suole pensare così. Questo è interessante anche perché ci mostra come a fondamento di qualunque teoria c'è questo: si suole pensare così, e da qui partiamo. Si suole pensare così, è un'abitudine. Posso dimostrare che al nulla si contrappone qualcosa? Sì e no. Sì, perché posso costruire un'argomentazione logica, ma questa argomentazione logica avrà sempre come presupposto che al nulla si contrapponga qualcosa, e cioè che se costruisco una variabile, questa variabile sia qualcosa e non sia nulla. Ma come so che è così? Tecnicamente dovrei dire che non lo so. L'unica cosa che possiamo dire è che, come dicevamo la volta scorsa, se qualcosa è posto allora non è non posto, così come dice il principio di non contraddizione, e cioè qualcosa nel linguaggio non è non nel linguaggio. Ma oltre questo non possiamo andare, non possiamo andare oltre il funzionamento del linguaggio. Quindi, detto questo, e cioè che il nulla si suol contrapporre al qualcosa, Hegel prosegue. *Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato.* Una volta che abbiamo accolto la premessa possiamo andare via tranquilli. *Qui però il nulla è da intendere nella sua indeterminata semplicità. Quando si volesse riguardar come più esatto di contrapporre all'essere il non essere, invece che il nulla, non vi sarebbe niente da dire in contrario, quanto al risultato, poiché nel non essere è contenuto il riferimento all'essere... Furono gli Eleati i primi ad enunciare il semplice pensiero del puro essere,*

soprattutto Parmenide, che lo enunciò come l'Assoluto e come l'unica verità, e ciò, nei frammenti di lui rimastici, col puro entusiasmo del pensiero, che per la prima volta si afferra nella sua assoluta astrazione: soltanto l'essere è, e il nulla non è punto. Nei sistemi orientali, essenzialmente nel Buddismo, il principio assoluto è, com'è noto, il nulla, il vuoto. Contro cotesta semplice e unilaterale astrazione il profondo Eraclito mise in rilievo il più alto concetto totale del divenire, e disse: L'essere è tanto poco, quanto il nulla, o anche: Tutto scorre, cioè tutto è divenire. Le sentenze popolari, specialmente orientali, che tutto quel che è abbia nella sua nascita stessa il germe del suo perire, e che viceversa la morte sia l'ingresso in una nuova vita, esprimono in sostanza cotesta medesima unione dell'essere col nulla. Ma queste espressioni hanno un substrato, in cui avviene il passaggio; l'essere e il nulla vengono tenuti separati uno dall'altro nel tempo, vengono immaginati come avvicinandosi in esso, non già pensati nella loro astrazione, epperò nemmeno pensati come tali che siano in sé e per sé lo stesso. Fa una critica al buddismo, che è poi una critica alla religione. Non aveva torto nella *Fenomenologia* a dire che la religione è una, con tante piccole varianti, ma l'impianto fondamentale è sempre lo stesso. A pag. 73. *Dell'essere e del nulla è il caso di dire lo stesso che dianzi fu detto dell'immediatezza e della mediazione ... che cioè in nessun luogo, né in cielo né in terra c'è qualcosa che non contenga in sé tanto l'essere quanto il nulla. Vedete com'è risoluto nell'affermare una cosa del genere. A pag. 74. Essere e non essere sono lo stesso; dunque è lo stesso che io sia o non sia, che questa casa sia o non sia, che questi cento talleri siano, o non siano, nel mio patrimonio. Questa conclusione o applicazione di quella proposizione ne cambia completamente il senso. La proposizione contiene le pure astrazioni dell'essere e del nulla; l'applicazione invece ne fa un determinato essere e un determinato nulla. Ma, come si è detto, qui non si parla di un essere determinato. Un essere determinato, finito, è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, col mondo intiero. Riguardo alla reciproca dipendenza dell'insieme la metafisica poté giungere all'affermazione (sostanzialmente tautologica) che se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l'intiero universo. Se nelle istanze, che vengono fatte contro la proposizione in questione, qualcosa non si mostra indifferente, quanto al suo essere o non essere, ciò non è già a cagione dell'essere o non essere, ma a cagione del contenuto di questo qualcosa, per cui viene a connettersi con un altro qualcosa. Quando si presuppone un contenuto determinato, un qualche determinato esistere, questo esistere, essendo determinato, sta in una molteplice relazione verso un altro contenuto. Per quell'esistere non è allora indifferente che un certo altro contenuto, con cui sta in relazione, sia o non sia, perocché solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è. Lo stesso accade nel rappresentarsi (in quanto prendiamo il non essere nel senso più determinato del rappresentarsi come opposto della realtà). Nel contesto delle rappresentazioni, l'essere o l'assenza di un contenuto, che viene immaginato come tale che stia in una determinata relazione verso altro, non è indifferente. Naturalmente si potrebbero qui opporre delle obiezioni. Hegel fa una distinzione fra essere come concetto e essere come determinazione, ad es. i cento talleri, perché i cento talleri valgono in quanto sono in relazione con qualcosa, però anche l'essere è essere in quanto è in relazione con il non essere, con il nulla. E, infatti, a un certo punto, quando parlerà della qualità in modo più specifico, si accorgerà che anche la qualità, cioè la determinazione dell'essere, ha sempre la necessità di avere comunque un qualche cosa che gli si oppone, un suo negativo. In effetti, alla fine è vero che qualcosa sia o non sia è lo stesso. Però, andiamo per gradi. A pag. 77 c'è una nota di A. Moni, il traduttore. *La fora del semplice riferirsi a sé, ossia dell'essere indipendentemente da altro, è la forma del concetto vero e proprio. Il concetto, cioè, non dipende, per il suo essere, altro che dal concetto, vale a dire da se stesso. Cento talleri sono invece cento talleri, soltanto per un altro; il loro essere, come cento talleri, dipende da chi li valuta, senza la qual valutazione non sono che tanti dischi di metallo. Mentre quindi per la loro essenza (il loro valore) i cento talleri dipendono dalla differenza che un altro pone fra possederli o non possederli (cioè fra a loro esistenza o non esistenza nel suo patrimonio), l'intelletto può però anche prescindere da questa loro essenziale relatività, e prestar loro la forma dell'essere indipendentemente da un altro o del riferirsi a sé. Ma solo**

*in quanto si dimentichi che questa è una forma prestata loro dall'intelletto si può supporre che il non essere per me indifferente di possedere o non possedere cento talleri significhi qualcosa contro l'identità dei puri essere e non essere. Cosa ci sta dicendo qui Moni? ... solo in quanto si dimentichi che questa è una forma prestata loro dall'intelletto, come dire che è una deviazione in quanto attribuisco a un qualche cosa una proprietà che propriamente non ha, che io gli ho attribuito ma che è non è questa proprietà in quanto tale, gliel'ho attribuita io, io posso attribuirgli tutto ciò che mi pare. Perché se non mi dimentico, come dice il Moni, che questa è una forma prestata dall'intelletto, allora non posso che concludere, come dice lui, che è indifferente significhi qualcosa contro l'identità dei puri essere e non essere; l'essere e il non essere sono lo stesso, posso però credere che non lo siano. A pag. 78. Il rinvio dall'essere particolare finito all'essere come tale nella sua universalità affatto astratta è da riguardare non solo come la prima esigenza teoretica, ma anche come la prima esigenza pratica. Quando cioè si tolga, a proposito dei cento talleri, che faccia una differenza ne mio patrimonio di averli o non averli, anzi perfino che io sia o non sia, che qualcos'altro sia o no, allora ... si può rammentare, che l'uomo si deve innalzare nell'animo suo a questa astratta universalità, nella quale non solo gli sia di fatto indifferente che i cento talleri ... siano o non siano, ma gli sia anche indifferente ch'egli sia o no, sia cioè o non sia nella vita finita, ecc. Poi cita Orazio, le Odi: ... si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, (se anche il mondo dovesse crollare, mi troverà impavido di fronte alle sue rovine). Occorre tenere che pensando così rovina tutto, nel senso che crolla tutto quanto, non c'è più nulla che abbia un valore di per sé, cosa che avverrà in parte in Freud un secolo dopo. Rovina tutto nel senso che non c'è più nulla su cui appoggiare il piede, che non dilegui mentre appoggia il piede. Lui si rende conto che è una cosa spaventosa per gli umani, è per questo che si definisce *impavidus*, senza paura, di fronte a queste rovine. Eppure, questo suo pensiero è straordinariamente potente: una potenza che si mostra nel momento in cui mostra in atto il funzionamento del linguaggio, e cioè che mentre dico qualcosa ciò che dico mi si dilegua davanti, mi scompare, muta, si trasforma in altro, non è più quella cosa lì. Ma è mai stata quella cosa lì? C'è mai stato un cominciamento? Ecco che di nuovo Hegel ci dice: questo cominciamento, sì, c'è stato ma posso deciderlo solo dopo, non prima. Solo alla fine posso dire che quello è stato il cominciamento; lo dico dopo, il cominciamento lo costruisco letteralmente dopo: è una costruzione a posteriori. Questo può apparire paradossale, però per Hegel non lo è; anzi, è il funzionamento stesso del linguaggio. È lo stesso anche per noi, nel senso che ciò che dico, ciò che pongo, è quello che è soltanto a posteriori, soltanto dopo questa cosa mi torna come lo in sé. La cosa è se stessa ma è se stessa perché nel frattempo è diventata altra, ha fatto quel percorso, descritto nella *Fenomenologia*, per cui è andata nel per sé, nel significato, ed è tornata nel significante. Il significato, il per sé, a questo punto scompare, non nel senso che non se ne parla più, ma dilegua in quanto negativo del positivo che ho posto, il suo contrario, ma è soltanto perché c'è il suo contrario che il positivo è quello che è. Per dirla più semplicemente: è soltanto perché c'è il non essere che l'essere è quello che è, perché io pongo il non essere e poi lo tolgo, ma devo fare questa operazione perché solo così io escludo che l'essere possa essere non essere, e cioè che qualcosa che io dico possa essere altro da ciò che dico, possa non essere ciò che dico. A pag. 80. Nel giudizio si prescinde da ciò che il soggetto ha altre determinatezze oltre quella del predicato, come vi si prescinde da ciò che il predicato è più esteso del soggetto. Il predicato è più esteso del soggetto: ciò che dico va molto oltre ciò che penso di dire. Anche pensando il soggetto filosoficamente come la persona, come il parlante, ciò che dice il predicato è molto più ricco di quanto lui immagini. È su questo che Freud ha costruito la psicoanalisi, ché se non ci fosse questo debordamento tutta la sua teoria dell'inconscio, della rimozione, ecc., crollerebbe come un castello di carte. Invece, già Hegel diceva che c'è molto di più. Perché c'è molto di più? È semplice, perché qualunque cosa io ponga, dica, è quello che è perché ha il suo negativo, perché c'è il nulla, il suo opposto, il suo negativo. Questo instaura il movimento per cui il suo opposto ritorna una volta tolto... devo toglierlo, non posso lasciare i due momenti stare per conto loro, come fa la religione che li lascia entrambi: io peccatore penitente e*

di là Dio onnipotente. Questo movimento, integrando il negativo, aggiunge qualcosa, cioè aggiunge quel in più al primo elemento, per es. facendo diventare il cominciamento, ma soprattutto ponendolo come altro rispetto a se stesso. Prima non era altro rispetto a se stesso; diventando altro rispetto a se stesso, ecco che è più di quanto si pensava che fosse. A pag. 81. *Non si può allora negare, che questa proposizione venga affermata. Quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell'altra, e dichiararla.* Questa cosa è così ma è anche altro rispetto a così, sempre e necessariamente: non si dà una cosa che non sia anche il suo contrario. Dice che occorre dichiararla; ma se la dichiaro pongo il negativo a fianco del positivo, e allora mi trovo nella posizione o religiosa, per cui li mantengo entrambi, oppure, come fa Hegel, li integro in un'unità, nell'intero, cioè nel linguaggio. *A questo proposito è specialmente da ricordare quella parola, diciamo così, infelice, di "unità". L'unità indica ancor più che l'identità una riflessione soggettiva. Essa viene soprattutto presa come quella relazione che sorge dalla comparazione, dalla riflessione estrinseca. In quanto questa riscontra lo stesso in due oggetti diversi, si ha così una unità, di fronte alla quale si presuppone in pari tempo la perfetta indifferenza degli oggetti stessi che vengono comparati, per modo che questo comparare e l'unità che ne risulta non riguardano per nulla gli oggetti stessi, ma sono anzi un'attività e un determinare ad essi estrinseci. L'unità esprime perciò la medesimezza affatto astratta, ed appare tanto più dura e sorprendente, quanto più quelli, di cui viene pronunciata, si mostrano assolutamente diversi. Invece di unità si direbbe perciò meglio inseparazione e inseparabilità. Ma così non è espresso l'affermativo della relazione dell'intero.* Dice che se si parla di unità questo dovrebbe presupporre che questi oggetti rimangano quelli che sono per poterne valutare la differenza, ecc.; mentre, come sappiamo, per Hegel questi due oggetti scompaiono nell'unità. *Così l'intero, vero risultato, che qui si è ottenuto, è il divenire, che non è soltanto l'unilaterale o astratta unità dell'essere e del nulla.* L'astratta unità, cioè, fanno unità ma li mantiene in quanto separati: questo è l'astratto. *Ma consiste in questo movimento, che il puro essere è immediato e semplice, che perciò esso è parimenti il puro nulla, che la differenza loro è, ma insieme anche si toglie e non è. Il risultato afferma dunque anche la differenza dell'essere e del nulla, ma come una differenza solo opinata.* Io penso che siano differenti, quindi, li penso astrattamente. Certo, pensandoli li posso astrarre; anzi, li devo astrarre per poterli pensare, ma facendo questo, che cosa succede? Mi dimentico che questi due elementi formano un concreto, fanno parte dell'intero, sono l'intero. Qui ci sarebbe naturalmente da dire che pensando, parlando, non posso evitare questa cosa, cioè non posso evitare l'astrazione. Se io voglio prendere in considerazione questa penna, se voglio parlarne, devo astrarla dal concreto, dal fatto cioè che questa sia qui in questo momento, insieme a me e a voi, ecc., dal fatto, quindi, che questa penna è inserita nel mondo in cui la sto considerando in questo momento. È la famosa "lampada che è sul tavolo". Severino, prendendo un enunciato che dice "questa lampada che è sul tavolo", diceva che questo enunciato è il concreto, perché questa lampada che è sul tavolo, se io la considero per sé in quanto lampada, la astraggo dal suo contesto, cioè non è più "questa lampada che è sul tavolo" in questo momento, in questa situazione, con cose che la circondano, tutte queste cose scompaiono e rimane la lampada. Ma questa lampada, che io considero astrattamente, non è più la lampada di prima, perché la lampada di prima era quella che era in relazione al fatto di essere inserita in un certo mondo. Quindi, se la tolgo di lì, certo, la inserirò in un altro contesto, in un altro mondo, ma non è più quella di prima.

Intervento: quindi, sostanzialmente, c'è un arbitrio nella determinazione...

È inevitabile, non posso non farlo; posso, però, tenerne conto. Nel momento in cui prendo in considerazione qualche cosa, e lo determino arbitrariamente, lo tolgo dal concreto. Quindi, ciò che sto considerando in questo momento è altro da ciò che volevo considerare inizialmente. Io fingo che siano la stessa cosa e devo farlo, perché sennò non posso fare niente; però, posso naturalmente tenerne conto, perché questo ha delle implicazioni. Una di queste è considerare che la cosa che sto

considerando astrattamente sia necessariamente quella che è per virtù propria. Qui mi trovo nelle grane perché non è quello che è per virtù propria, è quello che è in quanto inserita nel concreto. Se io la astraggo dal concreto, non c'è più nessuna ragione che la faccia essere quella che è, e allora mi devo inventare una legge che dice che quello che è quello che è, e basta. A pag. 82. ...*il terzo...* La relazione. ...*in cui l'essere e il nulla hanno la loro sussistenza, si deve presentare anche qui; e si è presentato anche qui: è il divenire.* Il divenire, cioè il movimento tra questi due momenti. Questo movimento tra i due momenti possiamo anche considerarlo come il concreto, di cui parla Severino. *È nel divenire, che l'essere e il nulla sono come diversi: il divenire è solo in quanto essi son diversi. È nel divenire che l'essere e il nulla sono diversi, e il divenire c'è in quanto sono diversi. Un tal terzo è un altro che l'essere e il nulla.* Non è più né una cosa né l'altra. Peirce ha ripreso da Hegel, anche se non lo cita mai. E cioè, nell'espressione $A \text{ è } B$, nella reazione fra questi due, questi due non ci sono più, c'è la relazione; ma la relazione senza questi due non c'è; quindi, c'è la necessità di entrambi simultaneamente. *Dir che questi sussistono solo in un altro, è dire insieme che non sussistono per sé.* Sta parlando sempre dell'essere e del nulla. *Il divenire è il sussistere tanto dell'essere, quanto del non essere.* Senza questa relazione non sussistono questi elementi. *Vale a dire che il loro sussistere non è che il loro essere in uno. È appunto questo loro sussistere, che toglie insieme la loro differenza.* Perché sussistono esattamente nella loro relazione, e nella relazione questa differenza scompare; ma deve esserci. A pag. 83, Nota III. *L'unità, i cui momenti, l'essere e il nulla, sono come inseparabili, è in pari tempo distinta da quei momenti stessi, e costituisce così contro di essi un terzo, che nella sua più particolare forma è il divenire. Passare è lo stesso che divenire, salvo che in quello i due, dall'uno all'altro dei quali si passa, vengono immaginati piuttosto come quieti uno fuori dell'altro, e il passare, a sua volta, viene immaginato come tale che accada fra loro. Ora, dovunque e comunque si parli di essere o di nulla, vi dev'essere sempre questo terzo; perocché quelli non sussistono per sé, ma son soltanto nel divenire, in questo terzo.* È esattamente lo stesso discorso che facevamo a proposito di Severino: la lampada che è sul tavolo. Questa lampada esiste nella relazione che ha con altro, con altro da sé, sennò non sussiste. Questa lampada che è sul tavolo: c'è una lampada, che potrebbe anche apparirci come la stessa, ma nel momento che la considero non è più quella lampada che è sul tavolo, è un'altra cosa. *Mi trattengo dunque dal prendere in considerazione varie sedicenti obiezioni e confutazioni che furono mosse contro l'affermazione che né l'essere né il nulla son qualcosa di vero, ma la loro verità è solo il divenire.* Questa è la verità per Hegel: il divenire. Quindi, il divenire, la verità, è un movimento, non è un qualcosa di fisso, di statico, di fermo, di determinato, è il movimento stesso. Questa per Hegel è la verità, non ce n'è un'altra, perché se io determino qualcosa, questo determinato ha una sua controparte, e quindi è vero a condizione che non lo sia; che ci sia il nulla rispetto all'essere: l'essere è essere in quanto c'è il nulla. E, quindi, dove sta la verità, nell'essere o nel nulla? Ci sta dicendo che non sta da nessuna delle due parti, sta nel movimento, nel divenire l'uno continuamente l'altro. *Parmenide teneva fermo l'essere, ed era perfettamente conseguente, per ciò ch'egli diceva insieme del nulla, ch'esso non è affatto; soltanto l'essere è. L'essere, preso così assolutamente per sé, è l'indeterminato, epperò non ha alcuna relazione ad altro. L'essere di cui parla Parmenide è assolutamente irrelato; se fosse in relazione con qualche cosa d'altro non sarebbe più il puro essere. Sembra quindi che da un cominciamento come questo non si possa andare innanzi...* Questo è il problema di Parmenide che, posta la cosa come la poneva lui, non si poteva in nessun modo spiegare il movimento, che è sotto gli occhi di tutti continuamente, le cose si muovono, cambiano, ecc. Ma se l'essere è l'immutabile, assoluto ed eterno, allora non divengono, non c'è nessun movimento, non c'è nessuna possibilità che sorga qualcosa. È la questione affrontata da Severino... *partendo cioè dal cominciamento stesso, e che un progresso si possa avere solo in quanto all'essere si annodi dal di fuori qualcosa di estraneo. Il progresso, che cioè l'essere è lo stesso che il nulla, ha quindi l'aspetto di un secondo, assoluto cominciamento, - di un passare, che è per sé, e che sopravverrebbe all'essere dal di fuori.* Questa è l'idea anche di Parmenide, cioè di un qualche cosa che si aggiunge all'essere, che non toglie nulla

all'essere ma che si pone come un finto essere, una pura illusione. *L'essere non sarebbe affatto il cominciamento assoluto, quando avesse una determinatezza; in cotesto caso dipenderebbe da un altro, e non sarebbe immediato, non sarebbe il cominciamento. Se invece è indeterminato, e quindi vero cominciamento, non ha nulla, per cui possa trapassare ad un altro: è in pari tempo la fine.* Questa è la obiezione di Hegel al pensiero di Parmenide. Il cominciamento è l'inizio ma anche la fine, non c'è nessun movimento, e se non c'è movimento, potremmo dire, non c'è linguaggio; se non ci fosse il linguaggio tutte queste questioni non si sarebbero mai poste; in realtà, non esisteremmo perché nessuno ci avrebbe detto che esistiamo né noi potremmo stabilire una cosa del genere. A pag. 91. *...ci si può rappresentare (o anche, come suol dirsi, spiegare e rendere intelligibile) il passaggio dall'essere al nulla come un che di facile e triviale, nel senso cioè che quell'essere, di cui si è fatto il cominciamento della scienza, sia correttamente il nulla, in quanto che si può astrarre da tutto, e quando si è astratto da tutto, non resta nulla.* Se io astraggo, a forza di astrarre non rimane più nulla. Per parafrasare Hegel: si suole pensare così. Ma è così? E che cosa mi sto chiedendo quando mi chiedo se è così? Una verità che è fuori da ogni grazia di Dio, che sta da qualche parte? *Se non che, si può soggiungere, il cominciamento non è così un affermativo, non è l'essere, ma appunto il nulla, e il nulla è allora anche la fine, per lo meno quanto l'essere immediato, anzi anche meglio di questo. La più breve è di lasciar andare simili ragionamenti, guardando invece di che natura siano i risultati che pretendono ottenere. Che il risultato di un tal ragionare, dunque, fosse il nulla, e che quindi si dovesse cominciare col nulla ... è cosa per cui non varrebbe la pena di alzare un dito, perché prima che si fosse alzato, cotesto nulla si sarebbe dal canto suo cambiato in essere. È inutile parlare di questo nulla che dovrebbe essere fuori del linguaggio, è inutile che parliamo di qualcosa fuori del linguaggio; nel momento stesso in cui ne parliamo, lo pensiamo, ecc., siamo già nel linguaggio; quindi, è inutile perdere tempo, dice giustamente Hegel. A pag. 93. Lo stesso avviene per il nulla ... al cui proposito questa riflessione è abbastanza nota, essendo stata di sovente ripetuta. Preso nella sua immediatezza, il nulla si mostra come tale che è; perocché secondo la sua natura esso è lo stesso che l'essere. Se il nulla è, è l'essere. Il nulla vien pensato, è oggetto di rappresentazione; del nulla si parla; dunque è. Il nulla ha il suo essere nel pensare, nel rappresentare, del parlare ecc. Questo essere vien però anche distinto dal nulla. Quindi si dice che il nulla è bensì nel pensiero, nella rappresentazione, ma che non per questo esso è, giacché l'essere non conviene al nulla come tale, ma soltanto il pensiero o la rappresentazione sono questo essere. Non possiamo porlo come tale il nulla, dobbiamo sempre porlo in relazione al linguaggio, in relazione a ciò che ci consente di parlarne. Nonostante cotesta distinzione non si può però negare che il nulla sia in relazione con un essere. Ora nella relazione, benché contenga anche la differenza, è data una unità coll'essere. In qualunque modo venga enunciato o mostrato, il nulla si mostra collegato, o se si vuole, si mostra in contatto con un essere, inseparabile da un essere, e ciò appunto in un essere determinato. Potremmo indicare l'essere determinato come l'atto di parola: del nulla ne parlo, ne sto parlando, il nulla è nel dire; non c'è un altro nulla che non sia questo. A pag. 94. Intorno alla determinazione del passaggio dell'essere e del nulla l'uno nell'altro si può ancora notare che cotesto passaggio è parimenti da intendere senza alcuna ulteriore determinazione riflessiva. Esso è immediato e del tutto astratto, a cagione dell'astrattezza dei momenti che passano, vale a dire in quanto in questi momenti non è ancora posta la determinatezza dell'altro, pel cui mezzo dovrebbe passare: il nulla non è ancora posto, nell'essere, benché l'essere sia essenzialmente il nulla, e viceversa. Ora, c'è una nota interessante di Moni. In generale il passaggio di un momento in un altro si opera per ciò che nel primo viene a mostrarsi come implicitamente contenuto il secondo. Il passaggio dal primo al secondo momento non è allora che un'esplicazione di ciò che nel primo momento si trovava come soltanto implicito. Hegel vuol dire ora questo, che, trattandosi dell'essere e del nulla puri, non si può nemmeno parlare, a rigore, di un passaggio di quello in questo. Perché dall'essere si potesse effettivamente passare al nulla, bisognerebbe infatti che nell'essere fosse già implicitamente contenuto il nulla. Ma per essere contenuto nell'essere, sia pure in maniera soltanto implicita, occorrerebbe al nulla di esser distinto, in pari tempo, dall'essere;... Questo è un problema, che poi Hegel risolve: se*

il nulla è contenuto, dovremo allora pensare che sono distinti, mentre per Hegel non lo sono affatto, l'essere è il nulla. ...e così l'essere dovrebbe racchiudere in sé la distinzione di sé e del suo opposto. Ora invece è il concetto stesso dell'essere ch'esso sia l'indifferente (l'indistinto) tanto dentro di sé quanto rispetto ad altro. Se è indistinto non ci sono determinazioni. Quindi il passaggio dall'essere al nulla non può, a rigor di termini, aver luogo come passare, ma soltanto come esser già passato: quando noi vogliamo cogliere il passaggio, il passaggio è già avvenuto. Questo è quel che Hegel vuol fare intendere dicendo che cotesto passaggio è immediato e affatto astratto. L'essere non va al nulla, ma è ... il nulla. Qui c'è una cosa interessante che dice Moni quando dice che non passa ma l'unica cosa che possiamo cogliere è il già passato, il fatto che sia già passato l'essere nel nulla, e viceversa: non possiamo cogliere il passaggio. Questo ci rinvia al prossimo libro che leggeremo, *L'attualismo* di G. Gentile. Se pensiamo alla distinzione che pone tra il pensare e il pensato, il pensare è ciò che è in atto – da qui l'attualismo –; il pensato in teoria no; ma se io penso qualche cosa, quando penso a ciò che ho pensato, appunto penso al pensato, non penso il pensare. Questo ci rinvia immediatamente al fatto che ciò che avviene nell'atto non ha modo di essere colto se non nel suo opposto, come dice Hegel: soltanto nell'opposto posso cogliere il cominciamento. Questo è un altro modo interessante di porre la questione del cominciamento: non lo posso porre mentre comincia, nell'atto, lo posso porre solo dopo, perché solo dopo mi accorgo che lì c'è stato il cominciamento, mentre comincia non lo so, non lo posso sapere. Non lo posso sapere così come Gentile parla del pensare e del pensato: non posso sapere il pensare, perché se considero il pensare lo considero già come pensato. Naturalmente, poi c'è la questione che quando penso il pensato anche questo è un pensare, che ha un altro pensato. Vedete come la questione hegeliana è continuamente presente anche in Gentile: questo cominciamento, questo passare da l'in sé al per sé, che poi torna a l'in sé, sì, certo, come cominciamento, ma questo cominciamento non è più l'atto di prima, non è più l'atto del pensare, è già il pensato, ma questo pensato, quando lo penso, di nuovo ricomincia il circolo, rimette in movimento tutto. A pag. 99, punto 3, *Togliere il divenire. Ciò si potrebbe esprimere anche così: Il divenire è lo sparire dell'essere nel nulla, e del nulla nell'essere, e lo sparire, in generale, dell'essere e del nulla; ma nello stesso temo riposa sulla loro differenza. Il divenire si contraddice dunque in se stesso, poiché unisce in sé quello che è contrapposto a se stesso; ma una tale unione si distrugge. Unisce ciò che è contrapposto a se stesso, ma una tale unione si distrugge. Ma non è quello che diceva prima? Lo indicavo anche rispetto all'attualismo: questo unire, nel momento in cui unisce, fa scomparire i due elementi, ma questi due elementi devono esserci necessariamente. Il fatto che ci sia il divenire comporta che ci siano questi elementi, sennò non c'è nessun divenire tra l'uno e l'altro. È come in una relazione: i due termini della relazione scompaiono, ma se non ci sono i due termini, che relazione c'è? Questo risultato è l'essere sparito, ma non come nulla. Il divenire fa sparire i due elementi ma non come nulla, non sono nulla perché devono continuare a sussistere, ma in quanto dileguati. Così sarebbe soltanto un ricadere nell'una delle determinazioni già tolte, non un risultato del nulla e dell'essere. Se io dico che sono diventati nulla, questo nulla è uno dei termini dell'essere e del nulla e, quindi, di nuovo ricado nel prendere in considerazione uno dei due capi della questione. Esso è l'unità dell'essere e del nulla, in quanto è divenuta una quieta semplicità. Ora la quieta semplicità è essere, però non più per sé, ma come determinazione dell'intero. Il divenire, il passare così in quell'unità dell'essere e del nulla, che ha la determinazione dell'essere, ossia ha la forma dell'immediata unilaterale unità dei due momenti, è l'esser determinato. Il divenire è questo movimento tra l'essere e il nulla, il nulla si toglie, torna all'essere, ma a questo punto l'essere è determinato. Il che è esattamente ciò che dice Severino rispetto all'essere e al non essere: l'essere è in quanto c'è il non essere, lo metto a fianco ma devo toglierlo, devo dire che l'essere è in quanto non è non essere, in quanto non è questa cosa che gli ho messo a fianco; se non gliela metto a fianco anche l'essere rimane indeterminato; si determina come essere quando ho posto il suo opposto e l'ho tolto. Capite, quindi, anche l'importanza del movimento che Hegel fa di togliimento continuo della negazione. Lui distingue fra la prima e la*

seconda negazione: la prima negazione è l'opposto dell'elemento, cioè quello che lo nega; la seconda negazione è il togliimento dell'opposto per tornare al primo elemento, è la negazione della negazione. A pag. 101. *Il senso e l'espressione più precisa che l'essere e il nulla ricevono, in quanto ormai son momenti...* Ormai sono momenti e non più figure o istanze a sé stanti, ma sono momenti di un intero. *...ha da risultare dalla considerazione dell'esser determinato, in quanto è quell'unità in cui l'essere e il nulla son conservati.* Non è che scompaiono, sono conservati. È l'*Aufhebung*, un sollevamento, un superamento, un'integrazione, ma integrando gli elementi dell'integrazione permangono, anche se non più quelli di prima. *L'essere è essere, e il nulla è nulla, solo nella loro diversità uno dall'altro. Ma nella loro verità, nell'unità loro, essi sono spariti come queste determinazioni, e sono ormai qualcos'altro.* Qui c'è tutto Peirce: gli elementi della relazione, quando sono nella relazione, non sono più quello che erano prima, sono qualche cos'altro, sono una relazione. *L'essere e il nulla sono lo stesso. Appunto perché sono lo stesso, non sono più l'essere e il nulla, ed hanno una determinazione diversa.* Nella relazione sono elementi differenti. *Nell'esser determinato, come unità altrimenti determinata, sono di nuovo momenti altrimenti determinati. Questa unità rimane ora la loro base, dalla quale non escono più per prendere il significato astratto di essere e nulla.* Nel momento in cui sono considerati come concreti, nel momento in cui vengono presi nel linguaggio, non è più possibile astrarli. Non è possibile nel senso che devo pensare come se non fossero nel linguaggio. Torniamo all'esempio della lampada sul tavolo. Quando io astraggo la lampada dalla proposizione "questa lampada che è sul tavolo", è come se io la astraessi dall'atto linguistico in cui esiste; è come se in un certo senso la togliessi dal linguaggio, per reperirla immediatamente dopo in un'altra storia, ovviamente; ma è come se dovessi compiere questa operazione: astraendola, immaginare di portarla fuori dal concreto, ma il concreto è il linguaggio, è l'intero, è il tutto. Quindi, per potere considerare qualcosa devo, in un certo qual modo, considerare questo qualcosa come fuori dal linguaggio. Solo così posso determinarlo, posso manipolarlo, posso farne quello che mi pare. Ho detto "in un certo qual modo" considerarlo come se fosse fuori dal linguaggio; dire che lo astraggo è un po' la stessa cosa. Quando mi metto a disquisire sulla lampada (quanto è alta, quanto pesa, ecc.), tutte queste operazioni posso farle nel momento in cui la astraggo dalla proposizione che l'ha fatta esistere come "questa lampada che è sul tavolo". E, allora, a questo punto è inserita in un altro concreto, in un'altra storia, in un altro racconto, in un'altra narrazione, che è quella che mi dice che questa lampada è misurabile, ha un peso, ecc.: è un altro racconto. Non posso non inserirla in un racconto. La astraggo per poterla considerare, sì, certo, ho dovuto astrarla, ma per poterne parlare mi ritrovo di nuovo a doverla porre in un concreto, in una storia in cui la lampada ha una certa consistenza, ha una sua storia, ecc.

19 febbraio 2020

Ci sono alcune cose che volevo dirvi prima di riprendere la lettura di questo testo di Hegel, *Scienza della logica*. Fra tutte le cose che ha dette, dalla *Fenomenologia* in poi, potremmo in effetti trarne una considerazione interessante, e cioè che ciò che ciascuno vede, incontra, non è nient'altro che i propri miti, le proprie credenze, in definitiva, le proprie fantasie, che sono in pratica ciò di cui è fatto. Quindi, è questo che si vede, che si osserva, che si incontra: i propri miti. Con mito possiamo intendere, per il momento, semplicemente un racconto che impone al mondo, alle cose, un ordine, un significato. Lo impone, di sicuro non lo trova, ma lo impone. Questo ci induce anche a considerare che parlando, in effetti, si continua a fare sempre questo: si impone a ciò che si dice di essere ciò che si vuole che sia. È un atto di volontà di potenza, ma si vuole che le cose siano in un certo modo, in quel certo modo, perché occorre che queste cose siano utilizzabili, e si impone a queste cose di essere degli utilizzabili per la volontà di potenza. In questo modo la volontà di potenza, cioè il linguaggio, procede all'infinito. L'unica cosa che interessa agli umani è che qualche

cosa sia utilizzabile per la volontà di potenza, ed è questo che rende importante il qualche cosa in questione, perché è utilizzabile dalla volontà di potenza, sennò è totalmente irrilevante. L'altra questione, che è comunque connessa a questo e riguarda ciò che Hegel descrive già nella *Fenomenologia dello spirito*, è quella dell'altra coscienza, cioè della coscienza che ci si trova di fronte: la coscienza, cioè una persona, si trova di fronte a un'altra coscienza, cioè a un'altra persona, quindi, a un altro discorso, a un altro racconto. Ora, tenendo conto della dialettica e anche di ciò che diceva Hegel, accade che quest'altra coscienza, dialetticamente, deve scomparire. Hegel non dice esattamente questo, lo accenna senza però porlo in questi termini. L'altra coscienza, cioè l'altra persona, sarebbe l'opponente, vale a dire, un altro discorso: il discorso che fa Cesare non è il mio e, quindi, è il negativo rispetto al mio. Dialetticamente, che cosa accade? Accade che questo altro discorso deve essere tolto. Deve essere tolto perché solo a questa condizione il mio discorso diventa il mio discorso, cioè quello che è; deve essere tolto, proprio così come descriveva Severino, sulla scia di Hegel indubbiamente, rispetto all'essere e al non-essere: il non essere, l'altro discorso, deve esserci ma deve essere tolto; solo così l'essere diventa necessariamente quello che è, cioè: non è non-essere. Quindi, la coscienza, la persona, deve porre l'altro per toglierlo. Qui la questione si fa interessante, non soltanto perché questo renderebbe conto del motivo per cui gli umani sono da sempre rissosi e belligeranti gli uni con gli altri, necessariamente e sempre, perché sembrerebbe indurre a pensare, detto in termini molto rozzi, che il nemico sia necessario al mio discorso per confermarlo, cioè per renderlo quello che è. Senza il nemico il mio discorso non toglie ciò che il mio discorso non è. Mi faceva riflettere questa cosa, come dicevo, non tanto perché renderebbe conto che gli umani da quando esistono si scannano fra loro, questo è un effetto collaterale, ma per il fatto che sia necessaria la presenza del nemico. Quindi, non è, almeno così appare, un fenomeno che accade e che poi si tratta di gestire in qualche modo, qui è diverso: è qualcosa che deve esserci per potere essere tolto perché io possa confermare il mio discorso, cioè perché il mio discorso sia vero. Perché sia vero occorre che non sia ciò che non è, cioè il discorso altrui. È chiaro che, posta la questione in questi termini, tutto diventa più complesso e anche più semplice, per altro verso, nel senso che la "necessità" del nemico è tale intanto, occorre dire, nella misura in cui questi due discorsi, il mio e quello del nemico, rimangono separati, come direbbe Hegel, rimangono due figure e non due momenti dell'intero, perché quando diventano due momenti dell'intero non sono più il mio discorso e il discorso del nemico, ma diventano altro, diventano appunto l'intero. È come quando Hegel dice dell'essere e del nulla: finché sono considerati come figure rimangono l'essere e il nulla, ma nel momento in cui si integrano, diventano l'intero, non sono più l'essere e il nulla, sono un'altra cosa. E così il discorso e il suo opponente a questo punto, nell'integrazione, diventano un'altra cosa, non più queste due cose qua, sono un'altra cosa; dove il mio discorso non ha più bisogno di confermarsi attraverso la negazione del contrario o dell'opponente, perché è integrato. È vero che l'ho tolto, ma integrandolo. Ora, si tratta di vedere se la cosa funziona esattamente così. Apparentemente, sì, perché dialetticamente il discorso dell'altro funziona come non essere rispetto all'essere, cioè come qualcosa che deve esserci ma per essere tolto. Quindi, in una prima approssimazione, si tratterà poi di pensarci meglio, apparirebbe la necessità del nemico per confermare il mio discorso. Quindi, non è un evento accidentale o casuale l'esistenza di un nemico ma una necessità "logica". Il nemico non può togliersi; può integrarsi nel momento in cui questa integrazione mostra effettivamente l'intero, cioè mostra il linguaggio, cioè ancora, nel momento in cui si è consapevoli di essere linguaggio, come sola condizione. Al di fuori di questa condizione la necessità del nemico permane e non può essere tolta.

Intervento: La questione soggetto-oggetto...

Sì, è un altro modo di porre la questione ma è la stessa cosa. In effetti, quando Hegel dice che soggetto e oggetto sono lo stesso pare alludere al linguaggio, al suo funzionamento, perché solo nell'intero soggetto e oggetto sono lo stesso, cioè cessano di essere due figure ma diventano due

momenti dell'intero. La figura del nemico permane finché permane la struttura religiosa, quella che mantiene le due figure, come dicevamo l'altra volta, il povero peccatore e il Dio superno. Finché permane la struttura religiosa non c'è la possibilità di accogliere l'intero. Sappiamo che è estremamente difficile accogliere l'intero, il discorso punta essenzialmente a mantenere separati, come due figure, il positivo e il negativo, cioè a mantenerli come astratti anziché accogliere il concreto, l'intero.

Intervento: La retorica del nemico, le dittature novecentesche...

L'evocazione del nemico conferma la nostra ragione.

Intervento: La nostra identità...

Sì, la nostra identità in quanto essere positivo e, quindi, ci si oppone a quell'altro, che è il negativo, che deve esserci. È un altro modo di porre la questione, cioè la necessità del nemico, che minaccia l'identità. Identità intesa qui come l'essere, come il positivo che deve essere difeso dal negativo, perché permangono religiosamente le due figure come separate.

Intervento: C'è la contrapposizione politica, religiosa, il bipolarismo come semplificazione...

Che non si integra mai, che non diventa relazione. Nella relazione questi due momenti non sono più gli stessi, sono un'altra cosa, per cui ovviamente non c'è più la contrapposizione. Questa è stata l'idea geniale di Hegel: ciascun elemento ha in sé la contrapposizione, perché per essere quello che è, è necessario che non sia quello che è. Come scriveva già nelle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito*, l'in sé è il cominciamento, ma in un certo senso è cominciamento di niente, perché non c'è neanche un in sé finché non diventa per sé e poi torna nell'in sé. Come dire che soltanto nel momento in cui c'è questo ritorno, in cui l'in sé si integra con il per sé, soltanto a questo punto c'è l'in sé, il cominciamento; solo alla fine c'è il cominciamento. Che è come dire che non c'è nessun inizio senza linguaggio, cioè occorre che ci sia già tutto il linguaggio perché ci sia il primo passo, che a questo punto possiamo chiamare, sì, il primo, ma non significa niente.

Intervento: La questione del due senza il tre... Il cristianesimo ha provato a dare una risposta...

Hegel dice proprio questo, che la religione disvelata è quella che più si è avvicinata alla cosa, cioè, ha posto l'intero, il tutto, solo che ha continuato a mantenerlo nel trascendente. Lo lascia lì per cui ecco il povero peccatore e dall'altra parte il Dio onnipotente. Tuttavia, è come se avesse intravisto questo intero ma non ha saputo accorgersi che tutto ciò che attribuiva a Dio, in realtà, era sempre lui. Che è la stessa cosa di ciò che dicevo all'inizio: quando qualcuno vede qualcosa non vede nient'altro che i suoi miti, le sue storie, i suoi racconti, perché tutto ciò che attribuisce alla cosa è lui, non è quella cosa lì. Sono questioni che rimangono sul tavolo, occorre pensarci. Detto questo, proseguiamo. Siamo a pag. 102, Capitolo Secondo, *L'essere determinato. L'esserci...* L'esserci è l'immanente, è l'essere qui. ...è *essere determinato: la sua determinatezza è determinatezza che è, qualità*. Dicendo qualità si indica una determinazione. *Per mezzo della sua qualità qualcosa è contro un altro, è mutevole e finito, e determinato non solo contro un altro, ma addirittura negativamente in lui stesso*. Qui c'è tutto Hegel: questa opposizione non è soltanto contro l'altro ma è in se stessa. *Questa sua negazione in quanto è anzitutto contrapposta al qualcosa finito è l'infinito. L'opposizione astratta, nella quale appaiono queste determinazioni, si risolve nell'infinità priva di opposizione, ossia nell'esser per sé. La trattazione dell'essere determinato presenta quindi queste tre sezioni: A. l'essere determinato come tale, B. qualcosa ed altro, la finitezza, C. l'infinità qualitativa*. A pag. 103. *Dal divenire sorge l'essere determinato. L'esser determinato è il semplice esser uno dell'essere e del nulla. Questa determinazione non è altro che l'unione di essere e nulla. A cagione di questa semplicità esso ha la forma di un immediato. La sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo*. La determinazione, di fatto, è l'unione, per dirla con le sue parole, di essere e nulla, simultaneamente. *Non è semplice essere, ma esser determinato o esserci*. L'esserci è l'essere determinato. *Preso etimologicamente, l'esserci è essere in un certo luogo; ma la rappresentazione spaziale non ha qui che far nulla. L'esserci o l'essere determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un essere con un non essere, cosicché questo non essere è accolto in semplice unità coll'essere. Il non essere, accolto nell'essere per modo che*

*l'insieme concreto sia nella forma dell'essere, o dell'immediatezza, costituisce la determinatezza come tale. Quello che sta dicendo qui non è nient'altro che ciò che Severino indicava con la celeberrima proposizione "questa lampada che è sul tavolo": ciò che determina la lampada non è il fatto di essere una lampada ma il fatto di essere nell'intero, di essere nel concreto; è questo che la determina, e cioè il fatto di essere tanto essere quanto nulla, di essere determinatezza e di essere indeterminatezza. Cotesto insieme od intero è ugualmente nella forma, ossia nella determinatezza, dell'essere, poiché l'essere si è parimenti mostrato, nel divenire, come quello che è soltanto un momento, - un momento tolto, determinato negativamente. Però è così per noi nella riflessione nostra; non è posto ancora così in lui stesso. Noi adesso pensiamo all'essere come momento, però, dice, nei fatti non accade così: si continua a considerarli come due figure, l'essere e il non essere, positivo e negativo. L'esser determinato od esserci corrisponde all'essere della sfera precedente. Ciò nondimeno l'essere è l'indeterminato, cosicché in esso non si manifestano verune determinazioni; l'esserci, invece, è un essere determinato, un concreto, epperò in esso si mostrano subito parecchie determinazioni, diversi rapporti dei suoi momenti. Quello che continua a dire è che nel determinato c'è l'indeterminato, tolto ma c'è, sempre. A cagione dell'immediatezza nella quale, nell'esser determinato, l'essere e il nulla son uno, nessuno dei due eccede l'ambito dell'altro; per quanto l'esser determinato è, per altrettanto è desso un non essere, ossia è determinato. L'essere non è l'universale, la determinatezza non è il particolare. La determinatezza non si è ancora sciolta dall'essere. È certo, d'altra parte, che ormai non se ne scioglierà più, giacché il vero che ormai sta come base è l'unità del non essere coll'essere, - su questa s'impiantano tutte le ulteriori determinazioni -; però la relazione in cui sta qui la determinatezza coll'essere, è l'immediata unità dei due, di modo che non è ancora posta fra loro distinzione alcuna. La determinatezza isolata così per sé, qual determinatezza che è, è la qualità... Quindi, la determinatezza è isolata. Ci sta dicendo che la qualità è un astratto. Quando io considero la lampada che è sul tavolo, la prendo, la guardo, ecc., da quel momento astraggo la lampada e vedo le sue qualità (è bianca, è alta, è pesante, ecc.). ...un che affatto semplice, immediato. La determinatezza in genere è il più universale, che può essere anche il quantitativo, come pure un ulteriormente determinato. Della qualità come tale, a cagione di questa semplicità, non v'è altro da dire. Ma l'esser determinato, in cui si contiene tanto il nulla quanto l'essere, costituisce esso stesso il criterio con cui si valuta l'unilateralità della qualità come determinatezza soltanto immediata o essente. La qualità dev'esser posta anche nella determinazione del nulla, col che la determinatezza immediata, o che è, vien posta come una determinatezza distinta, riflessa, e il nulla, in quanto è allora il determinato di una determinatezza, è parimenti anch'esso un riflesso, una negazione. La qualità, presa in modo che valga distintamente come essente, è la realtà; come affetta da quel negare, è in generale una negazione, cioè parimenti una qualità, ma però una qualità tale, che ha il significato di una mancanza, e che si determina poi come limite, termine. Quindi, la qualità si determina come mancanza. Potremmo dire a questo punto che la qualità non riesce a porsi fuori del concreto, cioè, la immagino fuori del concreto come astratto, ma nel momento in cui la colgo come astratto, a sua volta questo astratto è inserito all'intero di un altro concreto, dove questo astratto ha un altro opponente, un altro nulla, e così via di seguito. Insomma, non c'è modo di determinare la qualità. A pag. 108. La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Ogni determinazione è una negazione, è un negare qualcosa. Questa proposizione è di una importanza infinita. Chiaramente, Spinoza ha anticipato quello che lui stava per dire, cioè che determino qualcosa a partire da ciò che questo qualcosa non è. Poco più avanti. *L'individuo è riferimento a sé per ciò ch'esso pone limiti ad ogni altro. Ma questi limiti sono con ciò anche limiti dell'individuo stesso, riferimenti suoi ad altro. L'individuo non ha il suo esserci in lui stesso.* Questa è una questione importante, in effetti. Dice *L'individuo non ha il suo esserci in lui stesso.* Buona parte di tutto il pensiero occidentale, fino alla psicologia, ha sempre pensato il contrario, e cioè che l'individuo ha il suo esserci in sé, è quello che è per sé, per virtù propria. Hegel dice no, non è così. *L'individuo è certamente più che ciò ch'è limitato da ogni parte; ma questo più appartiene a**

un'altra sfera del concetto. Nella metafisica dell'essere l'individuo non è se non un che di determinato. Ora contro cotesto, che il finito sia cioè come tale in sé e per sé, - contro cotesto si fa valer la determinatezza come quella ch'è essenzialmente negazione, trascinando il finito in quello stesso movimento negativo dell'intelletto, che fa sparir tutto nell'unità astratta, la sostanza. A pag. 109. La qualità è più specialmente proprietà solo in quanto in una relazione esterna si mostra come determinazione immanente. Per proprietà, per es. delle erbe, s'intendono determinazioni tali che non solo siano in generale proprie di qualcosa, ma che per esse cotesto qualcosa si mantenga in una certa particolare sua guisa nel riferirsi ad altro, e non sopporti gli influssi estranei posti in lui, ma anzi, benché non respinga da sé l'altro, pure faccia in esso valere le sue proprie determinazioni. Poco più avanti. Nell'esserci venne distinta la sua determinatezza come qualità. In questa, come esserci che è, è la differenza, - la differenza di realtà e negazione. La qualità tra ciò che è e ciò che non è: questa è la differenza. La realtà contiene essa stessa la negazione, è esserci, non già l'indeterminato, astratto essere. Parimenti anche la negazione è esserci... Anche la negazione c'è. ...non quel nulla che si vorrebbe far credere astratto, ma il nulla in quanto qui è posto com'è in sé, il nulla come quello che è, come quello che appartiene all'esserci. Così la qualità non è in generale separata dall'esserci, il quale non è se non un essere determinato, qualitativo. Sempre tenendo conto di ciò che ha detto prima della qualità, e cioè che ha in sé sia il determinato che l'indeterminato. Questo togliere o risolvere la differenza è più che un mero ritrarla e un estrinseco tralasciarla di nuovo, più che un semplice tornare indietro al semplice cominciamento, all'esserci o all'esser determinato come tale. La differenza non può essere tralasciata poiché essa è. Quando parla di integrazione, per es. tra l'essere e il nulla, questa differenza tra i due c'è, non può essere tralasciata, permane. Sta qui tutta la potenza del pensiero di Hegel: il nulla non si toglie, l'infinito non posso toglierlo dal finito; questa differenza permane sempre. È la religione che vorrebbe togliere uno dei due. Quello dunque che nel fatto abbiamo dinanzi è l'essere determinato in generale, la differenza che è in esso, e il togliere questa differenza; l'essere determinato non come in sé indistinto, qual era nel cominciamento, ma come di nuovo simile a se stesso, per il togliere della differenza, la semplicità dell'essere determinato mediata da questo togliere. Questo esser tolta della differenza è la determinatezza propria dell'essere determinato o esserci. Così esso è un esser dentro di sé. L'essere determinato è un ente determinato, qualcosa. Il qualcosa è la prima negazione della negazione, come semplice essente relazione a sé. Ve la faccio più semplice. Lui intende con il determinato il momento in cui dall'in sé si passa al per sé; nel momento in cui tolgo il per sé - lo tolgo, ma non è che viene cancellato - allora l'in sé diventa determinato, diventa quello che è. È questa la determinatezza di cui ci sta parlando: io tolgo il per sé, cioè il significato - il significante non esiste senza il significato e viceversa, ma il determinato è il significante mentre il significato è l'indeterminato; se io ricerco il significato posso andare avanti all'infinito, mentre il significante è determinato, intanto perché è quello e non un altro - e una volta che il significato ritorna sul significante allora rende il significante effettivamente quello che è e lo determina, diventa cioè quel significante che ha quel significato. Il significante è determinato, ma devo togliere il significato; una volta tolto rimane il significante, ma non più come quel primo significante ma come il significante che è, cioè l'in sé appunto. A pag. 111. Qualcosa è, è essente, in quanto è la negazione della negazione, poiché questa è il ristabilirsi del semplice riferimento a sé. La negazione della negazione. cioè togliere la prima negazione, che è l'opposizione tra essere e nulla (uso questi due momenti per semplicità); il nulla è la negazione dell'essere; quindi, la negazione della negazione è togliere il nulla, cioè integrarlo nell'essere. Anche questa negazione non è una cancellazione, è sempre un'Aufhebung. Questa mediazione con sé, che il qualcosa è in sé, non ha, in quanto vien presa solo come negazione della negazione, nessuna determinazioni concrete per i suoi lati. Questa mediazione con sé non è altro che l'essere mediato del qualcosa una volta che ho messo in atto la seconda negazione. Ricade quindi in quella semplice unità che è l'essere. Il qualcosa è, e poi anche è un essere determinato; oltracciò è in sé anche divenire, però un divenire che non ha più per suoi momenti soltanto l'essere e il nulla. L'uno di questi, l'essere, è ora esserci... Si è determinato. ...e per

di più esserci che è. Il secondo è anch'esso un esserci che è, ma determinato come negativo del qualcosa, è un altro. Il qualcosa come divenire è un passare, i cui momenti sono essi stessi dei qualcosa, un passare quindi, che è mutamento (un divenire divenuto già concreto). Ma in sulle prime il qualcosa non si muta che nel suo concetto. Così esso non è ancora posto come mediante e mediato. Dapprima è posto soltanto come sostenentesi, semplicemente, nel suo riferirsi a sé, e il suo negativo è posto anch'esso come un qualitativo, soltanto come un altro in generale. Ci sta mostrando, diciamo così, la fase che precede l'integrazione nell'intero. A pag. 112, punto B. *La finità. a) Qualcosa ed altro; in sulle prime essi sono indifferenti l'uno fronte dell'altro; un altro è anch'esso un esserci che è immediatamente, un qualcosa; la negazione cade così fuori dei due. Qualcosa è in sé contro il suo esser per altro. Ma la determinatezza appartiene anche al suo in sé, ed è...* Si sta ponendo un'obiezione al fatto che quando si pone qualche cosa che è contro di me, questa differenza sembra cadere fuori di me, è qualcosa che è fuori dei due. A pag. 113. 1. *Qualcosa ed altro sono tutti e due in primo luogo degli esserci che sono o dei qualcosa. In secondo luogo ciascuno dei due è anche un altro. Non solo qualcosa ed altro sono, ma sono anche entrambi quello che sono e anche altro. È indifferente quale dei due si chiami per il primo, e solo per ciò, qualcosa; (in latino, quando si presentano in una proposizione, tutti e due si chiamano aliud o l'un l'altro, alius alium; in una opposizione è analoga l'espressione alter alterum). Se noi chiamiamo un certo determinato essere A, e l'altro B, in sulle prime è B, che è determinato come l'altro. Ma anche A è a sua volta l'altro di B. Tutti e due sono in pari maniera altri. A fissar la differenza e quel qualcosa che si deve prendere come affermativo, serve il questo. Ma questo enuncia appunto che un tal distinguere e porre in rilievo l'un qualcosa è un designare soggettivo, che cade fuori del qualcosa stesso. Questa contrapposizione tra me e l'altro comporta sì una differenza, ma che cade fuori. Tutta la determinatezza cade in questo estrinseco mostrare. Perfino l'espressione: Questo, non contiene alcuna differenza. Questo? Questo cosa? Come se chiedessi a Cesare: mi dia questo. Lui giustamente vuole che lo determini. Tutti i qualcosa son questi, come sono anche altri. Quando si dice: Questo, si crede di esprimere qualcosa di perfettamente determinato; si dimentica che il linguaggio, come opera dell'intelletto, enuncia soltanto l'universale, eccetto che nel nome si un oggetto singolo. Ma il nome individuale è privo di senso come quello che non esprime un universale, ed appare per lo stesso motivo quale un puro posto, un puro arbitrario, secondo che poi i nomi individuali si possono anche prendere, dare oppure mutare ad arbitrio. L'esser altro sembra quindi una determinazione estranea all'esserci così determinato; sembra cioè che l'altro stia fuori dell'un esserci; da un lato, che un esserci sia determinato come altro solo per mezzo del confronto di un terzo; dall'altro lato, che sia determinato come altro solo a cagione dell'altro che è fuori di lui, mentre per se stesso non sarebbe tale. Nello stesso tempo, come si è notato, ciascun esserci si determina parimenti, anche per la rappresentazione, come un altro esserci, cosicché non resta più un esserci che sia determinato soltanto come un esserci, che non sia fuori di un esserci, epperò non sia, esso stesso, un altro. Non c'è scampo, per Hegel: ciascuna cosa è quella che è in quanto altro. Quindi, il primo luogo era *Qualcosa ed altro sono tutti e due in primo luogo degli esserci*, ci sono; in secondo luogo *ciascuno dei due è anche un altro*. In terzo luogo, quindi, *l'altro è da prendersi come isolato, come in relazione a se stesso, cioè astrattamente come l'altro*. Questo è l'ἕτερον di Platone, che lo contrappone, come uno dei momenti della totalità, all'uno, attribuendo in questo modo all'altro una sua propria natura. Soltanto così l'altro è inteso come tale, cioè non come l'altro di qualcosa, ma come l'altro in lui stesso, ossia come l'altro di se stesso. Tale altro, che è altro per determinazione sua, è la natura fisica. La natura fisica è l'altro dello spirito. Questa sua determinazione è così dapprima una semplice relatività, che non esprime una qualità della natura stessa, ma soltanto una sua relazione estrinseca. Se non che in quanto lo spirito è il vero qualcosa... Così come ci aveva mostrato nella *Fenomenologia dello spirito*: lo spirito, il pensiero, è il vero. ...epperò la natura è in lei stessa soltanto quella ch'essa è contro lo spirito, la qualità della natura, in quanto questa si prende per sé, è appunto di esser l'altro in lei stessa, quel che è fuori di sé (nelle determinazioni dello spazio, del tempo, della materia). Quindi, anche la natura è quella che è in quanto è altro da sé, in quanto si determina in base a ciò che è fuori di sé. *L'altro per sé è**

l'altro in lui stesso, quindi l'altro di se stesso, e così l'altro dell'altro... Se io prendo l'altro per sé, in quanto tale, è altro in se stesso, quindi, dice Hegel, è l'altro di se stesso, perché è altro. ... dunque quel ch'è in sé assolutamente dissimile, che si nega, quel che si muta. Questo sarebbe l'altro dell'altro. Ma in pari tempo esso resta identico con sé, perocché quello, in cui si mutava, è l'altro, che non ha verun'altra determinazione oltre a questa di esser altro. ... Nel suo andar nell'altro non va perciò che con se stesso. Esso è posto così come un che di riflesso in sé insieme col togliersi dell'esser altro, come un qualcosa identico con sé, da cui perciò l'esser altro, che è in pari tempo un suo momento, è un che di diverso, che non gli compete in quanto qualcosa. Come dire che, posto in questi termini, l'esser altro è tuttavia identico con sé, è quello che è, da cui perciò l'esser altro, che è in pari tempo un suo momento, è un che di diverso, che non gli compete in quanto qualcosa, perché se è qualcosa non gli compete di essere altro, ma lui è già altro, è essere per altro. Qui non siamo ancora arrivati all'integrazione. A pag. 115. L'esserci come tale è un immediato, un irrelativo, ossia è nella determinazione dell'essere. Ma l'esserci in quanto include in sé il non essere, è un essere determinato, negato in sé, e quindi anzitutto Altro, - ma poiché insieme nella sua negazione si conserva anche, è soltanto esser per altro. Quindi, l'esserci è essere per altro. Ricordate Heidegger, che cos'è l'esserci, il Dasein? È tale in quanto progetto gettato, cioè essere per altro; sono esattamente le parole di Hegel, né più né meno. Potremmo aggiungere che l'esserci è tale in quanto essere per altro, cioè in quanto un utilizzabile, in quanto una parola. La parola è un utilizzabile, necessariamente; se non è utilizzabile non è una parola. Si conserva nel suo non essere, ed è essere. Non però essere in generale, ma come riferimento a sé contro il suo riferimento ad altro, come eguaglianza con sé contro la sua disuguaglianza. Un tale essere è essere in sé. È essere in sé nel momento in cui ha integrato il suo essere in riferimento ad altro; allora, a questo punto, torna in sé ed è in sé. L'esser per altro e l'essere in sé costituiscono i due momenti del qualcosa. Quello che qui si affaccia, son due coppie di determinazioni. 1) Qualcosa ed altro. 2) Esser per altro ed essere in sé. Le prime contengono l'irrelatività della loro determinatezza; il qualcosa e l'altro cadono l'uno fuori dell'altro. Ma la lor verità e la lor relazione. Su questo Hegel non transige e insiste sempre: la loro verità è la relazione. L'esser per altro e l'essere in sé son quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni, e che restano nella loro unità, nell'unità dell'esser determinato. Ciascuno di questi momenti contiene quindi in pari tempo in sé anche il suo momento da lui diverso. L'essere e il nulla nella loro unità, che è l'esser determinato o l'esserci, non son più come essere e nulla. Come vi dicevo anche prima, questi due momenti, una volta che sono integrati, non sono più quelli, l'essere e il nulla non sono più essere e nulla, sono una relazione. Non son così che fuori della loro unità. Cioè: è nella religione che si mantengono uno fuori dell'altro. Così nella loro unità inquieta, nel divenire, l'essere e il nulla sono il nascere e il perire. L'essere nel qualcosa è essere in sé. L'essere, il riferirsi a sé, l'eguaglianza con sé, ora non è più immediato, ma è riferirsi a sé solo come non essere dell'esser altro (come esser determinato riflesso in sé). In egual maniera il non essere come momento del qualcosa in questa unità dell'essere e del non essere non è in generale non esserci, ma Altro, e più determinatamente, in quanto da lui rimane in pari tempo distinto l'essere, è relazione al suo non esserci, esser per altro. Diventa una relazione. Quindi l'essere in sé è primieramente relazione negativa al non esserci, ha l'esser altro fuori di sé, e gli sta di contro; in quanto qualcosa è in sé, è sottratto all'esser altro e all'esser per altro. Ma in secondo luogo ha anche in sé il non essere, poiché è appunto il non essere dell'essere per altro. L'essere per altro, poi, è primieramente negazione della semplice relazione dell'essere a sé, la quale ha da essere anzitutto esserci e qualcosa; in quanto qualcosa è in un altro o per un altro, è privo del suo proprio essere. Ma secondariamente esso non è il non esserci come puro nulla; è un non esserci che accenna all'essere in sé come al suo essere riflesso in sé, così come viceversa l'essere in sé accenna all'esser per altro. Questo è il movimento della dialettica, né più né meno. 3. Ambedue i momenti son determinazioni di uno stesso, vale a dire del qualcosa. Qualcosa è in sé, in quanto levandosi dall'essere per altro, è tornato in sé. Però qualcosa ha anche una determinazione

o una circostanza in sé (qui l'accento cade sull'in) o in lui, in quanto questa circostanza è estrinsecamente in lui, è un esser per altro.

26 febbraio 2020

Proseguiamo nella lettura. A pag. 116 c'è una nota di Arturo Moni, il traduttore italiano della *Wissenschaft der Logik*: *La difficoltà di tradurre luoghi come questo era già stata riconosciuta da Stirling. Per di più Hegel si appoggia qui anche su talune locuzioni proprie della lingua tedesca, che solo imperfettamente si possono rendere in un'altra lingua. A portare un po' di luce sia su ciò che precede, sia su ciò che sta per venire possono ad ogni modo giovare le seguenti determinazioni. Essere in sé ed essere per altro sono i momenti del qualcosa, dapprima astratti e tenuti di fronte. Ma ciò che qualcosa è per altro non è già fuori del qualcosa, ma anzi (appunto come un essere per altro) nel qualcosa stesso. Tendenzialmente si cerca di tenere separate le due cose, che è poi la struttura della religione: due figure che si contrappongono. Abbiamo così l'unità dei due momenti antecedenti. Questa unità, l'essere o stare in esso, in lui, cioè nel qualcosa, non è se non lo stesso esser per altro del qualcosa, in quanto ripiegato, cotesto esser per altro, nell'essere in sé, o, che è lo stesso, è l'essere in sé del qualcosa, in quanto però non esclude l'esser per altro, ma anzi lo comprende. È l'esser per altro guardato, come chi dicesse, dal punto di vista dell'altro, l'esser per altro come rispecchiantesi dall'altro nel qualcosa, e, quindi, insieme, l'essere in sé in quanto ritornato dal proprio opposto (l'esser per altro) a sé. È il movimento che abbiamo visto tante volte. Qualcosa è per altro; ora questo appunto, che qualcosa è per altro, per l'altro è nel qualcosa. Quindi l'essere nel qualcosa è ciò che dal qualcosa si aspetta, e anche quello a cui il qualcosa stesso è determinato, o va, un essere in sé non più statico, come il primo, ma dinamico, - la destinazione del qualcosa. La destinazione è il volgersi verso qualcosa. Potremmo anche intendere la destinazione come il rinviare a qualcosa. Tale è la nuova categoria che qui si affaccia. L'oscurità da cui l'esposizione hegeliana in tutto questo luogo (che del resto è realmente uno dei più complicati e difficili dell'intera logica) sembra avviluppata, nasce poi in parte anche da ciò che Hegel vi prende l'essere in esso ... qualche volta come semplice sinonimo di esser per altro ... qualche volta invece come l'unità dell'essere in sé coll'esser per altro (poiché è appunto quel ripiegarsi, ossia riflettersi in sé della determinazione, un divenire che ha per lati cotesti due momenti). Ma fissato il vero concetto, che è quello di questa unità, è facile vedere dove l'espressione si riferisce all'altro significato. Stirling non aveva tutti i torti, nel senso che non è semplicissimo destreggiarsi in queste pagine, però, se le intenderemo per quanto riguarda la struttura e il funzionamento del linguaggio, tutto questo ci renderà le cose molto più semplici. A pag. 117. Si può notare che ci si mostra qui il significato della cosa in sé, ... Vi leggo questo non tanto perché ci interessi particolarmente in ambito teoretico, ma perché è l'obiezione precisa che Hegel fa a Kant rispetto alla cosa in sé. Come sapete, per Kant la cosa in sé è irraggiungibile e inconoscibile... la quale è un'astrazione molto semplice, ma per un certo tempo fu una determinazione importantissima, quasi un che di venerabile, a quel modo che la proposizione, non saper noi che cosa siano le cose in sé, era una sentenza di gran valore. Le cose si dicono in sé, in quanto si astrae da ogni esser per altro... Già qui c'è la soluzione di Hegel. ...il che in generale significa, in quanto esse vengon pensate senza nessuna determinazione, o come dei nulla. In questo senso non si può certamente sapere che cosa sia la cosa in sé. Poiché la domanda: che cosa? chiede che si assegnino delle determinazioni; ma in quanto le cose, circa le quali si chiede di assegnarle, debbon essere in pari tempo cose in sé, vale a dire appunto senza determinazione, nella domanda vien messa impensatamente l'impossibilità della risposta, o non si dà che una risposta assurda. Se per dire che cos'è la cosa in sé devo richiamare altre cose in sé, è chiaro che non andiamo da nessuna parte. La cosa in sé è lo stesso di quell'assoluto, di cui non si sa se non che in lui tutto è uno. Si sa quindi benissimo (stoccata a Kant), che cosa v'è in queste cose in sé; non sono altro, in quanto tali, che delle astrazioni vuote di verità. Ma quel che la cosa in sé è verità, quel che veramente è in sé, l'esposizione di cotesto consiste nella logica, dove però per in sé s'intende qualcosa*

di meglio che l'astrazione, quello cioè che qualcosa è nel suo concetto. Ora questo concetto è concretamente comprensibile in sé, come concetto in generale, e come determinato e come nesso delle sue determinazioni è in sé conoscibile. L'essere in sé ha anzitutto per suo momento contrapposto l'esser per altro. Gli si contrappone però anche l'esser contrapposto. Io lo pongo questo essere in sé. In questa espressione sta certamente anche l'esser per altro, se non che l'espressione contiene determinatamente il già avvenuto ripiegamento di quello che non è in sé, in quello ch'è il suo essere in sé, nel che esso è positivo. Quando io pongo questa cosa, ponendola, già il suo per sé è tornato nell'in sé; quindi, si è già in qualche modo determinato in quanto non essere ciò che non è. Il principio (ragion d'essere) pone quello che per esso è principiato. Più ancora, la causa produce un effetto, un esserci, di cui è immediatamente negato il sussistere per sé, e che ha in sé il senso di aver la sua sostanza, il suo essere, in un altro. Dice un esserci, di cui è immediatamente negato il sussistere per sé, perché sussiste per un altro. Non c'è una parola che sussista per sé, ciascuna parola sussiste sempre per un'altra parola. Nella sfera dell'essere l'esser determinato sorge, soltanto, dal divenire: col qualcosa è posto un altro, col finito l'infinito, ma il finito non produce l'infinito, non lo pone. Per il momento; poi, vedremo che la cosa è un po' più complessa. Anche il determinarsi, di per sé, del concetto nella sfera dell'essere è soltanto in sé... Il concetto, un'idea, un pensiero, si determina come qualcosa in sé. ...e si chiama così un passare. Così anche le determinazioni riflessive dell'essere, come qualcosa ed altro, oppure il finito e l'infinito, benché accennino essenzialmente l'una all'altra, cioè siano come esser per altro, valgono però come qualitative e sussistenti per sé; l'altro è, il finito ha anch'esso il valore di ciò che è immediatamente, che stia fermo per sé, come l'infinito; il significato di coteste determinazioni sembra compiuto anche senza il loro altro. Qui sta incominciando a porre la questione del finito e dell'infinito, di cui parlerà tra qualche pagina. A Hegel interessa mostrare che il finito di per sé non c'è senza l'infinito, da cui trae la propria essenza, per cui il finito si trasforma in infinito. Per noi, invece, ha un interesse maggiore nel senso che ci mostra come il finito, l'immanente, il qualcosa, il significante, di per sé non sia nulla finché non si aggancia al significato, cioè all'infinito, e da questo, tornando indietro, trasforma il significante in infinito. Vale a dire, non più il significante come qualcosa di chiuso, di determinato, come appare, e cioè l'immanente che è quello che è; ma il significante diventa significato soltanto nel momento in cui il significato ritorna sul significante, cioè, l'infinito torna sul finito trasformando il finito, cioè il significante, in infinito. Questo è ciò che interessa a noi. A pag. 119. b) Destinazione, costituzione e limite. La destinazione è il rinviare a qualche cosa; la costituzione è ciò di cui qualcosa è fatto; il limite è ciò che determina il finito, se è finito è perché ha un limite. A pag. 120. La destinazione dell'uomo... L'essere destinato; semioticamente, potremmo dire il suo rinvio. ...è la ragione pensante: il pensare in generale è la sua semplice determinatezza, per cui l'uomo si distingue dall'animale; l'uomo è pensiero in sé, in quanto cotesto è distinto anche dal suo esser per altro, dalla sua propria naturalezza e sensibilità, per cui egli è immediatamente connesso con altro. L'uomo è tale perché è connesso con altro. Potremmo dire con Peirce che l'uomo non è che un rinviare, un essere continuamente rinviato, lui stesso è questo rinvio, non è altro. Il che è come dire che è fatto di linguaggio, in definitiva. Ma il pensiero sta anche in lui; l'uomo stesso è pensiero, è come pensante;... Non è in un altro modo. E in quanto pensante, ci ha appena detto, è essere per altro, cioè sempre preso in un rinvio. ...il pensiero è la sua esistenza e realtà; ed inoltre in quanto è nel suo esserci, e il suo esserci è nel pensiero, è concreto, è da prendersi con contenuto e riempimento, è ragione pensante, e così è destinazione dell'uomo. Ma questa destinazione stessa è a sua volta soltanto in sé come un dover essere,... Qui c'è una questione importante. ...vale a dire che, col riempimento,... Cioè: con l'acquisizione di significato. ...che è incorporato nel suo in sé, nella forma dell'in sé in generale, contro l'esserci non incorporato in lei, esserci che in pari tempo è ancora come sensibilità e natura esteriormente contrapposta e immediata. Questa natura contrapposta e immediata deve essere integrata. Ci sta dicendo niente altro che nel linguaggio ciascun significante deve essere in relazione con un altro, deve essere altro, deve essere un rinvio. Anche Heidegger ha ripreso questo concetto: l'essere gettato, l'uomo è un progetto

continuamente gettato e, quindi, è continuamente destinato ad altro. Altra nota del Moni: *Importa fissar bene il concetto della destinazione. L'essere in sé, in sulle prime (cioè in quanto semplicemente tale) era essenzialmente indeterminato, poiché ogni determinazione stava in quell'esser per altro, di cui esso era la negazione.* L'essere in sé dapprima è indeterminato, nel senso che ogni determinazione sta in quell'altro che deve diventare. Il cominciamento, l'inizio, il primo, che sappiamo essere nulla in sé perché non ha ancora nessuna determinazione, è niente fino a quando non riceve dal suo opposto, dal suo contrario, il suo significato, cioè: è ciò che è in quanto non è ciò che non è. *Ma posto ora come quello che faceva cotesta sua essenziale indeterminatezza, posto cioè appunto come negazione dell'esser per altro, lo stesso essere in sé, cui in tal caso spetta meglio la denominazione di essere in lui, è un ritorno a sé dall'esser per altro.* Di nuovo lo stesso movimento. *E così esso non è più indeterminato; anzi è determinato, avendo portata seco la determinazione inerente al suo opposto.* Cioè: si porta appresso il fatto che è quello che è in quanto non è ciò che non è. *Ciò nondimeno la determinazione, di cui l'essere in sé si trova così arricchito,...* Si è arricchito perché appunto non è più solo A, è non non-A, ci sono delle cose in più. *...non è la determinazione quale stava nell'esser per altro.* Infatti, non è ciò che stava nell'esser per altro, perché è tornata all'in sé, e, quindi, ha fatto quel giro in più tale per cui, tornando sull'in sé ma passando attraverso l'essere per altro; così come il significante, che passa attraverso il significato e torna al significante: quando torna al significante, ovviamente non è più il significato, è un significante. *Nell'esser per altro la determinazione stava appunto come determinazione, era un certo essere particolare.* In quanto invece l'esser per altro è ora negato nell'essere in sé, anche la determinazione vi è negata. Quando viene tolto l'essere per altro non c'è neanche l'in sé; non è che si porta appresso continuamente il fatto di non essere ciò che non è, ma questo gli è servito per stabilire l'in sé, cioè la certezza di essere sé, viene integrato nell'essere in sé. Se rimanesse quello che è, ecco che allora ci sarebbero sempre gli opposti, mentre per Hegel questi non ci sono più, ma si trasformano nell'intero. *Vale a dire che nell'essere in sé come ritorno a sé dall'essere per altro la determinazione è ricondotta all'indeterminatezza.* Viene ricondotta a ciò che era indeterminato. *Guardando la cosa dal lato opposto, potremmo dire che anche la indeterminatezza dell'essere in sé è qui non più come semplice indeterminatezza, cioè come l'indeterminatezza del primitivo essere in sé (il cominciamento), ma anzi come una indeterminatezza che è sul punto di schiudersi alla determinazione, o in cui la determinazione è virtualmente.* Questo indeterminato, il cominciamento, incomincia a non essere più indeterminato, ma si determina. È chiaro che si determinerà nel momento in cui ci sarà l'integrazione, l'*Aufhebung*. *I tutti i due modi abbiamo insomma che 'unità dei due momenti, essere in sé ed esser per altro, riveste qui la forma generale dell'essere in sé, appunto perché nasce essenzialmente dalla negazione dell'esser per altro, e conserva quindi questa negazione come base.* Essere in sé e esser per altro: nego l'esser per altro, nego cioè ciò che questa cosa non è, quindi, ho la certezza che è quella cosa lì; però, rimane la base, cioè rimane ciò che ha consentito di essere quello che è. *Ora l'essere in sé così determinato...* A questo punto si è determinato. *...che la determinazione sua non sia essa stessa se non un essere in sé (una semplice virtualità), è la destinazione,...* la destinazione come un rinvio che consente al significante di rinviare al significato e da lì tornare al significante in quanto determinato. Dapprima il significante è indeterminato, è niente; poi, attraverso il significato torna al significante e lo determina. Se io non so cosa vuole dire la parola "pane" e dico "pane", questo è un significante che non dice niente finché non raggiunge il significato; raggiunto il significato allora torna al significante e solo a questo punto questo significante significa qualcosa. *La destinazione è virtualità ... se non che non è la virtualità in genere ... ma una certa virtualità; nondimeno poiché questa certa virtualità, questa virtualità determinata, è ancora virtualità, la destinazione stessa è ancora un che d'indeterminato.* Così il diamante essendo duro, la sua destinazione è di servire a quegli usi per i quali occorre qualcosa di duro; ma intanto il diamante come diamante non è ancora adoprato a nessuno di cotesti usi; è in lui la sua particolare destinazione, ma questa destinazione stessa non è ancora che una semplice destinazione,

epperò, pur essendo una determinazione, appunto come determinazione rimane affatto indeterminata. Solo quando il diamante servirà effettivamente, per es. a incidere questo vetro, la sua destinazione riceverà una determinazione, ossia si troverà adempiuta. La destinazione o il vero essere in sé – dice Weisseborn – è l'essere in sé comprendente in sé dinamicamente la determinazione, e manifestantesi e realizzantesi come questa epperò come essere per un altro. La questione che qui interessa è il fatto che qualche cosa è quello che è in quanto è per un altro, cioè, come direbbe Heidegger, in quanto è un utilizzabile: è soltanto in quanto è utilizzabile è quello che è, cioè, diventa quello che è in quanto riceve la sua destinazione. Esattamente come una parola: una parola è tale solo in quanto è utilizzabile; se non fosse utilizzabile sarebbe fuori dal linguaggio e, quindi, non sarebbe niente. La destinazione della parola è di essere qualche cosa per un'altra parola. A pag. 122 c'è un'altra nota che ci avvicina alla questione del finito e dell'infinito. *Il campo del qualitativo...* La qualità è il determinato, è il finito. *...è il campo dell'essere, dell'esistenza, della realtà, come fuori del pensiero. Le differenze, o se si vuole, i differenti sono ora l'essere in sé e l'essere per altro. Come tolti, cioè fusi in uno, essi danno l'essere in lui o la destinazione.* È chiaro che la destinazione di ciascun elemento è quello di essere per altro. *E così la destinazione vale come essere in sé, mentre l'esser per altro è rappresentato dalla nuova categoria di cui qui si tratta. Questa, la costituzione (aptitudo, indoles sive natura, come traduce Rosenkranz il termine tedesco Beschaffenheit)...* Quindi, questa nuova categoria sarebbe l'attitudine a qualche cosa, l'indole verso qualcosa, l'indole secondo natura. *...è quindi un rapporto affatto estrinseco...* Quindi, sembrerebbe al di fuori di questo movimento. *...l'esser per altro in quanto cade fuori di quell'altro esser per altro che è già compreso nella destinazione.* Andiamo a pag. 123. *Ma lo stare in qualcosa si mostrò anzi come quello che si spezzava in quei due estremi.* L'essere per sé e l'esser per altro. *Il semplice medio è la determinatezza come tale; alla sua identità appartiene tanto la destinazione quanto la costituzione.* La costituzione è il che cos'è quella cosa lì, il diamante in quanto tale; in quanto tale, però, in quanto ha già una destinazione. Abbiamo visto che la costituzione è già un'attitudine, un'indole secondo natura, che, quindi, allude già a una destinazione, al fatto che qualche cosa è quello che è in quanto è utilizzabile per qualche cos'altro. *Ma la destinazione trapassa per se stessa in costituzione e questa in quella.* È quello che vi ho appena detto: ciascuna cosa trapassa nell'altra; sono due aspetti della stessa cosa. *Il nesso è più specificatamente il seguente: in quanto quello che qualcosa è in sé, sta anche in lui, è affetto dall'esser per altro; quindi la destinazione è, come tale, aperta al rapporto ad altro.* Anzi, potremmo dire che la destinazione, più che aperta al rapporto ad altro, è questo essere per altro. *La determinazione è insieme momento, ma contiene insieme la differenza qualitativa, diversa dall'essere in sé, di essere il negativo del qualcosa, vale a dire un altro esserci.* Badate bene, qui Hegel fa sempre queste distinzioni, come se mettesse sull'avviso dicendo, sì, queste cose ci appaiono come figure opposte fra loro, ma in realtà sono momenti di un intero, sono momenti di un processo. *La determinatezza comprendente così in sé l'altro, unità coll'essere in sé, porta l'esser altro nell'essere in sé o nella destinazione, la quale si trova con ciò rabbassata a costituzione. ... Il passare della destinazione e della costituzione una nell'altra è dapprima il togliere della loro differenza. Con ciò è posto in generale l'esser determinato o il qualcosa, e, in quanto esso risulta da quella differenza, comprendente in sé anche il qualitativo esser altro, son due qualcosa, non però soltanto altri in generale l'uno per l'altro, cosicché questa negazione sia ancora astratta e cada unicamente nel confronto, ma la negazione è ormai come immanente ai qualcosa.* Di nuovo, come vi dicevo prima. Sta dicendo: badate, non si tratta più di due cose contrapposte; queste differenze vengono integrate. *Come esserci che sono i qualcosa sono indifferenti l'uno verso l'altro, ma questa loro affermazione non è più immediata.* È, invece, mediata dalla loro relazione. *Ciascuno di essi si riferisce a se stesso mediante il togliersi dell'esser altro, che nella destinazione è riflesso nell'essere in sé.* Questa è sempre la destinazione: riflettersi nell'essere in sé. *Il qualcosa si riferisce così di per se stesso all'altro, perché l'esser altro è posto in lui come suo proprio momento; il suo esser dentro di sé comprende in sé la negazione mediante la quale esso ha ora in generale il suo affermativo esserci.* Siamo sempre all'esempio di prima: quando il significato torna

sul significante allora il significante ha il suo vero esserci, cioè è quello che è autenticamente, è qualcosa che significa. *La negazione del suo altro è soltanto la qualità del qualcosa, poiché è appunto qualcosa in quanto è questo togliere il suo altro.* Questa, dice, è semplicemente la qualità. Che cos'è la qualità di qualche cosa? È il fatto di non essere altro. Questa è la definizione di qualità più radicale. Cos'è il quale, il *qualis*? Il fatto di non essere altro da sé. Il problema è che, invece, è altro da sé, come vedremo fra poco. *Solo con ciò si contrappone propriamente l'altro a un essere determinato.* Solo con questo, dice, si contrappone l'altro a un essere determinato. Qui vedete già che c'è qualcosa che per Hegel non va; per Hegel questa contrapposizione deve essere risolta, perché finché rimane questa contrapposizione rimane il discorso religioso. *Al primo qualcosa l'altro non sta contrapposto che in guisa estrinseca...* Cioè: come se fosse al di fuori. *...vale a dire che mentre nel fatto essi sono assolutamente (cioè secondo il loro concetto) connessi, la loro connessione è questa, che l'esser determinato è trapassato nell'esser altro, il qualcosa nell'altro, il qualcosa, non meno dell'altro, è un altro.* Questa è la risoluzione della contrapposizione: il qualcosa, che è l'altro, si trasferisce nel qualcosa che, sì, certo, è qualcosa, rimane qualcosa, ma in quanto è altro. *In quanto ora l'esser dentro di sé è il non essere dell'esser altro...* Una volta che è dentro di sé non è più essere altro. *...che è contenuto in esso, ma insieme in quanto essente, ne è anche distinto, il qualcosa stesso è la negazione, il cessare di un altro in lui;...* Se viene integrato questa negazione cessa il lui. Questo ci servirà per intendere bene la questione del finito. *...esso è posto come tale che si conduce negativamente verso di quello, e così appunto si conserva. Questo altro, l'esser dentro di sé del qualcosa come negazione della negazione è il suo essere in sé, e nello stesso tempo questo togliere è come semplice negazione in lui, cioè come sua negazione dell'altro qualcosa a lui esterno. È un'unica determinatezza loro, che è insieme identica coll'esser dentro di sé dei qualcosa, come negazione della negazione, ed anche, in quanto queste negazioni stan l'una contro l'altra come altri qualcosa, stringe questi assieme da loro stessi, e parimenti, ciascuno di essi negando l'altro, li separa l'uno dall'altro, - il limite.* Qualcosa che sta dentro di sé, sta dentro il qualcosa come negazione della negazione, cioè, il qualcosa ha la sua negazione, il nulla, la negazione della negazione significa, quindi, togliere il nulla, e tornare nel qualcosa che a questo punto è un qualche cosa che ha tolto da sé il nulla, lo ha negato; solo a questa condizione il qualcosa è qualcosa. Dice: *in quanto queste negazioni stan l'una contro l'altra come altri qualcosa, stringe questi assieme da loro stessi, e parimenti, ciascuno di essi negando l'altro, li separa l'uno dall'altro.* Questo negare la negazione (la seconda negazione), dice Hegel, è vero che integra, fa “sparire” l'altro, ma fornisce al qualcosa il suo limite, cioè, quel qualcosa oltre il quale non può andare. Negando al qualcosa di non essere ciò che non è, è vero che lo determino in quanto qualcosa, ma determinandolo gli do un limite. Come vi dicevo, questo ci servirà per la questione del finito. A pag. 128, c) *La finità. L'esserci è determinato.* Se pensiamo a Heidegger, l'esserci è l'uomo e, quindi, è determinato. *Il qualcosa ha una qualità, e in questa qualità non è soltanto determinato, ma ha un limite.* Se ha una qualità, questa qualità indica che è determinato dal non essere un'altra cosa. *La sua qualità è il suo limite, come affetto dal quale esso riman dapprima un esserci affermativo, quieto. Ma questa negazione sviluppata,...* Nega cioè di essere altro. *...per modo che l'opposizione dell'esserci e della negazione come limite immanente al qualcosa sia essa stessa, questa opposizione, l'esser dentro di sé del qualcosa, e questo non sia perciò in se stesso altro che un divenire, - questo fa la finità del qualcosa.* Diciamola così, per renderla più semplice. E pensiamo al linguaggio, in effetti, la questione è abbastanza semplice. Sta dicendo che l'opposizione, ciò che viene negato nel qualcosa, rimane nel qualcosa, non è cancellato; rimanendo nel qualcosa comporta che questo qualcosa rimane delimitato dal negare di non essere quel qualcosa; e questa è la sua finità. *quando delle cose diciamo che sono finite, con ciò s'intende che non solo hanno una determinatezza, che non solo hanno la qualità come realtà e determinazione che è in sé, non solo son limitate, così da avere poi un esserci fuor del loro limite, - ma che anzi la loro natura, il loro essere, è costituito dal non essere.* Questa è la questione centrale perché intorno a questo si svolgerà tutto il prosieguo, e cioè che se qualcosa è finito allora non è. *Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo*

si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'aver per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte. A pag. 129. Ma che il finito sia assoluto è una posizione di cui nessuna filosofia o opinione e nemmeno l'intelletto si lascerà certo incolpare. Il contrario si trova anzi espressamente nell'affermazione del finito: il finito è il limitato, il perituro; il finito è soltanto il finito, non l'imperituro. Ciò sta immediatamente nella sua determinazione ed espressione. Se non che tutto sta a vedere se in questo modo ci si ferma all'essere della finitezza, se la caducità, cioè, persiste, oppure se la caducità e il perire perisce. Qui c'è un'anticipazione di ciò che dirà alla fine, come fa sempre Hegel. Se il finito perisce vuol dire che termina, non c'è più, scompare; ma non può scomparire perché comunque c'è. Ma se perisce il perire, è come la seconda negazione, nega il perire in quanto lo integra. Ora che questo non avvenga, ciò si ha di fatto appunto in quella veduta del finito, la quale suppone che il finito abbia il perire per suo ultimo. Cioè: che le cose finiscano, vadano nel nulla. È affermazione espressa che il finito sia incompatibile e incongiungibile coll'infinito, che il finito sia assolutamente opposto all'infinito. All'infinito si attribuisce l'essere, l'assoluto essere. Di contro all'infinito si continua così a tener fermo il finito, come suo negativo. Posto come tale che non si possa unire coll'infinito, il finito rimane assoluto da parte sua. Esso otterrebbe l'affermazione dell'affermativo, cioè dall'infinito e così perirebbe;... Ci sarebbe soltanto l'infinito e il finito scomparirebbe. ...ma un suo congiungimento coll'infinito è appunto quello che vien dichiarato impossibile. Non può essere simultaneamente finito e infinito. Se il finito non deve persistere di fronte all'infinito, ma perire, allora, come già fu detto, l'ultimo è appunto il suo perire, e non l'affermativo, che sarebbe solo il perire del perire. L'affermativo significa porre il finito come qualcosa che è, anche nell'infinito. Ché se il finito non dovesse perire nell'affermativo, ma si dovesse intendere la sua fine come il nulla, allora saremmo daccapo a quel primo, astratto nulla, che è esso stesso già perito da un pezzo. Se dobbiamo pensare il finito come il nulla allora siamo daccapo, perché il finito a questo punto è il nulla di cui non ci occupiamo. Ciò nondimeno in questo nulla, che ha da essere soltanto nulla... Sta facendo sempre una critica a questo concetto di nulla. ...e a cui viene in pari tempo concessa una esistenza, si affaccia la stessa contraddizione che fu mostrata nel finito, se non che là non faceva che affacciarsi, nella finità invece è espressa. Se l'infinito è l'assoluto, è chiaro che il suo contrario, il finito, è nulla. β) Il termine e il dover essere. Dover essere possiamo intenderlo qui come destinazione. Certo questa contraddizione si trova astrattamente subito in ciò che il qualcosa è finito, ossia in ciò che il finito è. Se io pongo il finito e lo pongo in quei termini c'è immediatamente una contraddizione, perché se dico che il finito è allora non è più il contrario dell'infinito. Ma il qualcosa o l'essere, non è più posto astrattamente, ma è riflesso in sé, e sviluppato come un esser dentro di sé, il quale ha in lui una destinazione e una costituzione, e, più determinatamente ancora, di modo ch'esso ha in lui un limite che, come immanente al qualcosa e costituente la qualità del suo esser dentro di sé, è la finità. in questo concetto del qualcosa finito è da vedere quali momenti si contengano. Se il finito è, è qualcosa, allora questo finito ha in lui una destinazione e una costituzione, cioè, anche lui, questo finito, ha un limite, perché ha una costituzione, cioè ciò di cui è fatto è qualcosa, e una destinazione, cioè è rivolto ad altro. Questo limite, dice, è costituente la qualità del suo esser dentro di sé, e questa sarebbe la finità. A pag. 131. Ma in quanto l'esser altro è inoltre determinato come limite, determinato esso stesso come negazione della negazione, l'esser altro immanente al qualcosa è posto come relazione dei due lati, e l'unità con sé del qualcosa ... è la relazione sua volta verso se stesso, la relazione, verso il limite, della destinazione sua che è in sé e che nega nel qualcosa cotesto suo limite immanente. Se io tolgo il limite al qualcosa, questo qualcosa non è più limitato, non è più finito; quindi, devo mantenere questo limite, lo devo mantenere come qualcosa che è costituente del qualcosa stesso; soltanto che questo qualcosa, di cui parliamo, è il finito, ma se tolgo il limite diventa illimitato. L'esser dentro di sé con sé identico si riferisce così a se stesso come il suo proprio non essere, ma come negazione della negazione, come negante quello stesso, che conserva in pari tempo il lui l'esserci,... Il limite è ciò che consente a questo

qualcosa di essere. Se io lo tolgo, come negazione della negazione, tolgo anche ciò che gli consente di essere quello che è. Tutte queste disquisizioni che fa Hegel le fa per incominciare a porre un problema rispetto al finito, per giungere poi a dire che il finito in quanto tale è quello che è perché c'è un infinito che gli si oppone ma che viene integrato. Possiamo porre il finito, forse in modo più appropriato, come il primo, come il cominciamento. È chiaro che questo finito di per sé è niente, e questo suo limite non è altro che la connessione con l'essere altro; ma l'essere altro del finito è l'infinito. Quindi, ha già in sé necessariamente - essendo limitato ed essendo questo limite qualche cosa che lo connette con altro, con ciò che non è, perché se è altro da sé non è sé - allora questo limite è ciò che propriamente apre, è l'apertura verso l'altro, è ciò che consente a questo primo di essere primo, perché, essendo connesso con ciò che questo non è... Torniamo al significante e significato: possiamo porre la famosa barra di de Saussure come il limite, limite che tiene, sì, distinti il significante e il significato, ma li pone come non separabili; la barra è il limite che è connesso con entrambi - diciamo che lavora su entrambi i fronti.

Intervento: Connessione tra finito-infinito e significante-significato...

Hegel pone già l'infinito come essere assoluto. E che cos'è l'essere per Heidegger se non quel qualcosa che dà all'ente, cioè al significante, la sua enticità? L'essere, la radura, la *Lichtung*, l'illuminazione, il raggio di sole che illumina nella radura e mostra qualche cosa, che è come dire che senza il linguaggio non appare niente. Per cui, sì, il significante ha il suo limite nel significato perché lì cessa di essere significante, ma cessando di essere significante diventa anche ciò che lo fa essere significante. Senza questo limite il significante, senza questo tornare dal significato al significante, il significante sarebbe niente, sarebbe appunto il nulla, sarebbe il finito che perisce.

Intervento: Anche il significato non sarebbe utilizzabile...

Certo, perché il significato ha l'unica funzione di tornare al significante. È chiaro che senza il significante il significato non c'è: se non dico niente, che significato c'è?

4 marzo 2020

C'è una questione importante che riguarda ciò di cui ci sta parlando qui Hegel rispetto al finito e all'infinito. Intanto, finito ed infinito non sono enti di natura, come invece spesso vengono considerati, cioè delle cose che sono, ma sono concetti, costruzioni. Quindi, vanno presi in considerazione come concetti, costruzioni linguistiche. Ciò che sta dicendo Hegel rispetto al finito e all'infinito è in un certo senso molto semplice perché, di fatto, la questione può riassumersi in questo modo: se io mi invento questo concetto di finito, per poterlo fare devo pensare questo finito come un qualche cosa che a un certo punto termina, ed è proprio questo terminare che definisce il finito in quanto finito; quindi, deve esserci qualche cosa che non è il finito, perché il finito sia finito. Ora, questo essere progettato - usiamo i termini di Heidegger - del finito verso ciò che non è finito, l'infinito, questo non è altro che il suo negativo, che deve esserci perché se il finito non termina non è finito, ma se termina vuole dire che c'è qualcosa al di là. Questa è la costruzione che si fa di un concetto del genere e, quindi, è ovvio che, se parlo di finito, necessariamente parlo di infinito, di qualcosa cioè che non è finito, di qualcosa che c'è oltre questo termine e che delimita il termine, che lo fa esistere. Lo stesso dicasi dell'infinito. Anche lui ha un suo negativo, che è il finito, che gli fa da termine: l'infinito termina lì dove incomincia il finito. Ma, allora, se è finito non è infinito. Una questione che interessa a noi è che, a mio parere, la logica hegeliana, quella che è venuta dopo di lui, cioè tutte quelle logiche modali che utilizzano più valori di verità (logiche paraconsistenti, ecc.), stanno ponendo un problema di fondo, e cioè che questo vero/falso, che scrivono così per indicare che una cosa è vera ma anche falsa, mantengono il vero e il falso come figure, direbbe Hegel. Dire che una cosa è vera e anche falsa è differente dal dire che una certa cosa è vera a condizione di essere falsa. Cambia tutto. E questa è la posizione di Hegel, che è molto più forte della logica paraconsistente, ecc., perché, in effetti, come dicevo prima, il finito è tale a

condizione di essere infinito, cioè di avere un qualche cosa che lo termina e, quindi, un qualche cosa che è al di là del termine e che lo delimita; se lo tolgo diventa infinito, evidentemente. Quindi, il finito è tale a condizione di essere infinito, e cioè di avere questo limite che lo determina e che appartiene all'infinito. Allo stesso modo anche l'infinito è tale a condizione di essere finito, cioè di avere un qualche cosa che lo indichi come infinito, che quindi lo determini come infinito; ma se lo determina lo finisce. Ecco che allora la logica hegeliana appare più forte di tutto ciò che gli ha fatto seguito, perché è differente dire che c'è il vero e a fianco il falso; mentre Hegel dice che non è che sta a fianco, c'è un'integrazione, cioè, il finito è tale a condizione che sia infinito, e viceversa. Se noi riportiamo tutto ciò alla questione del linguaggio, questo ci mostra in modo molto semplice e chiaro il funzionamento del linguaggio. Ciò che dico, il dire, il sensibile, è tale a condizione che ci sia qualcosa che lo trascende, che ci sia il trascendente, magari non necessariamente Dio, però, il sensibile, il finito, ha la condizione nel trascendente, nell'infinito, o, se preferite, che l'in sé ha la sua condizione nel per sé. Hegel ci sta ponendo questa riflessione: che ciò che dico, il sensibile, il significante, è nulla in sé, in quanto non produce niente, non c'è movimento. Hegel ci mostra anche come il linguaggio si produca da sé, cioè, non ha bisogno di altro per prodursi, mettendo in atto quel fenomeno che Gentile chiamava *autoctisi*, cioè autoposizione, autoporsi – *auctos*, da sé, e *ctisi*, tesi, posizione, quindi, il porsi da sé. Vale a dire, la condizione perché il linguaggio funzioni è che ci sia il movimento, quella cosa che Hegel chiama dialettica: questo andare di ciò che dico verso il detto e il tornare del detto sul dire, perché solo con questo ritorno, solo se il per sé ritorna sull'in sé allora l'in sé diventa sé, diventa quello che è. Come dire che parlando ci troviamo ininterrottamente a dire cose che sono quelle che sono “in quanto” non sono quelle che sono, o, per tornare a ciò che dicevo prima, a condizione che non siano quelle che sono, perché solo a questa condizione c'è movimento, solo se l'in sé non è il per sé, cioè sono distinti ma non separati. È in questo essere distinti ma non separati che si situa il tempo. In effetti, se pensiamo al passato lo pensiamo adesso, nell'atto; e così il futuro: non possiamo pensarlo nel futuro, lo pensiamo adesso, nel presente. Il presente non è che il medio tra i due, questo medio che non è altro che la relazione tra i due, la schisi, il taglio, la faglia, la divisione. E questo è il tempo, il tempo come divisione, come simultaneità; che è l'unico modo per pensare il tempo senza porlo in modo autocontraddittorio. Dire che due termini sono distinti ma inseparabili, quindi nella relazione, è come dire che c'è una simultaneità. Se io pongo una relazione, $A=B$, c'è una simultaneità tra i due elementi, non c'è prima uno e poi l'altro, c'è la relazione, questi due sono simultanei, distinti ma simultanei. Detto questo proseguiamo la lettura. A pag. 137, γ : *Passaggio del finito nell'infinito. Il dover essere, per sé, contiene il termine, e il termine il dover essere.* La relazione tra il dover essere e il termine è l'infinito; il dover essere comporta che qualche cosa ancora non sia e, quindi, è indeterminato e illimitato. Deve essere, certo, deve andare verso il movimento, ma questa idea del movimento ancora non c'è. È come se fosse fermo; come se... *Questi momenti della determinazione del finito sono opposti l'uno all'altro qualitativamente; il termine è determinato come il negativo del dover essere, e il dover essere, a sua volta, come il negativo del termine.* Il termine è limitato e il dover essere lo spinge fuori. *Il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce. Ma questo suo risultato, il negativo in generale, è α) la sua destinazione stessa; poiché è il negativo del negativo.* Porre la destinazione come il negativo del negativo significa che questa sua opposizione deve essere tolta perché possa ritornare in sé, perché possa compiere questo movimento; perché questo movimento, finché non è ritornato al punto di partenza, è incompiuto; è come il significante che va al significato ma non torni al significante, il linguaggio si fermerebbe. Quindi, occorre, sì, che ci sia il negativo, ciò che si oppone, ma occorre anche che questo opponente sia tolto per potere ritornare al punto di partenza, e qui la seconda negazione, la negazione della negazione. *Così il finito nel perire non è perito...* Nel togliersi non è tolto. ...è divenuto dapprima soltanto un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito. Se io faccio perire il finito, questo diventa infinito; quindi, questo suo

perire è l'infinito: il finito muore, si spegne, nell'infinito. *Ma β) quando si consideri questo risultato più davvicino, il finito nel suo perire, in questa negazione di se stesso, ha raggiunto il suo essere in sé, andato con se stesso.* Quando è ritornato è andato con se stesso. Sarebbe esattamente il percorso, che ci ha mostrato: in sé – per sé – in sé. *Ciascuno dei suoi momenti contiene appunto questo risultato. Il dover essere sorpassa il termine...* Se deve essere vuole dire che deve andare oltre il limite. ...*vale a dire sorpassa se stesso; ma al di là del dover essere, o come suo altro, non v'è se non appunto il termine. Il termine poi accenna immediatamente al di là di se stesso al suo altro, che è il dover essere,...* Se parlo di dover essere parlo di qualcosa che ha a che fare con il termine; se deve essere vuol dire che è finito, che è terminato; è terminato ma deve essere qualche altra cosa, ma finché non è rimane lì. ...*ma questo è lo stesso sdoppiamento dell'essere in sé e dell'esserci come il termine,...* A pag. 138. C) *L'infinità. L'infinito, nel suo semplice concetto, può essere anzitutto riguardato quale una nuova definizione dell'assoluto; posto come l'indeterminata relazione a sé, è posto come essere e divenire.* Questo è ciò che Hegel intende con infinito: essere ma in quanto divenire, non l'essere statico e immoto. *L'infinito è a) nella sua semplice determinazione, l'affermativo come negazione del finito. b) Così esso sta però in un rapporto di reciproca determinazione col finito, ed è l'infinito astratto, unilaterale.* Tra poco lo chiamerò il cattivo infinito, quello intellettuale, che mantiene l'infinito come figura separata dal finito. *Quindi è c) il togliersi così di cotesto infinito, come del finito, quale unico processo, il vero infinito.* È la sintesi. A pag. 139. *L'infinito è la negazione della negazione, l'affermativo, l'essere che si è di nuovo ristabilito dalla limitatezza.* Si è ristabilito tornando in sé. *L'infinito è, ed in un senso più intensivo che il primo essere immediato; è il vero essere, il sollevamento del termine. Al nome dell'infinito spunta per l'animo e per lo spirito la sua luce, perocché nell'infinito non è solo astrattamente presso di sé, ma si alza a se stesso, alla luce del suo pensare, della sua universalità, della sua libertà. Per il concetto dell'infinito, si mostrò, anzitutto, che l'esserci si determina nel suo essere in sé, come finito, e che sorpassa il termine.* Dice: siamo partiti da qui. *È la natura stessa del finito, di sorpassarsi, di negare la sua negazione e di diventare infinito.* Come dicevo prima, il finito è delimitato da ciò che finito non è; ciò che finito non è, è, per l'appunto, infinito. *L'infinito non sta quindi come un che di già per sé dato sopra il finito, cosicché il finito continui a restar fuori o al di sotto di quello. E nemmeno andiamo soltanto noi, come una ragione soggettiva, al di là del finito nell'infinito. Così, quando si dice che l'infinito è il concetto razionale, e che per mezzo della ragione noi ci solleviamo sopra il temporale, viene inteso che questo accada senza alcun pregiudizio del finito, che non sarebbe toccato da cotesto sollevamento a lui estrinseco.* C'è il finito e c'è l'infinito, e li teniamo ben separati, come vorrebbero i matematici. *Ma in quanto è il finito stesso che vien sollevato nell'infinito, non è nemmeno una potenza estranea, che opera questo in lui, ma è appunto la natura sua, di riferirsi a sé come termine ... e di sorpassarlo, o anzi di averlo negato, come relazione a sé, e di essere al di là di esso. Non è già che nel togliere della finità in generale sorga, in generale, l'infinità, ma il finito è soltanto questo, di diventare infinito esso stesso per sua natura. L'infinità è una destinazione affermativa, quell'esso è veramente in sé.* Per questo prima parlavo di condizione, mentre la logica paraconsistente tiene ancora ben separati il vero dal falso. Certo, li mette assieme con la barretta (V/F), però questo V/F non sono due cose, è una; è questo che forse sfugge. *Così il finito è scomparso nell'infinito, e quello che è, è soltanto l'infinito.* A pag. 140. *L'infinito è. In questa immediatezza esso è insieme la negazione di un altro, cioè del finito. Così, mentre è, e nello stesso tempo è come non essere di un altro,...* L'infinito è ma è anche non essere del finito. ...*l'infinito è tornato a cadere nella categoria del qualcosa come di quello che è, in generale, determinato.* Come vi dicevo prima: l'infinito ha come suo limite il finito. *più precisamente, essendo l'esserci in sé riflesso, risultante in generale dal togliere della determinatezza, ed essendo così posto come l'esserci che è diverso dalla sua determinatezza, l'infinito è ricaduto nella categoria del qualcosa con un limite.* In questo scambio l'esserci perde la sua determinatezza, e deve perderla perché se rimane quello che è non è più possibile il movimento. Questo è fondamentale in Hegel: ciascuna cosa deve mutarsi nel suo contrario, deve essere il suo opposto, perché solo a questa condizione c'è movimento; solo a questa

condizione c'è linguaggio. *Secondo questa determinatezza, il finito sta di contro all'infinito come un esserci reale. Così essi stanno in una qualitativa relazione come tali che rimangono l'uno fuori dell'altro.* È quello che dicevo delle logiche polivalenti. *L'essere immediato dell'infinito ridesta l'essere della sua negazione, ossia del finito, che sembrava dapprima scomparso nell'infinito.* Se io li mantengo separati, ecco che mi torna il finito, non c'è verso. Mantenere separati il finito dall'infinito – sto parlando di questi ma potrebbe essere qualunque cosa – è la struttura religiosa, né più né meno: finito-infinito, nulla-essere, bene-male, sono tutti modi per indicare la stessa cosa, cioè una separazione di due elementi che, invece, per esistere devono essere lo stesso. Così come nella relazione di cui parla Peirce: in $A=B$ questi due termini non è che preesistono la relazione. È esattamente ciò su cui Hegel insiste: A e B non preesistono l'intero, la loro relazione, loro sono in quanto sono nella relazione; senza la relazione A e B non ci sono, sono un'altra cosa. Esattamente, come la lampada... Severino ha preso da Hegel, indubbiamente. A pag. 141. *Posto così l'infinito contro il finito per modo ch'essi abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di altri, l'infinito è da chiamarsi il cattivo infinito,...* Il cattivo infinito è quello che resta separato dal finito, è quello che usano i matematici. *...l'infinito dell'intelletto...* Non della ragione ma dell'intelletto. *...cui cotesto infinito vale come suprema, assoluta verità. A far sì che l'intelletto si accorga che, mentre crede di aver raggiunto il suo appagamento nella conciliazione della verità, si trova invece nella inconciliata, ancora aperta, assoluta contraddizione, dovrebbero servire le contraddizioni in cui l'intelletto stesso da ogni parte s'impiglia, non appena passa all'applicazione e alla esplicazione di queste sue categorie.* Ci sta dicendo che tutte le contraddizioni che sorgono con l'infinito, sorgono per il fatto che finito e infinito sono mantenuti separati, e che si vogliono conciliare mantenendoli però separati; come dire: farli funzionare insieme ma in quanto separati, non in quanto presi nell'intero. È come se volessi dimostrare che questa lampada è esattamente “questa lampada che è sul tavolo”. A pag. 142. *Il finito e l'infinito, in quanto son così ciascuno in lui stesso e in base alla sua propria determinazione il porre il proprio altro, sono inseparabili. Ma questa unità loro è celata nel lor qualitativo esser altro, è quell'unità interna che sta soltanto alla base.* È questa unità che sta alla base. Il che è esattamente ciò che vi dicevo rispetto a Peirce: è questa unità, questa relazione che sta alla base, che dei due termini, il finito e l'infinito, li fa essere il finito e l'infinito: l'essere dei due nella relazione. Questo se si vogliono evitare tutte le contraddizioni che altrimenti accadono. *Il processo del loro passare ha, per disteso, la forma seguente. Si oltrepassa il finito, verso l'infinito. Questo oltrepassare appare quale un'operazione estrinseca.* Come se non appartenesse all'intero, all'unità dei due. A Hegel il termine “unità” non piace, perché sembra mantenere i due elementi in quanto separati, cioè si uniscono ma rimangono separati. *Che cosa sorge in questo vuoto che è al di là del finito? Che cos'è costì il positivo? Che cosa c'è al di là del finito? Che cosa c'è di positivo, cioè che posso porre? A cagione dell'inseparabilità del finito e dell'infinito ... sorge il limite.* Il limite tra i due. *l'infinito è sparito, ed è subentrato il suo altro, il finito. ma questo subentrare del finito appare come un avvenimento estrinseco all'infinito, e il nuovo limite come tale, che non nasca dall'infinito stesso, ma sia, esso pure, trovato.* C'è questo limite, ma è come se fosse un limite di natura, che a un certo punto si trova. *Si ha con ciò un ricadere nella determinazione precedente, inutilmente tolta via. Ma questo nuovo limite non è esso stesso se non un che da togliere o da sorpassare.* Per il motivo che dicevo prima: se c'è un limite, questo limite è da togliere, da sorpassare, perché è il limite del finito, del termine; ma questo termine, avendo questo limite, ha in questo limite la sua essenza, cioè un qualche cosa che lo separa da qualcos'altro, ma è proprio l'essere separato da quel qualcos'altro che lo determina come finito, come termine. *Con ciò è sorto daccapo il vuoto, il nulla, in cui si riscontra parimenti quella determinatezza, cioè un nuovo limite, - e così via all'infinito.* Io pongo il termine, metto il limite, questo limite mi porta verso l'infinito, però questo infinito trova di nuovo un limite nel suo contrapposto. È come un rimpallo continuo tra i due, se io li mantengo in quanto separati: il finito mi rimanda all'infinito e l'infinito mi rimanda al finito; senza accorgermi, come diceva bene nelle pagine precedenti, che la natura del finito è di essere

infinito, e quindi non c'è questo rinvio continuo. *Questa determinazione reciproca negativa di sé e della propria negazione è ciò che si affaccia come progresso all'infinito, progresso che in così gran numero di forme e applicazioni vale come un che di ultimo, al di là del quale non si procede più, mentre com'è arrivato a quell'E così via all'infinito, il pensiero suole aver raggiunta la sua fine.* Pensa di aver raggiunto così il massimo che si possa pensare. *Questo progresso si affaccia dappertutto dove delle determinazioni relative vengono spinte fino alla loro opposizione, così che stanno in un'unità inseparabile, e nondimeno a ciascuna vien attribuito contro l'altra un esserci indipendente.* In questo rimpallo è ovvio che nessuno dei due rimane quello che è, si alternano: ora c'è uno, ora c'è l'altro. *Il progresso all'infinito è quindi la contraddizione che non è sciolta, ma si continua sempre ad enunciare solo come presente.* Questo rinviare la cosa la locuzione "E così via all'infinito" non fa che mantenere presente la contraddizione, cioè, pone questo infinito ma senza, come direbbe Heidegger, pensarlo: lo pone ma non lo pensa.

Intervento: Sembra una critica al metodo induttivo...

Sì. In effetti, l'induzione gioca proprio su questo "E così via all'infinito". È per questo che nella logica non ha un grandissimo valore. È utile, certo. È utile per organizzare le cose domani: pensare che il sole, siccome è sempre sorto, sorgerà anche domani, ma non è una certezza logica. A pag. 145. c) *L'infinità affermativa. Nell'accennata alternativa determinazione dell'infinito per mezzo del finito e del finito per mezzo dell'infinito è già presente, in sé, la verità così dell'uno come dell'altro di essi, e non v'è che da accogliere nel pensiero quello appunto che si ha dinanzi.* Non è differente dalla situazione della quale parlava rispetto alla religione disvelata. Anche lì questo infinito, questo trascendente, era posto, affermato, ma era mantenuto come separato; ciò di cui non ci si accorge nella religione, dice Hegel, è che ciò che io attribuisco al trascendente è qualcosa che mi appartiene; ciò che io attribuisco all'infinito non è che il finito, che di per sé è infinito, è la sua natura: la natura del finito è di essere infinito. Quindi, è come se dicesse che si pensa generalmente che attribuire l'infinito al finito sia un'operazione non consentita in quanto al finito non appartiene né pertiene l'infinito, e quindi si mantengono separati. Il problema è che se si mantengono separati ci si trova, come diceva prima, in quella contraddizione che è sempre presente nell'E così via all'infinito e mai risolta. Qui c'è una nota del Moni. *La verità del finito e dell'infinito è la loro unità concreta, cioè comprendente in sé anche la differenza. Ora cotesta unità era bensì presente, nel progresso all'infinito, sotto la forma del passare, alternativamente, dal finito all'infinito, poi dall'infinito al finito, e quindi daccapo dal finito all'infinito, ecc. Se non che quello cui il pensiero rifletteva, nel progresso all'infinito, erano soltanto le due determinazioni, di finito e d'infinito, dall'una all'altra delle quali esso passa, non il passare stesso.* Questa locuzione "E così via all'infinito" considera il passare da una cosa finita che si ripete all'infinito, ma non il passare stesso, dice il Moni. *Questo passare, anzi, non era costì altro che il pensiero ... epperò come unità delle due determinazioni rimaneva ancora una unità immediata, irriflessa.* Cioè: l'una non è passata nell'altra, non è stata integrata, non c'è stata l'*Aufhebung*. *Ogniqualevolta infatti il pensiero è come una certa determinazione ... quella determinazione è irriflessa...* Finché una certa determinazione rimane come tale vuol dire che è irriflessa, cioè, non ha compiuto il movimento. *...e propriamente irriflessa tanto rispetto al pensiero (che, immedesimato con quella, non vi si porta ancora sopra, ossia non vi riflette), quanto in se stessa (poiché cominciando soltanto ad apparire, in una tale identità sua col pensiero, quella determinazione non è ancora tornata in sé dalla sua negazione).* Cioè: il non essere riflesso vuol dire che non ha ancora preso atto che quella determinazione è quella che è per via che non è ciò che non è; non ha pensato che questa cosa è determinata in quanto è quella che è, certo, ma è quella che è in quanto non è ciò che non è. Una volta che ha integrato questo passaggio, solo allora questa cosa è determinata, è tornata nell'in sé, è diventata ciò che effettivamente è, cioè se stessa in quanto altro. È questo poi che ciascuna cosa è in se stessa: è sé in quanto altra. O, per dirla con Heidegger, è un utilizzabile, molto semplicemente. Il cacciavite è per se stesso, ma diventa un cacciavite, cioè assume la sua funzione, quando è operativo, quando viene utilizzato,

sennò rimane un utilizzabile ma non utilizzato. Un po' come diceva Hegel del diamante rispetto al vetro: il diamante serve per tagliare il vetro; se non taglia il vetro perde il suo utilizzo. *Ciò posto è chiaro che quel che il pensiero ha da fare per procedere oltre al progresso all'infinito, e così comprenderlo e liberarsi anche, in pari tempo, da tutto ciò che cotesto progresso ha per lui d'imponente, è semplicemente di riflettere, ossia di accogliere in sé e far suo ciò che fino ad allora aveva soltanto avuto dinanzi.* Cosa faccio mio? Ciò che ho avuto sempre dinanzi, e cioè che ciò che dico è altro da ciò che ho detto, che il mio dire dicendosi si sposta, è sempre altro, che non si può fermare e che, anzi, è quello che è proprio perché c'è questo movimento. A pag. 148. *Nell'unità loro l'infinito e il finito perdono dunque la loro natura qualitativa...* Non sono più quello che sono. Che è esattamente ciò che diceva Peirce rispetto alla relazione $A=B$: in questa relazione A e B non sono più A e B, sono una relazione. In questa relazione sono necessari A e B, ma non sono la A e la B di cui potevo parlare non considerandoli presi nell'intero. Una volta che sono in relazione non sono più A e B ma sono una relazione. ...- *riflessione importante, questa, contro la rappresentazione che non si vuol staccare, nell'unità dell'infinito e del finito, dall'abitudine di tenerli fermi in quella qualità che debbono avere in quanto presi separatamente, e che però in quell'unità vede soltanto la contraddizione, e non già anche la sua soluzione per mezzo della negazione della determinatezza qualitativa dei due. Così vien falsata la in sulle prime semplice, universale unità dell'infinito col finito.* Sta dicendo che questa cosa non ha soluzione, che non comporta una contraddizione se finito e infinito diventano di fatto un'altra cosa: non sono più la stessa cosa una volta posti nell'intero. Potremmo anche aggiungere che non sono mai stati quella cosa che si pensa che siano; si è costruito così, ma, come dicevo all'inizio, finito e infinito non sono enti di natura, sono fantasie, concetti, utili, ma concetti. ...*il finito viene egualmente tenuto fermo come il non negato, sebbene in sé nullo, per modo che nel collegamento suo coll'infinito venga elevato a ciò ch'esso non è, epperò, contro la sua non scomparsa, ma anzi persistente determinazione, sia reso infinito.* In questa integrazione non solo non scompare ma diventa ciò che è destinato a essere: il finito diventa ciò che è destinato a essere, e cioè l'infinito. Perché è destinato? Perché è un elemento linguistico; in quanto elemento linguistico è destinato a essere altro, a rinviare ad altro, a spostarsi su altro, a essere altro. A pag. 150. *In primo luogo la negazione del finito e dell'infinito, che è posta nel progresso infinito...* Sarebbe la locuzione "E così via all'infinito". ...*può esser presa come semplice, e quindi come una estrinsecità reciproca, come un puro seguirsi l'un l'altro.* Come se questa distanza tra finito e infinito fosse qualcosa che viene fuori da loro; da dove non si sa, però... *Cominciando dal finito, si sorpassa il limite, si nega il finito. Si ha dunque ora l'al di là del finito, l'infinito; ma in questo sorge nuovamente il limite, e così si ha il sorpassamento dell'infinito.* E siamo nel finito. *questo doppio togliere, però, da una parte è posto soltanto in generale come un estrinseco succedere e avvicinarsi dei momenti, dall'altra parte non è ancora posto come una unità.* Siamo ancora nella religione. *Ciascuno di cotesti (andar) fuori è una partenza peculiare, un nuovo atto, di modo ch'essi cadono l'un fuori dall'altro. Ma nel progresso infinito si trova inoltre la lor relazione. Prima è il finito; poi si oltrepassa il finito, e questo negativo o al di là del finito è l'infinito; in terzo luogo si oltrepassa a sua volta questa negazione, e sorge un nuovo limite, sorge di nuovo un finito. Tale è il movimento compiuto, che chiude se stesso, il movimento che è giunto a quello che costituiva l'inizio. Sorge quello stesso, da cui erano state prese le mosse, ossia il finito è restaurato. Esso è dunque andato insieme con se stesso, non ha fatto che ritrovar se stesso nel suo al di là. Il medesimo accade a proposito dell'infinito.* A pag. 151. *L'intelletto recalcitra tanto contro l'unità del finito e dell'infinito, solo perché presuppone come persistenti tanto il termine e il finito quanto l'essere in sé. Con ciò gli sfugge la negazione di ambedue,...* Cioè, che entrambi hanno un negativo, un negativo assoluto: ciò che non sono. ...*la quale si trova di fatto nel progresso infinito; come anche gli sfugge che il finito e l'infinito sta costì solo come momenti di un tutto, e che vi si presentano ciascuno solo per mezzo del suo opposto, ma insieme, essenzialmente, per mezzo del togliere del suo opposto.* È esattamente quello che fa Severino quando dice: il non essere è il negativo dell'essere, ma perché l'essere sia incontrovertibilmente quello che è occorre che il non essere ci sia

in quanto tolto. È come se questo non essere tornasse sull'essere, cioè sull'in sé, – usiamo le parole di Hegel – rendendolo quello che di fatto è. Solo a questo punto l'essere è veramente essere, sennò è un essere senza il suo significato, perché il significato dell'essere è quello di non essere il non essere, quindi, di escludere il non essere, di escludere la sua negazione. Solo se la sua negazione viene esclusa – negata, dice Hegel – solo allora, ecco che l'essere è, possiamo affermarlo in modo incontrovertibile, cioè, non è ciò che non è. È questo che rende l'essere quello che è: il non essere ciò che non è.

18 marzo 2020

C'è una questione che mi pare importante riprendere prima di riprendere la lettura della *Scienza della logica*. È una questione che in Hegel è fondamentale e centrale in tutto il suo pensiero, e cioè la questione dell'*Aufhebung*. *Aufhebung* letteralmente come sollevamento, ma che cosa solleva? Solleva ciò che nega ciò che è posto, cioè nega la negazione di ciò che è posto, la nega ma integrandola in sé. Questa questione è importante perché sottolinea molto bene il funzionamento del linguaggio e, infatti, intendo riproporla proprio tenendo conto del funzionamento del linguaggio. Ponendo qualcosa, per esempio A, questa A è quella che è, dice Hegel, in quanto non è tutto ciò che non è, cioè, nega tutto ciò che non è. Ora, tutto ciò che la A non è viene a sua volta negato, cioè non viene mantenuto come una opposizione; questa opposizione viene negata, tolta, per ritornare sulla A. A questo punto la A diviene ciò che è ma anche tutto ciò che non è: il tutto ciò che non è come la condizione per essere ciò che è, perché, come abbiamo appena visto, la A è quella che è in quanto non è tutto ciò che non è. Si tratta, quindi, a questo punto di intendere bene la questione che Hegel articola, soprattutto là dove parla della religione perché il discorso che lui oppone alla scienza della logica è il discorso religioso. Il discorso religioso mantiene come separati ciò che è posto, affermato, la A, e tutto ciò che non è ciò che ho affermato; è come se eliminasse dall'esser per sé di qualche cosa l'esser per altro. Il fatto è che questo esser per sé è esser per altro, cioè è quello che è per via di altro: la A possiamo affermarla come A per via di altro, altro da sé, cioè di tutto ciò che la A non è. A questo punto la questione interessante è che questo è esattamente il funzionamento del linguaggio. Ponendo un elemento io pongo “simultaneamente” tutto ciò che questo elemento non è e, come ho appena detto, il “tutto ciò che questo elemento non è” è la condizione perché ciò che è stato posto sia ciò che è stato posto. Mantenere separate queste due cose, la A e non-A, per Hegel è il discorso religioso e, quindi anche e ovviamente, la volontà di potenza. Perché la volontà di potenza? Perché la volontà di potenza si oppone a questa integrazione che fa Hegel? È semplice. In effetti, se non si opponesse a questa integrazione allora ciascun elemento che si pone, che si afferma, non potrebbe mai in nessun modo essere sé a condizione di esser altro, cioè di essere per altro. L'intero, cioè il linguaggio, è ciò che in fondo Hegel chiama scienza della logica o, potremmo anche dire, la scienza della parola - tutto sta ad intendersi su cosa si decide di intendere con λόγος. Ma la cosa che ci interessa maggiormente è che questo tentativo di mantenere separato un elemento dalla sua contraria è ciò che consente alla volontà di potenza di potere esercitare o di illudersi di potere esercitare il suo potere. In che modo? Soltanto se queste due cose sono separate allora sono pensate come se fossero fuori del linguaggio. Se io le integro, se le pongo come un intero, allora pongo il linguaggio, pongo che ciascun elemento è quello che è in quanto è per altro, cioè è se stesso in quanto è per altro, è sé in quanto per altro, ed è questo che determina il suo essere in sé. Quindi, la volontà di potenza non è altro che questo tentativo di mantenere separate le due cose, cioè, di non porle nel linguaggio; la volontà di potenza ha l'esigenza che ci sia qualcosa che non sia linguaggio. Questa è la condizione per potere mantenere separati i due momenti, e cioè mantenere il discorso religioso. Hegel ha articolato bene il discorso religioso a partire dalla religione naturale, dalla religione artistica fino alla religione disvelata, all'anima bella, ecc., ma ciascuna di queste figure della

religione si basa proprio su questo. Infatti, non ha torto Hegel a dire che a religione è una, magari con delle piccole varianti qua e là, ma è una, nel senso che perché ci sia religione è necessario mantenere la separazione dei due momenti. Una separazione che fa sì che questi due momenti possano essere immaginati, pensati, creduti, come fuori del linguaggio, cioè, fuori dell'intero, fuori del concreto, quindi, come astrazioni. La questione dell'astrazione qui è determinante, anche per la volontà di potenza. La volontà di potenza ha bisogno di astrarre, di individuare, di determinare, di mantenere qualcosa come isolato dal resto, dal mondo in cui e per cui esiste, direbbe Heidegger. Soltanto mantenendolo in questo isolamento, cioè solo se è fuori del linguaggio, la volontà di potenza può pensare di dominare la cosa. Si tratta qui di intendere che, in effetti, - e questo Hegel lo sa - l'intero non è che sia il risultato finale di un percorso, cioè l'*Aufhebung*, non è il risultato di qualche cosa propriamente, nel senso di una meta che si raggiunge attraverso una successione di passaggi; ma l'intero, il linguaggio, è già tutto qui, adesso, mentre ne parliamo; per cui la volontà di potenza deve operare una sorta di chiusura nei confronti del linguaggio, per potersi esplicitare, e di isolamento dei termini ponendoli come astratti e, quindi, considerando ciascuno come isolato da tutto il resto. È come se la A, di cui parlavo prima, si ponesse come isolata da non-A, cioè da tutto ciò che la A non è. Ma, isolata la A da tutto ciò che non è, anche la A cessa di esistere, perché sappiamo che la A è tale in quanto non è tutto ciò che non è. La questione si può porre anche in questi termini, vale a dire: parlando si mette in moto un processo di astrazione. Questo è inevitabile, ovviamente, non posso parlare di nulla se questa cosa di cui voglio parlare non la isolo, se non la determino, e determinandola la pongo fuori dal concreto, appunto come un astratto. Posta come un astratto però sorge un problema, perché, sì, certo, è la condizione perché io possa parlare di qualche cosa, ma a questo punto di che cosa sto parlando esattamente? Se facessimo ancora l'esempio della famosa proposizione di Severino "questa la lampada che è sul tavolo", è chiaro che per parlare della lampada devo astrarla dal concreto, cioè dalla proposizione in cui mi appare, ma, isolandola da questo concreto, io mi trovo una lampada che non è più quella di prima, quella nel concreto, però per poterne parlare deve essere inserita in un'altra narrazione, in un altro concreto, in un'altra proposizione, dove questa lampada si pone come un astratto all'interno di un concreto. Quindi, di volta in volta, quando parlo della lampada io mi trovo preso in una sorta di rinvio, perché per parlarne devo isolarla dal concreto ma inserendola tuttavia in un altro concreto; dovrei allora toglierla da quel concreto, astrarla, ma per astrarla devo porla nuovamente in un altro concreto. Non posso mantenere un elemento isolato dal concreto, non posso prenderlo per quello che è perché ciascun elemento, per essere quello che è, è necessario che sia per altro. Su questo Hegel è molto preciso, con molti altri che gli hanno fatto seguito. Dunque, non posso isolarlo nel senso che, una volta che l'ho isolato e posto come astratto, sono preso in un continuo rinvio per cui, di fatto, è vero che per parlare della lampada devo astrarla, ma astraendola la pongo in un concreto dove di nuovo per parlarne dovrà astrarla, e così via all'infinito. Quindi, ecco la domanda: quando parlo della lampada in quanto tale, di che cosa sto parlando? Verrebbe da pensare che non sto parlando di niente, perché qualunque cosa io dica questo mio dire sarà sempre per altro e mai per la lampada in quanto tale, che continuerà a spostarsi da un'astrazione all'altra all'infinito, senza nessuna possibilità di arresto. Tenere presente una cosa del genere parlando è ovviamente molto complesso perché impedisce l'esercizio della volontà di potenza. Ora, siccome si parla per mettere in atto la volontà di potenza, se togliamo la possibilità di esercitare la volontà di potenza, allora, almeno in teoria, si dovrebbe cessare di parlare, perché non ci sarebbe più nessun motivo, visto che il motivo non è altro, per dirla alla Nietzsche, che il superpotenziamento. Se tolgo la possibilità di un superpotenziamento non ho più letteralmente alcun motivo per continuare a parlare. Quindi, mi trovo in questa situazione bizzarra dove in realtà non posso non esercitare la volontà di potenza, perché è esattamente ciò che mi muove a parlare; ma esercitandola al tempo stesso ne colgo in un certo senso il limite, l'impossibile. Probabilmente è questo che Hegel voleva intendere con scienza della logica, e cioè il trovarsi di

fronte alla necessità di porre in atto quel processo che lui descrive. Mettere in atto questo processo diventa complicato. Questo stesso processo di cui parla Hegel, il processo dialettico, diventa complicato nel senso che questo processo dialettico riporta all'intero, cioè al linguaggio, quindi, a qualche cosa che rende impossibile la volontà di potenza. La rende impossibile perché non posso isolare, astrarre alcunché se non annullandolo: lo astraggo ma lo annullo. Quindi, su che cosa si dovrebbe a questo punto esercitare la volontà di potenza? Si dovrebbe esercitare tentando di fissare, di fermare questo annullamento; ma appare assolutamente improbabile potere fermare l'annullamento che accompagna l'astrazione di qualche cosa dal concreto. Di conseguenza, l'esercizio della volontà di potenza coincide, almeno nella scienza della logica, nella scienza della parola, nel suo annullamento: ogni atto di parola è un porre qualche cosa che si annulla mentre si pone. Quindi, la volontà di potenza impone di porre qualche cosa, ma ponendolo questo si annulla; non si annulla, tuttavia, la volontà di potenza, che pone un altro elemento, perché ovviamente ciascun elemento è sempre connesso con un altro, non sta lì da solo, ciascun elemento, come sappiamo, è tale in quanto inserito in una combinatoria. Quindi, la volontà di potenza si continua a esercitare esattamente come fa il linguaggio: ponendosi e annullandosi, e così via all'infinito. Questa mi è parsa, almeno in parte, la lezione della *Fenomenologia dello spirito*. È chiaro che Hegel non poneva la questione in questi termini, ma sto cercando di porre la questione rispetto al funzionamento e alla struttura del linguaggio. Il linguaggio funziona esattamente così, e cioè pone qualcosa e nell'atto del porlo questo qualcosa si annulla, si annulla in quanto si mostra per altro; questo per altro, nel momento stesso in cui si pone, si annulla di nuovo, e così via. Questo è l'andamento del linguaggio, del suo funzionamento. Quindi, la questione dell'*Aufhebung*, posta così, non è nient'altro che un'indicazione del funzionamento del linguaggio: ciò che si pone, nel momento in cui si pone, si annulla; annullandosi pone un'altra cosa in quanto questa cosa era comunque per altro: questo altro si pone ma, ponendosi, diventa a sua volta per altro, e così via all'infinito. Questo è il movimento del linguaggio, un movimento inarrestabile. È esattamente il modo in cui funziona; se funziona, funziona così; se non funzionasse allora non sapremmo assolutamente nulla né potremmo mai porci questioni del genere. Ci sono ovviamente tanti modi in cui si manifesta la volontà di potenza. Si manifesta come affermazione, come il porre un qualche cosa che deve essere quello che è, che non dovrebbe rinviare ad altro se non a se stesso, ma sappiamo che se rinviasse solo a se stesso non sarebbe, per cui deve comunque rinviare ad altro. Oppure, prendiamo ad esempio l'ipotesi, che è una delle manifestazioni più comuni, più diffuse della volontà di potenza: fare ipotesi. Un'ipotesi è un'affermazione che non è stata verificata: formulando l'ipotesi si enuncia la fede che questa affermazione sarà verificata, ché se avesse la certezza che non potrà mai essere verificata non si porrebbe neanche come ipotesi. Dunque, è la fede che questa affermazione sarà verificata, che è come dire mettere un'ipoteca sul linguaggio. Ovviamente, se faccio un'ipotesi è perché non so come stanno le cose, ma è come se scommettessi – possiamo prenderla come una scommessa – scommettiamo che succederà così: ecco, questa è l'ipotesi. Se vinco la scommessa allora ne traggio una soddisfazione, cioè, la volontà di potenza è soddisfatta, perché la soddisfazione gli umani la traggono dall'esercizio della volontà di potenza, cioè dall'esercizio che si mette in atto controllando le cose o determinando le cose, mostrando come stanno le cose o come devono essere le cose. L'ipotesi, in fondo, dice come le cose devono essere: date certe condizioni le cose dovranno essere così. Naturalmente, è una fede e questo ci riporta alla questione del discorso religioso. Sto dicendo che la formulazione di ipotesi, qualunque esse siano e da qualunque ambito esse provengano, ha come presupposto il discorso religioso. In assenza di del discorso religioso l'ipotesi appare insensata. Il discorso religioso, come dicevo prima, immagina che una certa proposizione, che non è verificata, lo sarà prima o poi e, quindi, ha fede in questo. Ma per poterla verificare ha bisogno che questa affermazione sia isolata, che sia astratta, cioè, per poterla verificare deve astrarla dal concreto, deve cioè toglierla dal linguaggio. Formulare ipotesi è uno dei modi per pensare a qualche cosa che debba essere fuori del linguaggio.

È questa la questione in tutto Hegel, che tutto il suo discorso, anche se non arriva a certe conclusioni così radicali: l'idea che ciascuna proposizione, se presa nell'intero, quindi, nel linguaggio, non può che rinviare ad altre proposizioni senza mai, in nessun modo e per nessun motivo, immaginare che questa proposizione sia fuori del linguaggio, fuori del concreto, fuori dell'intero, e quindi sia tanto per sé quanto necessariamente per altro, o, più propriamente, sia per sé in quanto per altro. Ho trovato questo in Hegel di grandissimo interesse e anche di una notevolissima difficoltà, non tanto per il testo che di sicuro non è semplice, ma difficoltà nel porre in atto il discorso che fa Hegel, nel porre in atto la scienza della logica, o scienza della parola. Questo perché porla in atto significa trovarsi costantemente nel linguaggio, e trovarsi costantemente nel linguaggio comporta che nessun elemento possa essere pensato fuori del linguaggio, cioè, isolabile dal linguaggio. Certo, posta così la questione, comporterebbe che di nulla sia possibile parlare. Il che è vero, in un certo senso. Se con parlare si intende determinare qualche cosa come se fosse fuori del linguaggio, quindi, isolarlo, manipolarlo, ecc., allora sì, certo, si fa, ma si fa all'interno di una struttura religiosa, di un'illusione. Quindi, è possibile parlare, ovviamente, visto che lo stiamo facendo continuamente, ma potrebbe diventare impossibile, all'interno della scienza della logica, non tenere conto di questo, e cioè del fatto che tutto ciò che interviene, ogni cosa che si pone, ogni affermazione, è sempre e comunque all'interno del linguaggio, con tutto ciò che questo comporta. E comporta che questa cosa è quella che è in quanto è per altro, è quella che è nel momento in cui si ritrova a essere quella che è a condizione di non essere quella che è. È il discorso che faceva Hegel rispetto al finito e all'infinito, l'uno e i molti: l'uno è i molti, il finito è infinito. Ma porre la copula anziché la congiunzione è significativo perché indica la simultaneità, e cioè l'impossibilità che si dia uno senza l'altro, quindi la loro totale e assoluta inseparabilità. Nessuno dei momenti dialettici è separabile, su questo Hegel insiste continuamente e molto appropriatamente. Non sono separabili, ma se non sono separabili allora ci sono delle conseguenze, cioè, diventa impossibile credere, pensare, supporre, immaginare che le cose stiano così come io penso, dico, credo che stiano. Certo, non è una novità, lo stiamo dicendo da tempo: le cose non stanno in qualche modo, stanno sempre in quanto simultanee al loro contrario; potremmo dire che stanno e non stanno. Illudersi che le cose stiano in un certo modo è un discorso religioso, cioè un discorso che non tiene conto del linguaggio, e cioè che ciascuna affermazione, ciascuna cosa che si pone, è nel linguaggio. È questo che fa la religione: toglie l'intero a vantaggio dell'astrazione, e mantiene i due momenti separati. Nella migliore delle ipotesi li pone con una congiunzione, ma mai con una copula che indica la simultaneità di ciò che pongo e di tutto ciò che ciò che pongo non è. Quando Hegel ci dice che dalla coscienza sensibile si passa all'autocoscienza e quindi alla ragione, queste tre figure, in realtà simultanee, indicano perfettamente qual è la struttura della scienza della logica. C'è l'elemento sensibile, il dato immediato, l'immanente, che comporta una riflessione, che dice che quello è un elemento sensibile, che questo qualcosa è qualcosa per me. A questo punto la ragione non è che la sintesi dei due, e cioè quella cosa che ci fa dire che questo oggetto immanente, questo dato sensibile, è quello che mi appare, così come mi appare, perché sono io che lo determino in quel modo. Qui naturalmente c'è tutto un discorso da fare, perché ciò che appare, l'immanente, non è la cosa, ma è un atto linguistico. La prima cosa che appare è il mio dire, e questo mio dire diventa quello che è nel momento in cui mi accorgo che lo sto dicendo; ma se mi accorgo che lo sto dicendo allora è questo che dà il senso, il significato a ciò che dico. È questo che Hegel intende quando dice che è l'ultimo elemento che produce il primo, e non viceversa; o, più propriamente, dovremmo dire che c'è una simultaneità tra i due e, quindi, non c'è un primo e un ultimo, ma sono insieme, potremmo dire che entrambi sono già da sempre lì. Questo è ciò che costituisce forse la parte più interessante in tutto il discorso di Hegel, e cioè il fatto che ciascun atto di parola è quello che è in quanto mi accorgo di quello che sto dicendo; accorgendomi di ciò che sto dicendo faccio essere ciò che sto dicendo altro da ciò che sto dicendo, perché l'accorgermi di ciò che sto dicendo – questo

naturalmente nell'ambito della scienza della logica, fuori non ci si accorge di nulla – comporta l'accorgermi, come direbbe Heidegger, del mondo, della storicità di ciò che sto dicendo. È l'accorgermi di ciò che sto dicendo che fa diventare il mio dire quello che è nel momento in cui lo dico. È una questione complessa da intendere, però è centrale in tutto il pensiero di Hegel: è l'ultimo elemento che determina il primo, e non il contrario; vale a dire, occorre accorgersi di qualche cosa perché questo qualche cosa sia. Non è che c'è qualche cosa e quindi mi accorgo di questo qualche cosa, ma è perché mi accorgo che c'è il qualche cosa; ma questo accorgermi di qualche cosa tiene conto del fatto che il qualche cosa è il mio dire, è ciò che sto dicendo, è il mio porre qualche cosa. È questo il qualcosa, o, più propriamente, non è neanche un qualcosa il mio porre, ma lo diventa nel momento in cui c'è una riflessione, c'è un'autocoscienza, e solo allora so che sto dicendo qualcosa, senno di fatto non c'è nemmeno il qualcosa, cioè il mio dire sarebbe assolutamente nulla, così come sarebbe assolutamente nulla il significante senza il significato, e viceversa, naturalmente: nessun significato esiste da sé senza un significante che lo dica. Tutto questo illustra in un modo più preciso, articolato, la questione del linguaggio, e mostra soprattutto come per potere parlare occorre che il linguaggio sia già tutto presente, sia già qui tutto: l'intero. Il linguaggio è l'intero, il concreto, dal quale naturalmente astraggo delle cose. E qui torniamo al discorso di prima: per astrarle devo porle in altro modo, diventano un'altra cosa, come la famosa lampada che è sul tavolo, ma per astrarla devo inserirla in un altro concreto, e così via; come dire che non potrò mai parlare di questa lampada che è sul tavolo. E, quindi, quando ne parlo, che cosa faccio esattamente? Non faccio altro che spostare continuamente la questione su un'altra, mostrando che ciascuna cosa che sto dicendo, di fatto, è per un'altra. Non sto facendo nient'altro che questo: mostrare continuamente che ciò che dico è sempre per un'altra cosa, e il ciò che dico, di per sé, alla fine risulta nulla perché è sempre per qualche cos'altro, e questo a sua volta per qualcos'altro, all'infinito. Questo potrebbe anche indurci a pensare che quando si parla, in realtà si parla di nulla, nel senso che si parla di qualcosa che non c'è nel modo in cui mi illudo, penso, credo che ci sia, cioè come un qualche cosa che è a disposizione, manipolabile, osservabile, determinabile, cioè, di nuovo, che è fuori del linguaggio. Se c'è l'intero, se c'è già da sempre, allora non può assolutamente esserci nulla fuori del linguaggio. Il pensare che qualcosa possa essere considerato fuori del linguaggio è la struttura del discorso religioso, che è quella che mi consente di immaginare di potere dire come stanno le cose, come saranno state, ecc.

25 marzo 2020

Proseguiamo la lettura della *Scienza della logica* di Hegel, tendo sempre conto che il motivo per cui la stiamo leggendo è trovare nuove cose da pensare, da considerare, intorno alla questione del linguaggio. A pag. 153. *La vera infinità presa così in generale quale un esserci che è posto come affermativo contro l'astratta negazione, è la realtà in un senso più elevato, che non quella che dapprima si era semplicemente determinata. La realtà ha acquistato qui un contenuto concreto. Non il finito è reale, ma l'infinito.* A pag. 154. *L'idealità può esser chiamata la qualità dell'infinità. Ma essa è essenzialmente il processo del divenire, e quindi un passaggio, come quello del divenire nell'esser determinato, passaggio che è ora da assegnare. Come togliersi della finità, vale a dire della finità come tale e in pari tempo della infinità a lei soltanto contrapposta, soltanto negativa, l'infinità è ritorno in sé, riferimento a se stesso, essere. Poiché in questo essere v'è una negazione, è essere determinato. Ma poiché l'infinità è inoltre essenzialmente negazione della negazione, cioè la negazione che si riferisce a se stessa, essa è quell'essere determinato, che si chiama esser per sé.* Vediamo quindi che l'infinito non sia niente altro che ciò che necessariamente accompagna il finito e ne costituisce il per sé, cioè il significato. Quindi, siamo sempre nella posizione di intendere la questione di Hegel attraverso la linguistica, e cioè il significante, che ha un significato, e questo significato ritorna sul significante, solo che questo significato rappresenta l'infinito, infinito in quanto non è delimitabile. Quindi, il

ritorno dell'infinito sul finito non è altro che il ritorno del significato sul significante. A pag. 155. *Il finito è il suo proprio togliersi, racchiude in sé la sua negazione, l'infinità – unità dei due; si esce poi, oltre il finito, nell'infinito come nell'al di là di quello, - separazione dei due; ma al di là dell'infinito sta un altro finito (l'al di là, l'infinito, contiene la finità), - unità dei due; questo finito, però, è anch'esso un negativo dell'infinito, separazione dei due, ecc.* Qui anticipa qualcosa che dirà a breve e cioè di come il finito e l'infinito di fatto non siano altro che l'in sé e il per sé. Ora, è chiaro che il finito ha come sua negazione l'infinito e che l'infinito ha come sua negazione il finito. Questo comporta che quando si pone l'unità dei due, unità come l'infinito, di nuovo l'infinito avrà il finito come sua negazione e il finito avrà come sua negazione l'infinito. Si procede in questo modo, e cioè la negazione continua dell'elemento che deve essere tolto per potere stabilire in modo determinato un elemento... Ricordatevi sempre l'esempio che fa Severino: l'essere viene determinato come incontrovertibile dalla presenza del non essere come tolto. A pag. 159. *La proposizione che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente realizzato. La filosofia è idealismo com'è idealismo la religione. Perocché nemmeno la religione riconosce la finità come un vero essere, come un che di ultimo ed assoluto, o come un che di non posto, d'increato, di eterno. L'opposizione di filosofia idealistica e realistica è quindi priva di significato.* Anche in questo per Hegel non c'è alcuna opposizione, nel senso che è come se ponesse l'idealismo e il realismo come due momenti dell'intero, così come ha fatto in altre circostanze. *Una filosofia che attribuisse all'esistere finito, come tale, un vero essere, un essere definitivo, assoluto, non meriterebbe il nome di filosofia. I principii delle filosofie antiche o moderne, l'acqua, oppur la materia, oppur gli atomi, son pensieri, universalità, idealità, non cose quali immediatamente si trovano, vale a dire nella loro individualità sensibile. Nemmeno quell'acqua taletica; poiché, sebbene sia anche l'acqua empirica, è però in pari tempo, oltre a questo, l'in sé o l'essenza di tutte le altre cose; e queste non sono indipendenti, fondate in sé, ma poste da un altro, dall'acqua, ossia sono ideali.* Con questo ci sta semplicemente dicendo che anche nell'ambito filosofico porre il finito significa porre qualcosa di ideale, come se con il finito si immaginasse qualcosa che di fatto non esiste in quanto tale. Il finito esiste in quanto contrapposto all'infinito; come sappiamo, l'infinito ritorna poi sul finito e l'infinito diventa il reale: è l'infinito che è reale, non il finito. Il finito di per sé è sempre qualcosa in attesa di ulteriore determinazione. A pag. 161. *L'esser per sé. Nell'esser per sé è compiuto l'essere qualitativo; esso è l'essere infinito. L'essere del cominciamento è privo di determinazione. L'essere del cominciamento, l'in sé, il primo momento, rimane senza determinazione; infatti, il significante senza il significato è privo di qualunque determinazione. L'essere determinato è essere tolto, ma tolto solo immediatamente. Esso non contiene quindi anzitutto altro che la prima negazione, immediata essa stessa. L'essere è invero anche conservato, ed ambedue, l'essere e la negazione, son nell'essere determinato uniti in una semplice unità. Ma appunto perciò sono in sé ancor diseguali l'uno all'altro, e la loro unità non è ancor posta. L'esser determinato è quindi la sfera della differenza, del dualismo, il campo della finità. la determinatezza è determinatezza come tale, un esser-determinato relativo, non assoluto.* Qualcosa, in effetti, è sempre determinato in virtù di qualche altra cosa che lo determina, non è determinato per sé. E questo è ciò che accade nel primo momento, l'incominciamento: ciò che inizia è qualche cosa che attende di essere determinato da ciò che seguirà. A pag. 162. *L'esser per sé è in primo luogo un immediato essente per sé, Uno. In secondo luogo l'Uno trapassa nella moltitudine degli Uno, - repulsione; il quale esser altro dell'Uno si toglie nella sua idealità, - attrazione. In terzo luogo la reciproca determinazione della repulsione e dell'attrazione, nella quale esse ricadono nell'equilibrio, e insieme con quella la qualità ... passano nella quantità.* Questo è il primo momento in cui incomincia a parlare della quantità che poi esplorerà in modo articolato nelle pagine successive. Dunque, dice che l'esser per sé è qualcosa che è per se stesso, è l'Uno, è identificato come Uno; ma questo Uno trapassa nella

moltitudine degli Uno, perché in effetti questo Uno ha una sua contrapposizione, ma a che cosa si contrappone l'Uno? Ha come contrapposto un altro Uno. Quindi, è sempre Uno, ma questo Uno si moltiplica, diventa tanti Uno. Qui c'è quella che Hegel chiama la repulsione: questo Uno si scompone in vari Uno, perché ciascun Uno ha un suo opponente che è un altro Uno, ma tutti questi opposenti, questi altri Uno, di fatto, sono sempre Uno, ed ecco, quindi, l'attrazione, cioè ritornano ad essere Uno, perché ciascuno di questi è Uno. Repulsione e attrazione sono due momenti che verranno composti nell'integrazione. *Diciamo infatti che qualcosa è per sé, in quanto esso toglie l'esser altro, la sua relazione e la sua comunanza con altro, in quanto cioè l'ha respinta e ha fatto astrazione da essa. L'altro è per lui soltanto come un tolto, come suo momento. L'esser per sé consiste nell'esser uscito al di là del termine, al di là del proprio esser altro, così da essere, come questa negazione, l'infinito ritorno in sé.* Questo è praticamente il movimento di cui parla Hegel ovunque: ciascun elemento ha la sua opposizione, il suo negativo, ed è la prima negazione. Questa prima negazione è quella che accompagna necessariamente qualunque elemento perché possa determinarsi in quanto elemento. Poi, c'è la seconda negazione: questo esser altro ritorna da dove è partito, e cioè è il per sé che ritorna all'in sé, e quindi determina il qualche cosa. A pag. 163. *La coscienza è così secondo il suo apparire, ossia è il dualismo di sapere, da una parte, di esser per sé, di aver l'oggetto idealmente in sé, di esser non solo presso cotesto altro, ma in cotesto altro anche presso se stessa.* Questo è il modo con cui prosegue a dire come, in effetti, ciascuna cosa si mostra per quella che è a condizione di non essere quella che è, cioè, mostrandosi altro da sé. È un altro da sé che non può rimanere se non come momento, momento che viene tolto con l'integrazione, con l'*Aufhebung*. *Come si è già ricordato, l'esser per sé è l'infinità ricaduta nel semplice essere. L'esser per sé è questa infinità, il significato, che ricade nel semplice essere, cioè nell'elemento da cui si è incominciato, il significante. È esser determinato, in quanto che la negativa natura dell'infinità...* Abbiamo visto che l'infinito è ciò che si oppone al finito, come sua negazione; negando questa negazione succede che l'infinito ritorna sul finito e l'essere diventa l'infinito. *...che è negazione della negazione, nell'ormai posta forma dell'immediatezza dell'essere, è soltanto come negazione in generale, come semplice determinatezza qualitativa. Ma l'essere, in una tal determinatezza nella quale è esser determinato, è subito anche distinto dallo stesso esser per sé, che è soltanto esser per sé, in quanto la sua determinatezza è quella determinatezza infinita.* Di nuovo la determinatezza dell'esser per sé è di essere infinito. *Ciò nondimeno l'esser determinato è in pari tempo momento dello stesso esser per sé; perocché questo contiene ad ogni modo anche l'essere, affetto dalla negazione. Così la determinatezza, che nell'esser determinato come tale è un altro e un esser per altro, è ripiegata indietro nell'infinita unità dell'esser per sé, e il momento dell'esser determinato sta nell'esser per sé come esser per uno.* Sta dicendo che questo ritornare del per sé all'in sé ha come risultato l'uno. Ne parlerà tra breve, l'Uno non è propriamente l'uno di cui parlano, ad es., Leibniz o Plotino o lo stesso Platone, ma la questione possiamo riassumerla brevemente così: per tutti costoro questo Uno non è mi posto come momento di una integrazione, cioè, non è mai posto come quell'elemento che si contrappone ai molti e integra i molti, per cui si passa dalla proposizione "l'Uno e i molti" alla proposizione che "l'Uno è molti". A pag. 166. *L'idealismo leibniziano sta più dentro ai confini dell'astratto concetto. Il soggetto leibniziano della rappresentazione, la monade, è essenzialmente un che d'ideale. Il rappresentare è un esser per sé, in cui le determinatezze non sono limiti, e così non sono un esserci, ma soltanto momenti. Quella del rappresentare è senza dubbio anch'essa una determinazione più concreta, ma che qui però non ha altro significato, che quello dell'idealità; perché in Leibniz anche l'inconscio, in generale, rappresenta, percepisce. In questo sistema è dunque tolto l'esser altro...* Ecco qui la questione che vi dicevo: è tolto l'esser altro e, quindi, è tolto ciò che gli si oppone, è tolto l'altro momento, altro momento che insieme con il primo compongono l'*Aufhebung*, l'integrazione, e che danno ovviamente il movimento dialettico. Potremmo dire che la critica che Hegel ha posto a quei filosofi che hanno posto l'Uno è di non inserire l'Uno in un movimento dialettico. A pag. 168, punto c) *Uno. L'esser per sé è la semplice unità di se stesso e del suo momento, l'esser per uno.* Dunque,

semplice unità di se stesso e dl suo momento. Quindi, questa semplice unità di un elemento con se stesso e il suo momento, Hegel lo pone come uno, come unità. Non si ha che una sola determinazione, il riferimento a sé del togliere. I momenti dell'esser per sé sono ricaduti nella indistinzione, la quale è immediatezza o essere, ma una immediatezza, che si fonda sul negare, il quale è posto come sua determinazione. È una questione che ripete spesso: la determinazione di qualche cosa è posta dalla sua negazione, un elemento è determinato in quanto è negato il suo opposto. Ancora Severino: l'essere è quello che è perché non è ciò che non è. L'esser per sé è così un essere (un ente) per sé, e in quanto in questa immediatezza il suo interno significato sparisce, è il limite affatto astratto di se stesso, - l'Uno. Si può far notare in precedenza la difficoltà che sta nella seguente esposizione dello sviluppo dell'uno, nonché la ragione di questa difficoltà. I momenti, i quali costituiscono il concetto dell'uno come esser per sé, vi si presentano uno fuor dell'altro. E sono: 1) la negazione in generale, 2) due negazioni, 3) perciò di due, i quali son lo stesso, 4) e sono assolutamente opposti; 5) il riferimento a sé, l'identità come tale, 6) riferimento negativo, e pur nondimeno a se stesso. Qui fa l'elenco di tutti i passaggi che avvengono nel movimento dialettico individuando tutti i vari momenti. La ragione per cui questi momenti si presentano qui separati è che nell'esser per sé, in quanto è un esser (ente) per sé, entra la forma dell'immediatezza, la forma dell'essere. Questi momenti appaiono come separati in quanto li si pone come cose che sono, in quanto tali, o che sono per sé. Per questa immediatezza ciascun momento vien posto come una determinazione propria, come una determinazione che è; e pur tuttavia i momenti sono anche, in pari tempo, inseparabili. Quindi è che di ogni determinazione dev'esser anche detto il suo contrario. È questa contraddizione, che, nella natura o costituzione astratta dei momenti, produce la difficoltà. Immediatamente pone la questione dell'uno e dei molti. L'uno è il semplice riferimento dell'esser per sé a se stesso, dove i suoi momenti son ricaduti in sé, e dove perciò l'esser per sé ha la forma dell'immediatezza, e i suoi momenti quindi diventano ormai degli esserci che sono. Questo è fondamentale. L'uno dunque non è altro che il semplice riferimento dell'esser per sé a se stesso, l'esser per sé che si riferisce unicamente a sé. Però, dice, questo esser per sé ha la forma dell'immediatezza e, quindi, si pongono come degli esserci che sono in quanto tali. Questo rende conto del fatto che questi momenti non vengono colti come momenti di un tutto ma come astratti. A pag. 170. a) L'uno in lui stesso. In lui stesso l'uno in generale è. Questo suo essere non è un esserci, non è una determinatezza come riferimento ad altro, non è una certa particolare natura o costituzione. Consiste in questo: nell'aver negata tutta questa cerchia di categorie. L'uno non è quindi in alcun modo capace di diventar altro; è immutabile. Questo direi per definizione, cioè in seguito alle definizioni che lui ha posto. Stiamo sempre parlando di proposizioni e, quindi, questo uno non è un ente di natura, è un ente di ragione, è un concetto che lui stesso ha costruito e con il quale sta lavorando, potremmo dire, giocando. In questa semplice immediatezza la mediazione dell'esser determinato e dell'idealità stessa, e quindi ogni diversità e molteplicità, è sparita. Hegel pone questo uno come qualcosa che non dipende da altro ma è assolutamente per sé, ed è un per sé in quanto non c'è un altro al quale si riferisca. Nell'uno non v'è nulla. questo nulla, l'astrazione della relazione a se stesso, è qui distinto dallo stesso esser dentro di sé. È un posto, perocché questo esser dentro di sé non è più il semplice del qualcosa, ma ha la determinazione di esser concreto, in quanto mediazione. Come astratto, però, esso è certamente identico coll'uno, ma è diverso dalla sua determinazione. Questo nulla posto così come in un uno, è il nulla come vuoto. Il vuoto è pertanto la qualità dell'uno nella sua immediatezza. Ricordate che aveva posto anche l'essere come il vuoto, come il nulla. Se, come dice lui, togliamo questo uno dalla relazione con altro, ecco che ci ritroviamo di fronte a qualcosa di inevitabile: questo uno è quello che è sempre in virtù di altro, perché è un elemento e ciascun elemento è quello che è in virtù di un altro. Se togliamo quell'altro, cioè se diciamo che non è più per altro, allora è nulla, è il vuoto. A pag. 171. Nota. L'uno, in questa forma di un essere determinato, è il grado di quella categoria, che venne a presentarsi presso gli antichi come principio atomistico, secondo cui l'essenza delle cose consiste nell'atomo e nel vuoto (τό ἄτομον oppure τὰ ἅτομα τό χενόν). Quando l'astrazione è riuscita ad avere

questa forma, ha raggiunto una maggiore determinatezza, che non l'essere di Parmenide e il divenire di Eraclito. Quanto essa si colloca in alto, col fare di questa semplice determinatezza dell'uno e del vuoto il principio di tutte le cose, col ricondurre l'infinita molteplicità del mondo a questa semplice opposizione, e coll'ardire di conoscer quella per mezzo di questa, altrettanto riesce facile al riflettere rappresentativo, di rappresentarsi qui gli atomi e lì accanto il vuoto. Non è perciò meraviglia che il principio atomistico si sia conservato in ogni tempo. Il parimenti triviale ed intrinseco rapporto della composizione, che vi si deve ancora aggiungere, perché si abbia l'apparenza di un concreto e di una molteplicità, è altrettanto popolare quanto gli atomi stessi e il vuoto. L'uno e il vuoto son l'esser per sé, il supremo qualitativo esser dentro di sé, caduto nella completa esteriorità. L'immediatezza o esser dell'uno, essendo la negazione di ogni esser altro, son posti come non più determinabili e mutevoli, epperò come tali che per la loro assoluta rigidità ogni determinazione, molteplicità o collegamento rimane una relazione affatto estrinseca. Questo nella posizione dei presocratici, cioè l'atomo e il vuoto sono posti l'uno accanto all'altro in una sorta di vicinanza, ma rimangono presi e intesi come astratti e non come momenti di un tutto, quindi, fuori dal movimento dialettico. A pag. 173. c) *Molti uno. La repulsione.* L'esser per sé dell'uno è ciò nondimeno essenzialmente l'idealità dell'esserci e dell'altro; esso non si riferisce come a un altro, ma soltanto a sé. Ma in quanto l'esser per sé è fissato come uno, come ente per sé, come un che di immediatamente dato, la sua negativa relazione a sé è in pari tempo relazione a un ente;... Cioè: il suo negativo, quando pensiamo all'uno, è anche lui un ente. ...e poiché è anche negativa, quello, cui l'uno si riferisce, resta determinato come un esserci e come un altro; come quello che è essenzialmente relazione a se stesso, l'altro non è la negazione indeterminata, come vuoto, ma è parimenti un uno. L'uno è pertanto un divenire molti uno. Sta dicendo che questa relazione negativa a sé che l'uno ha con se stesso, cioè, ciò a cui si riferisce resta determinato come un esserci, l'uno, e come un altro, ma questo altro è un altro uno, cioè ciò che è in relazione con se stesso. *Propriamente, però, non è questo un divenire; perocché il divenire è un passare dall'essere nel nulla; l'uno, all'incontro, non diventa che uno.* Rimane sempre uno. L'uno, il riferito, contiene il negativo come riferimento; lo ha quindi in lui stesso. L'uno, se si riferisce a sé in quanto uno, ha sempre se stesso, cioè uno, come riferimento, cioè, l'uno si riferisce sempre all'uno. *Invece del divenire si ha dunque in primo luogo il proprio immanente riferimento dell'uno; ...* L'uno che continua a riferirsi a sé, cioè, si riferisce sempre all'uno. ...in secondo luogo poi, in quanto cotesto riferimento è negativo e l'uno è insieme un essere, l'uno si respinge via da sé. *Il riferimento negativo dell'uno a sé è repulsione.* Qui abbiamo una forma singolare. L'uno che si riferisce a sé, dice lui, è repulsione, non integrazione ma repulsione, nel senso che, riferendosi a sé, deve porre se stesso, cioè l'uno, fuori di sé, perché in questo riferirsi a sé questo riferire, questo portare fuori, resta comunque un movimento che va dall'uno all'altro. È detta in modo un po' spiccio, però, se l'uno si riferisce a sé, cioè ha sempre come riferimento, in quanto negazione dell'uno, un altro uno, è come se producesse da sé un altro uno. *Questa repulsione, in quanto è così il porre molti uno, ma per opera dell'uno stesso, è il proprio uscir fuori di sé dell'uno, ma un uscire in tali, fuori di lui, che non sono essi stessi altro che degli uno.* L'uno produce altri uno; li produce in quanto sono la sua negazione, sono il suo riferimento. *È questa la repulsione ne concetto, la repulsione in sé, dalla quale si distingue la repulsione seconda, che è quella che subito si affaccia alla rappresentazione della riflessione esterna. Questa seconda repulsione non è la generazione degli uno, ma è solo il reciproco tenersi lontani di tali uno che vengon presupposti e presi come già presenti. Si tratta allora di vedere in qual modo quella prima repulsione, la repulsione che è in sé, si determini a repulsione seconda, a repulsione estrinseca.* A pag. 175. *La repulsione dell'uno da se stesso è l'esplicazione di ciò che è l'uno in sé.* Che cos'è l'uno in sé? È l'uno che ha come riferimento soltanto se stesso, ma, riferendosi a se stesso, produce un altro uno, l'uno al quale si riferisce, che è sempre se stesso. *L'infinità poi, messa come un esser l'uno fuor dell'altro, è qui l'infinità venuta fuor di se stessa. È venuta fuor di se stessa per l'immediatezza dell'infinito, dell'uno.* Questa produzione di uno che si riferisce a se stesso è infinita. *Essa è tanto un semplice riferirsi dell'uno all'uno, quanto anzi l'assoluta irrelatività*

dell'uno; è quello per la semplice affermativa relazione dell'uno a sé; è questo per cotesta stessa relazione, in quanto negativa. Oppure la pluralità dell'uno è il proprio porre dell'uno. Questa pluralità dell'uno non è niente altro che l'uno che pone se stesso in quanto uno. Vedete che se l'uno pone se stesso in quanto uno già sono due uno. L'uno non è se non la negativa relazione dell'uno a sé, e questa relazione, epperò l'uno stesso è il Molti uno. Ovviamente, a questo punto l'uno è come se si "frammentasse" in tanti uno, perché ciascun uno si riferisce a sé in quanto uno e, quindi, ha sempre come riferimento un altro uno. Ma in pari maniera la pluralità è anche assolutamente estrinseca all'uno. È fuori dell'uno perché l'uno si riferisce a sé, perché è qualcosa che è dentro ma anche fuori di sé. Perocché l'uno è appunto il togliersi dell'esser altro, la repulsione è il suo riferimento a sé, e la sua semplice eguaglianza con se stesso. La moltitudine degli uno è l'infinità, come contraddizione che, quasi neutrale, produce se stessa. A pag. 177. Ma nella pluralità l'uno distinto ha un essere; l'esser per uno, com'è determinato nell'escludere, è quindi un esser per altro. Ci sta dicendo che questo uno è per uno, nel senso che si riferisce a sé, ma riferendosi a sé si riferisce ad altro perché questo altro uno è, per l'appunto, un altro uno. Ciascuno viene così respinto da un altro, vien tolto e reso tale, che non è per sé, ma per uno, e precisamente un altro uno. Qui si pone una questione interessante: questo uno è necessariamente per sé, perché si riferisce a sé, ma riferendosi a sé si riferisce ad altro. Sta qui la questione della parola, nel senso che parlando io intendo dire una certa cosa, mi riferisco a quella certa cosa, che è quella certa cosa, ma riferendosi a quella cosa è già un'altra cosa, già si è spostata su un'altra cosa, nel senso che quella stessa cosa è già un'altra cosa. Gli uno non soltanto sono, ma si conservano per mezzo del loro scambievolmente escludersi. Ora in primo luogo, quello in cui gli uno dovrebbero aver il fermo punto d'appoggio della lor diversità contro il loro esser negati, è l'esser loro... Si negano l'uno con l'altro, si negano in quanto l'uno si riferisce a se stesso e, quindi, si riferisce a un altro uno. Questo essere in sé è che sono uno. Ma tutti sono uno. Tutti questi vari uno che si producono dall'uno sono sempre uno. Nel loro essere in sé gli uno sono lo stesso, invece di trovarvi il punto fermo della lor diversità. Sono tanti uno, ma tutti questi uno sono sempre uno. In secondo luogo il loro esser determinato e il loro rapportarsi l'uno all'altro, vale a dire il lor porre se stessi come uno, è il reciproco negarsi. Ciascuno si pone come uno e, ponendosi come uno, si pone come differente dall'altro. A pag. 179. È un'antica proposizione che l'uno è molto, e specialmente, che il molto è uno. A questo proposito è da ripetere l'osservazione, che la verità dell'uno e del molto espressa in proposizione appare in una forma inadeguata, che questa verità è da comprendere e da esprimere soltanto come un divenire, come un processo, cioè come repulsione e attrazione, e non come l'essere, quale in una proposizione vien posto come quietà unità. Qui c'è un'obiezione a Parmenide, il quale pone l'essere e il non essere non come due momenti dell'intero ma come due elementi separati. Fu dianzi menzionata e ricordata la dialettica di Platone nel Parmenide circa la deduzione del molto dall'uno, vale a dire dalla proposizione: L'uno è. L'interna dialettica del concetto è stata esposta. Facilissimo è intendere la dialettica della proposizione, che il molto è uno, come riflessione estrinseca; ed estrinseca dev'esser qui, in quanto che anche l'oggetto, i molti, è il reciprocamente estrinseco. Questo confronto, tra loro, dei molti fa subito vedere, che l'uno è assolutamente determinato come l'altro; ciascuno è uno, ciascuno è uno, ciascuno è uno dei molti... Sottointeso: uno. ...è esclusivo degli altri. Sottointeso: uno. ...per modo ch'essi sono assolutamente lo stesso, e che non si ha assolutamente che un'unica determinazione. È questa la questione: questi molti uno continuano ad essere sempre uno. A pag. 180. b) L'unico uno dell'attrazione. La repulsione è il frammentarsi dell'uno anzitutto in molti, il contegno negativo dei quali è privo di risultati, perocché essi si suppongono l'un l'altro come esistenti; essa non è che il dover essere dell'idealità, la quale vien realizzata nell'attrazione. La repulsione passa nell'attrazione, i molti uno passano in un unico uno. Tutte e due, la repulsione e l'attrazione, son dapprima diverse, quella come realtà degli uno, questa come lor posta idealità. Dunque, i molti uno sono molti in quanto si respingono, perché un uno non è un altro uno, sono vari uno che intervengono perché, come abbiamo visto, l'uno ha come sua opposizione un altro uno, ma che è sempre se stesso. Quindi, c'è

una repulsione perché si producono molti uno, ma tutti questi uno continuano ad essere sempre uno, cioè ad essere sempre se stesso. A pag. 181. *L'unico uno è ora l'idealità realizzata,...* Mentre i vari elementi che intervengono sono "reali", l'uno è un'idealità, è un'idea, è l'universale. *...l'idealità posta nell'uno. Cotesto uno è attraente per la mediazione della repulsione. Esso contiene questa mediazione in se stesso come sua determinazione. Non inghiottisce così gli uno astratti, in sé, come in un punto, vale a dire, non li toglie in maniera astratta. In quanto contiene nella sua propria determinazione la repulsione, questa conserva in pari tempo in lui gli uno come molti. Per mezzo del suo attrarre esso mette assieme, per così dire, qualcosa; acquista un ambito o un riempimento. È così in lui, in generale, una unità di repulsione e di attrazione. Ecco, questa è l'unità, sarebbe l'intero, l'unità di repulsione e attrazione, del fatto che l'uno sono molti e i molti sono uno. Questo è interessante perché, in effetti, anche se naturalmente Hegel non ne tien conto, pone la questione del linguaggio, del suo funzionamento, o, più propriamente ancora, potremmo quasi dire, la condizione del suo funzionamento, cioè che i molti siano uno, ma che questo uno sia i molti, nel senso che ci sia continuamente questo movimento dialettico che consente il movimento del linguaggio, di ciascun atto di parola nel linguaggio. Questo perché ciascun atto di parola è se stesso, ma, come abbiamo visto in varie occasioni, è se stesso in quanto altro da sé; è se stesso, cioè è uno, ma è uno perché è molti. Il significante è uno, è l'immanente, è ciò che ci appare, che si manifesta, ma è uno a condizione di essere molti, di avere un significato, che è molti perché il significato è molte cose; ma questi molti rimangono uno quando tornano nel significante, significante che a questo punto è uno a condizione di essere molti e i molti sono a condizione di essere uno, cioè che ci sia il significante. A pag. 182. Secondo questa determinazione esse sono inseparabili e in pari tempo determinate una rispetto all'altra come dover essere e termine. Il loro dover essere è l'astratta determinatezza loro in quanto sono in sé, la qual determinatezza però è con ciò assolutamente rimandata al di là di sé, e si riferisce all'altra, e così ciascuna è per mezzo dell'altra come altra. Qui sta parlando della repulsione e dell'attrazione. Sta dicendo come ciascuna delle due presupponga necessariamente l'altra. A pag. 183. La repulsione relativa è il reciproco tenersi lontani dei molti uno già dati, che s'hanno a trovare come immediati. Ma che vi siano molti uno, è la repulsione stessa;... La repulsione non è nient'altro che il fatto che ci siano molti uno, che ciascun uno si riferisca a sé, in quanto uno ma sempre come altro uno. ...il presupposto, che la repulsione avrebbe, non è che il suo proprio porre. Questo presupposto è il proprio porre gli uno l'uno accanto all'altro, quindi, come tanti uno. Inoltre la determinazione dell'essere, la quale, prescindendo da ciò che gli uno son posti, spetterebbe agli uno, - cotesta determinazione per cui essi sarebbero già in precedenza, appartiene parimenti alla repulsione. Nel momento in cui si pone uno si sono già posti altri uno, quindi, sono già da sempre lì. Il repellere è quello, per cui gli uno si manifestano e si conservano come uno, quello per cui essi, come tali, sono. L'essere degli uno è la repulsione stessa. Questa non è così un esserci relativo dirimpetto a un altro esserci, ma si riferisce interamente solo a se stessa. L'attrazione è il porre l'uno come tale, il porre l'uno reale, rispetto al quale i molti, nel loro esserci, vengon determinati solo come ideali e dileguantesi. Così l'attrazione presuppone subito se stessa, nella determinazione cioè degli altri uno, come quella che è ideale;... Ci sta dicendo che il movimento dialettico è tale per cui l'uno si pone in quanto se stesso, quindi, si pone come uno, ma ponendosi come uno incomincia a porre molti uno; ora, questi uno vengono tolti ed ecco che allora ritorna sull'uno che cosa? La sua molteplicità, la sua infinità, e tornano i molti. Quindi, dice giustamente, l'attrazione presuppone subito se stessa: perché ci sia l'uno è necessario che questo uno abbia già fatto tutto il suo percorso, cioè, si sia mostrato come molti, i quali a loro volta si sono mostrati come uno; solo a questo punto l'uno è quello che è. È il principio del movimento dialettico, che è un altro modo per dire che il tutto, l'intero, deve già essere presente perché ogni movimento possa compiersi. ...mentre cotesti uno debbon essere d'altra parte per sé, e per gli altri (e quindi anche per un qualunque attraente) debbon essere repulsivi. Se sono vari uno è chiaro che sono repulsivi, sennò non sarebbero tanti uno. Se sono tanti uno è perché il loro essere è quello di essere repulsivi, cioè si allontanano gli uni dagli*

altri. *Contro questa determinazione di repulsione gli uno ottengono l'idealità non già soltanto per la relazione all'attrazione: essa, piuttosto, è presupposta, è la in sé essente idealità degli uno, in quanto come uno (compreso quello rappresentato come attraente) sono indistinti l'uno dall'altro, ossia sono un solo e medesimo uno. Ecco, questo è ciò che vi stavo dicendo, e cioè il fatto che questi uno, al termine del movimento dialettico, sono l'uno e, quindi, questo uno è tutti questi molti uno, che si sono tolti per tornare all'uno. In quanto l'uno come tale è il venire fuori di sé, in quanto non è esso stesso se non il porsi come il suo altro, come il molto, e il molto non è parimenti se non questo ricadere in sé e porsi come il suo altro, cioè come l'uno, e appunto con ciò il riferirsi soltanto a se stesso, il continuarsi ciascuno nel suo proprio altro, - con questo si ha già in sé inseparabilmente e l'uscir fuori di sé (repulsione) e il porsi come uno (attrazione). Cotesto si ha però come posto nella repulsione e attrazione relative, vale a dire in quelle che presuppongono degli uno immediati, esistenti; ciascuna di coteste determinazioni è allora in se stessa questa negazione di sé, e quindi anche la continuità di sé nella sua altra. Sta precisando in modo molto netto il funzionamento del movimento dialettico. Con ciò lo sviluppo dell'esser per sé è compiuto e giunto al suo risultato. L'uno, in quanto si riferisce a se stesso infinitamente (cioè come posta negazione della negazione), è la mediazione ch'esso si respinge da sé come suo assoluto (cioè astratto) esser altro (i molti), e in quanto si riferisce a questo suo non essere, negativamente, togliendolo, - appunto in ciò non è che il riferimento a se stesso. Come dire che l'uno si riferisce continuamente a se stesso... Potremmo dirla così: i molti uno, scomporre l'uno nei suoi molti, cioè la repulsione, è propriamente l'astrazione, mentre l'intero non è che l'uno che è ritornato avendo integrato in sé i molti, cioè, è l'uno che è diventato molti e i molti che sono diventati uno. A pag. 185. E l'Uno è soltanto questo divenire, in cui la determinazione ch'esso comincia, cioè che vien posto come immediato, essente, e che parimenti come risultato sarebbe tornato ad essere l'uno (vale a dire l'uno altrettanto immediato, esclusivo), è sparita. Il processo, ch'esso è, lo pone e da ogni parte lo contiene solo come un tolto. Non ci sono più questi altri uno, non ci sono più nel senso che posso porli, coglierli, solo astrattamente. Ricordate Severino: la questione dell'astratto e del concreto: nel concreto ho soltanto l'uno, anche se posso naturalmente astrarre i vari momenti e coglierli come astratti. È esattamente quello che diceva Severino con la lampada che è sul tavolo: questa lampada che è sul tavolo è il concreto, e ciò che è; ma naturalmente questo è fatto di molti uno, cioè, di molte altre proposizioni, che sono tolte ma che devono esserci perché la proposizione "questa lampada che è sul tavolo" sia il concreto, sia effettivamente ciò che è. Determinato in sul principio questo togliere solo come un togliere relativo, come relazione cioè a un altro esistente ... esso si mostra insieme come tale che passa nella infinita relazione della mediazione per mezzo della negazione delle estrinseche relazioni d'immediati e di esistenti, e come tale che ha per risultato appunto quel divenire, che nella instabilità dei suoi momenti è il precipitare, o meglio il fondersi con sé nella semplice immediatezza. Ecco il concreto. Fondersi con sé nella semplice immediatezza, il fondersi di tutti questi elementi astratti nella immediatezza: questo è il concreto. Questo essere, secondo la determinazione che ha ormai acquistata, è la quantità. Quindi, questo essere, secondo questa determinazione, questa fusione, per usare le sue parole, di tutti gli elementi astratti nel concreto, ha ormai acquistata, dice, la forma della quantità, e non più la qualità. È chiaro che qui qualità e quantità sono posti come l'in sé e il per sé. La qualità è il quale, cioè l'individuazione di qualche cosa, mentre la quantità rappresenta il per sé, cioè il significato della qualità, ciò che quindi rappresenta l'infinito e, pertanto, un numero indeterminato di cose di cui è fatto, per esempio, un significato. Questo esser altro si toglie nell'infinità dell'esser per sé, il quale ha realizzato come uno e molti e come lor relazioni quella differenza che ha in sé e dentro se stesso nella negazione della negazione, ed ha elevato il qualitativo a vera unità, vale a dire ad unità non più immediata, ma posta come accordantesi con sé. Quindi, non più immediata come qualità ma, come sta per accennare, si pone a questo punto la questione della quantità, del significato, del per sé. Questa unità è pertanto α) essere, però come affermativo, vale a dire come immediatezza mediata con sé per mezzo della negazione della negazione: l'essere è posto come l'unità che penetra attraverso le sue*

*determinatezze, limiti, ecc., i quali son posti in lui come tolti;... Questo il primo momento: l'essere, come ciò che si afferma, vale a dire, ciò che si afferma immediatamente è quello che è in quanto si sono tolte, attraverso le negazioni, tutte le sue contrapposizioni. β) *esser determinato o esserci: esso è secondo cotesta determinazione la negazione o determinatezza qual momento dell'essere affermativo, negazione o determinatezza che non è però più l'immediata, ma la riflessa in sé, non quella che si riferisce ad altro, ma quella che si riferisce a sé; è l'assoluto esser-determinato, l'esser-determinato in sé, - l'uno: l'esser per altro come tale è esso stesso esser in è;... L'in sé, abbiamo visto prima, adesso è il per sé, che si determina poi, alla fine, come autocoscienza; un'autocoscienza che prende atto del proprio lavorare per costruire il concetto. γ) *esser per sé, come quell'essere continuantesi attraverso la determinatezza, nel qual essere l'uno e lo stesso essere in sé determinato son posti come un tolto. L'uno è in pari tempo determinato come uscito fuor di sé e come unità; l'uno quindi, il limite assolutamente determinato, è posto come il limite che non è un limite, che è nell'essere, ma gli è indifferente. Anche l'essere uno, l'essere per sé, sono posti come un tolto. E questo avviene nell'integrazione, nell'*Aufhebung*. Anche il significato alla fine è posto come un tolto. Il per sé non resta se non come condizione dell'in sé; resta ovviamente, perché se non ci fosse l'in sé non esisterebbe.***

1 aprile 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 195. *La grandezza (Quantità). La differenza della quantità dalla qualità è già stata indicata. La qualità è la determinatezza che è divenuta indifferente all'essere, è un limite che in pari tempo non è limite, è l'essere per sé che è assolutamente identico coll'essere per altro – la repulsione dei molti uno che è immediatamente non repulsione, continuità loro. Siccome l'ente per sé è ora posto in modo da non escludere il suo altro, ma da continuarvisi anzi affermativamente, così è desso l'esser altro, in quanto in questa continuità si ripresenta daccapo l'esserci, e la sua determinatezza in pari tempo non è più come in semplice relazione a sé, non è più determinatezza immediata del qualcosa esistente, ma è posta, in quanto respingentesi da sé, in modo da avere anzi il riferimento a sé (come determinatezza) in un altro esserci (in un ente per sé). Qui si prosegue un discorso già avviato da Hegel rispetto al finito e all'infinito, all'uno e i molti. Ci sta dicendo che la quantità, a differenza della qualità, ha a che fare con l'esser per sé. Potremmo dire che la quantità non è altro che il significato di un significante. Naturalmente, precisa che questo esser per sé è sempre e comunque anche esser per altro. A pag. 198. *L'attrazione è in questa guisa nella quantità come il momento della continuità. Ricordate la repulsione e l'attrazione? La repulsione è i molti, mentre l'attrazione è l'Uno. La continuità è dunque un riferimento a sé semplice, eguale a se stesso, che non è interrotto da alcun limite ed esclusione; non già però unità immediata, ma unità degli uno che son per sé. Vi è ancora contenuta la reciproca estrinsecità della pluralità, in pari tempo però come un non distinto, un ininterrotto. La pluralità è posta nella continuità così com'è in sé: i molti son ciascuno quel ch'è l'altro, ciascuno eguale all'altro, e la pluralità è pertanto eguaglianza semplice, indistinta. La continuità è questo momento dell'eguaglianza con sé dell'esser uno fuor dell'altro, il proseguire degli uno distinti nei loro distinti. Se la repulsione aveva posti questi vari uno come distinti uno dall'altro, l'attrazione ci dice che tutti questi uno sono uno, cioè, si continuano uno nell'altro. La quantità è l'unità di questi momenti, della continuità e della discrezione, ma è primieramente questa unità nella forma di uno di essi momenti, cioè della continuità, come risultato della dialettica dell'esser per sé, che è ricaduto nella forma di una immediatezza eguale a se stessa. La quantità è come tale questo semplice risultato, in quanto esso non ha ancora sviluppati e posti in lui i suoi momenti. Dapprima, la quantità contiene cotesti momenti, come l'esser per sé, posto qual è in verità. Hegel dice che la quantità ha questi due momenti, potremmo dire, dell'uno e dei molti, della continuità e della discrezione. Tuttavia, dice, *La quantità è come tale questo semplice risultato, in quanto esso non ha ancora sviluppati e posti in lui***

i suoi momenti. Quindi, la quantità come risultato, come integrazione di questi due momenti. A pag. 201. Anche all'io compete la determinazione della quantità pura, essendo esso un assoluto divenir altro, un infinito allontanamento o una general repulsione fino alla negativa libertà dell'esser per sé, che resta però un'assolutamente semplice continuità, - la continuità dell'universalità, o dell'esser presso di sé, la quale non viene interrotta dagli infinitamente molteplici limiti, dal contenuto delle sensazioni, intuizioni, ecc. Ci sta dicendo qualcosa che poi con la psicoanalisi verrà ripresa, anche se non ampliata più di tanto. Ci sta dicendo che l'io, in effetti, è una moltitudine, una moltitudine irriducibile. A pag. 206. Si ammetta che le sostanze non constino di parti semplici, ma sian soltanto composte. Ora ogni composizione può esser tolta via col pensiero (poiché è soltanto una relazione accidentale). Dunque, dopo che fosse tolta, non resterebbero più nessuna sostanze, se non constassero di parti semplici. Ma delle sostanze noi ne dobbiamo avere, poiché le abbiamo ammesse; non tutto deve sparire per noi; qualcosa ci deve rimanere, poiché abbiamo supposto cotesto che di permanente, cui demmo il nome di sostanza. La sostanza permane non perché sia di per sé ma perché noi l'abbiamo posta. Per completezza, è necessario che si consideri la conclusione. Essa è del seguente tenore: "Di qui segue immediatamente, che le cose tutte quante del mondo siano esseri semplici, che la composizione non sia se non una loro condizione estrinseca, e che la ragione debba pensare le sostanze elementari come esseri semplici". Di fatto, tutte queste cose del mondo del mondo sono, al pari di ciò che diceva prima, delle cose che sono state poste da noi, dal nostro discorso, non esistono di per sé. Prima ha detto che le cose del mondo sono esseri semplici e che la loro composizione non è se non una loro condizione estrinseca, e cioè qualcosa che viene loro imposta da fuori; ma c'è un'antitesi a questo. L'antitesi suona così: "Nessuna cosa composta del mondo consta di parti semplici, e non esiste nel mondo assolutamente nulla di semplice". La prova è parimenti girata in forma apagogica, ed è, per un altro verso, altrettanto riprensibile quanto la precedente. "Ponete (così dice)... Sta citando Kant. ...che una cosa composta, qual sostanza, consti di parti semplici. Siccome ogni rapporto esteriore, e quindi anche ogni composizione di sostanze è possibile solo nello spazio, così, di quante parti consta il composto, di altrettante deve constare anche lo spazio che occupa. Ma lo spazio non consta di parti semplici, sibbene di spazi. Dunque ciascuna parte del composto deve occupare uno spazio. "Ma le parti assolutamente prime di ogni composto son semplici. Dunque il semplice occupa uno spazio. Siccome ora ogni reale, che occupa uno spazio, comprende in sé un molteplice reciprocamente estrinseco, ed è perciò composto, e precisamente di sostanze, così il semplice sarebbe un composto sostanziale. Il che è contraddittorio". Quindi, già Kant aveva mostrato la contraddittorietà sia della posizione che suppone che le cose siano fatte di sostanze semplici e sia la sua contraria. Naturalmente, in Hegel la questione continua ad articolarsi sempre per il modo, che è suo proprio, della dialettica, e cioè che invece di essere posti come i due corni del dilemma, contrapposti tra loro, sono posti come momenti di un intero, per cui è vero tanto che le cose sono fatte di elementi semplici quanto è vero il fatto che sono fatte di cose composte. A pag. 210. Che se ora ci fermiamo alla determinazione data dianzi di queste opposizioni, vedremo che nella continuità stessa sta il momento dell'atomo, poiché la continuità è assolutamente come possibilità del dividere, a quel modo stesso che l'esser diviso, cioè la discrezione, toglie via a sua volta ogni differenza degli uno (i semplici uno essendo ciascuno quello che è l'altro), epperò contiene parimenti la loro eguaglianza e quindi la loro continuità. In quanto ciascuno dei due lati opposti contiene in lui stesso il suo altro, e nessuno di essi può esser pensato senza l'altro, da ciò consegue che nessuna di queste determinazioni, presa isolatamente, ha verità, ma che la verità compete solo alla loro unità. Questa la lor vera considerazione dialettica, come pure il vero risultato. Come vi dicevo, questi momenti non sono opposti tra loro, non sono antinomie, ma sono momenti di un intero. C'è una nota a pag. 211 che possiamo leggere. È soprattutto nella storia della filosofia, trattando di Zenone, che Hegel ha sottoposti a un'ampia discussione i quattro argomenti eleatici contro il moto. Egli fa in quel luogo l'interessante osservazione che in quegli argomenti noi vediamo sparire per la coscienza di Zenone il semplice pensiero immobile, mentre con ciò il pensiero stesso diventa movimento pensante. In quanto cioè il pensiero impugna il moto sensibile, dà il moto a se stesso. Il

motivo di ciò che la dialettica cadde in primo luogo sul moto – aggiunge Hegel – è che la dialettica stessa è questo moto, ossia che il moto stesso è la dialettica di ogni essere. Ho letto questa nota perché ci interessa parecchio. Tutta la questione del movimento, se teniamo conto di ciò che andiamo pensando insieme con Hegel, allora l'idea stessa di movimento, la sua stessa possibilità, l'esistenza stessa del movimento, viene dal linguaggio, dalla dialettica, cioè da movimento tale per cui, dicendo qualche cosa, questa cosa rinvia ad un'altra, si sposta su un'altra. Questo spostarsi è il movimento, il primo modo, e probabilmente l'unico, del movimento, non ce ne sono altri. Altri, sì, intervengono come rappresentazioni ma, di fatto, l'idea stessa di movimento è questo portarsi di ciò che dico verso altro, verso un'altra cosa, che è necessaria che ci sia perché ciò che io dico sia effettivamente ciò che sto dicendo. Capite, quindi, l'importanza della questione della dialettica, vale a dire, del movimento che è il linguaggio, movimento senza il quale il linguaggio non esisterebbe in nessun modo. Se dovesse bloccarsi, come in teoria spesso accade come le persone pensino, come nel caso del discorso religioso, che i due momenti risultino separati, quindi non presi in questo movimento e pertanto fissi, se fosse così il linguaggio cesserebbe di esistere. A pag. 213, B. Grandezza continua e discreta. La grandezza continua è posta per sé, è l'uno; il discreto, invece, sono i molti. 1. La quantità contiene i due momenti della continuità e della discrezione. Dev'esser posta in tutti e due come nelle sue determinazioni. – essa è già a bella prima unità immediata di cotesti momenti, vale a dire che fin dappprincipio è posta solo nell'una delle sue determinazioni, nella continuità, così da esser grandezza continua. Oppure la continuità è veramente uno dei momenti della quantità, che vien completato solo coll'altro, colla discrezione. Ma la quantità è unità concreta solo in quanto è unità di momenti diversi. Questi momenti sono quindi da prendersi anche come diversi, non però tornando a risolverli in attrazione e repulsione, ma in modo che, secondo la lor verità, ciascuno di essi resti nella sua unità coll'altro, resti cioè l'intero. La continuità è soltanto l'unità coerente, compatta, come unità del discreto. Posta così, esso non è più soltanto momento, ma quantità intera, - grandezza continua. Ci sta dicendo che questi momenti in realtà non sono che momenti dell'intero, cioè, del tutto, del linguaggio. La grandezza continua è quella grandezza che, in effetti, si pone come quantità intera. 2. La quantità immediata è grandezza continua. Ma la quantità non è in generale un immediato; l'immediatezza è una determinatezza, il cui esser tolto è appunto la quantità. La quantità è dunque da porre nella determinatezza in lei immanente, e questa è l'uno. La quantità è grandezza discreta. Prima ha detto che la quantità è grandezza continua; adesso ci sta dicendo che la quantità è grandezza discreta. La discrezione è, come la continuità, un momento della quantità, ma è anch'essa l'intera quantità, appunto perché è momento in questa, cioè nell'intero, epperò come distinta non esce dalla sua unità coll'altro momento. Sono distinti ma inseparabili. La quantità è un essere reciprocamente estrinseco in sé, e la grandezza continua è questo essere reciprocamente estrinseco, in quanto prosegue senza negazione, come una coerenza in sé eguale. La grandezza discreta invece è questo essere reciprocamente estrinseco come non continuo, ossia come interrotto. Tuttavia con questa moltitudine di uno non abbiamo già daccapo la moltitudine degli atomi e il vuoto, la repulsione in generale. Poiché la grandezza discreta è quantità, la sua discrezione stessa è continua. Questa continuità nel discreto consiste in ciò che gli uno son quel che è tra sé eguale, ossia in ciò che gli uno hanno la stessa unità. La grandezza discreta è pertanto l'estrinsecità reciproca del molto uno, come di quello che è eguale; non il molto uno in generale, ma il molto uno posto come il moto di una unità. È il discorso che faceva già precedentemente: molti uno, ma questi uno sono tutti eguali tra loro, cioè, sono tutti uno; quindi, abbiamo sia il continuo, cioè l'uno, e il discreto, i molti uno, che sono la stessa cosa. A pag. 215, C. Limitazione della quantità. La grandezza discreta ha in primo luogo l'uno per principio... Chiaramente, se è discreta vuole dire che qui si parla dei molti uno. ...ed è in secondo luogo pluralità degli uno; in terzo luogo poi essa è essenzialmente continua, è l'uno in pari tempo come tolto, cioè come unità, il continuarsi come tale nella discrezione degli uno. Perciò essa è posta come una grandezza, e la sua determinatezza è l'uno, che in questo esser posto ed esistere è un uno esclusivo, un limite nell'unità. La grandezza discreta come tale non deve, immediatamente, esser

limitata; ma in quanto è distinta dalla continua essa è come un esserci e un qualcosa, la cui determinatezza è l'uno, e, in quanto è un esserci, è anche prima negazione e limite. Ci sta dicendo che entrambi, sia il continuo che il discreto, si pongono in modo tale da essere opposti l'uno all'altro, ed essendo opposti si negano; ma negandosi, ci sta dicendo, che di fatto sono i momenti dell'intero. E arriviamo al quanto. A pag. 216, Capitolo secondo, *Il quanto. Il quanto, che è anzitutto la quantità con una determinatezza o limite in generale, - è nella sua compiuta determinatezza il numero.* Dice che il quanto non è altro che una quantità determinata che nella sua più compiuta determinatezza è il numero. *Il quanto si distingue in secondo luogo, anzitutto, in quanto estensivo, nel quale il limite pone dei termini a quell'esserci che è pluralità, e poi (in quanto questo esserci passa nell'esser per sé) in quanto intensivo, ossia grado, il quale, come quello che è per sé (ed in ciò come limite indifferente è altrettanto immediatamente fuori di sé), ha la sua determinatezza in un altro. Come questa contraddizione posta ... il quanto, in terzo luogo trapassa, come quello che è posto in se stesso come esterno a sé, nella infinità quantitativa.* Quindi, questo numero, che è la quantità determinata, è posto tanto in una posizione estensiva quanto intensiva. Intendo dire che il numero è assolutamente determinato ma è determinato in relazione ad altro; quindi, è determinato in sé ma è determinato per altro. *La quantità è quanto, ossia ha un limite; e ciò sia come grandezza continua, sia come grandezza discreta.* Ecco, sta dicendo esattamente lo stesso, e cioè il numero è tanto una grandezza continua quanto una grandezza discreta. *La differenza di queste specie, qui sulle prime, non significa nulla. in quanto è il tolto esser per sé, la quantità è già in sé e per se stessa indifferente di fronte al suo limite. Se non che con ciò non è a lei parimenti indifferente il limite, ossia di essere un quanto; poiché la quantità contiene in sé come suo proprio momento l'uno, l'assoluto esser-determinato, il quale pertanto, come posto nella sua continuità od unità, è il suo limite, un limite che però rimane come uno, come quell'uno che la quantità in generale è diventata.* Come dire che il numero è uno, ciascun numero è sempre uno, ma è uno sempre in relazione ad altri. *Quest'uno è dunque il principio del quanto, l'uno però come uno della quantità. Quest'uno è quindi in primo luogo continuo, è unità; in secondo luogo è discreto, è la pluralità degli uno in sé (come nella grandezza continua), oppure posta (come nella grandezza discreta), la pluralità di quegli uno che sono eguali fra loro ossia che possiedono quella continuità, la stessa unità. In terzo luogo quest'uno è anche negazione dei molti uno come semplice limite, è un escludere da sé il suo esser altro, una determinazione di sé contro altri quanti. Lo uno è perciò un limite α) che si riferisce a se stesso, β) che si circoscrive, e γ) che esclude altro. ... Il compiuto esser posto sta nell'esserci del limite come pluralità... ... Il limite esclude un altro esserci...* Il limite è limitante e, quindi, una certa cosa, un certo quanto, arriva fin lì e poi si ferma. ... *vale a dire altri molti, e gli uno ch'esso racchiude sono una moltitudine determinata, le volte...* Così Moni traduce. Avrebbe potuto tradursi anche con "numerazione" ma a Moni è apparso più semplice, come dire che la moltiplicazione è un sommare molte volte la stessa cosa. ... *rispetto alle quali – rappresentanti la discrezione, così com'essa è nel numero -, l'altro è l'unità, la continuità loro. Le volte e l'unità costituiscono i momenti del numero.* Cioè: il numero è l'unità, è l'uno, ma che interviene nelle volte in cui l'uno si adopera, si pone in atto. Quindi, c'è una sorta di indifferenza del numero rispetto agli altri in quanto sono tutti uno. A pag. 219. *Questa indifferenza del numero di fronte agli altri è una sua determinazione essenziale; essa costituisce lo esser-determinato in sé del numero, ma nello stesso tempo anche la sua propria estrinsecità. Il numero è così un uno numerico come l'assolutamente determinato, il quale insieme ha la forma della semplice immediatezza, e per cui quindi la relazione ad altro è completamente esterna.* Questo è un punto fondamentale per Hegel: tutte le operazioni che si possono fare con i numeri comportano sempre un intervento esterno. Di tutto ciò che può dirsi del numero è qualche cosa che viene da fuori, da altro. *Come uno, che è numero, essa ha inoltre la determinatezza, in quanto essa è relazione ad altro,...* Abbiamo visto prima: il numero è determinato ma la sua determinatezza è in relazione ad altro; ogni atto di parola è determinato ma la sua determinatezza è sempre in relazione ad altro. ... *come i suoi momenti in lui stesso, nella sua differenza dell'unità e delle volte; e le volte sono esse stesse una moltitudine degli uno,*

vale a dire che l'uno numerico è in lui stesso questa assoluta estrinsecità. Questo uno numerico, il numero, è fatto di questa estrinsecità, cioè dell'essere quello che è al di fuori di sé, non ha nulla in sé. A pag. 221. *L'aritmetica considera il numero e le sue figure, o meglio, non li considera, ma opera con essi. Perocché il numero è la determinatezza indifferente, inerte. Esso dev'essere attivato dal di fuori e dal di fuori messo in relazione.* Questa è la questione centrale del numero. *Le maniere di questa relazione sono le operazioni. Nell'aritmetica le operazioni vengono presentate una dopo l'altra; ed è chiaro che l'una dipenda dall'altra. Il filo, però, che guida il loro avanzarsi, nell'aritmetica non vien messo in rilievo.* Questo è il limite dell'aritmetica, che era già tutto in questa sua affermazione, e cioè che il numero non lo si considera, lo si adopera. *La differenza qualitativa, che costituisce la determinatezza del numero, è quella, che abbiamo veduta, dell'unità e delle volte.* Differenza qualitativa. Badate bene, qui parla di qualità, non di quantità. *A questa differenza si riduce quindi ogni determinatezza concettuale che si possa presentare nelle operazioni aritmetiche. La differenza poi, che spetta ai numeri come quanti è identità estrinseca e la estrinseca differenza...* Sempre tutto estrinseco, cioè, sempre qualcosa che viene da fuori. *...l'eguaglianza e la diseguaglianza, momenti della riflessione, che son da trattare fra le determinazioni dell'essenza, quando si parla della differenza. È inoltre da premettere che i numeri possono in generale esser prodotti in due modi, o mediante una composizione o mediante una separazione di numeri già composti. In quanto l'una cosa e l'altra ha luogo in una specie di numeri determinata nella medesima maniera, al comporre i numeri (che si può chiamare operazione positiva) corrisponde il separarli (cui si può dare il nome di operazione negativa). La determinazione dell'operazione stessa è indipendente da questa opposizione.* Il numero rimane sempre e comunque qualche cosa che è prodotto estrinsecamente. Vale a dire, non c'è un pensiero che riguarda propriamente il numero. Infatti, tra poco dirà che l'insegnamento della matematica, per quanto certamente utile, non è sicuramente ciò che insegna a pensare; lamenta che già ai tempi suoi l'insegnamento della matematica e dell'aritmetica fosse considerato come la base per pensare; no, dice Hegel, è esattamente il contrario. A pag. 229, *Nota II. È noto che Pitagora espose in numeri i rapporti razionali o filosofemi. Anche recentemente si usavano nella filosofia i numeri e le forme delle loro relazioni, come le potenze, ecc., affin di regolare in conseguenza di ciò i pensieri o di esprimerli con cotesto mezzo.* Qui comincia a discutere di questo fatto, e cioè del voler tradurre in numeri il pensiero. *Sotto l'aspetto pedagogico si ritenne il numero come l'oggetto più appropriato dell'intuizione interna, e l'occuparsi a calcolare i suoi rapporti come quell'attività dello spirito, nella quale esso porta all'intuizione i rapporti suoi più propri e in generale i rapporti fondamentali dell'essenza. Fino a che punto al numero possa competere questo alto valore, s'intende dal suo concetto così com'esso venne a mostrarsi. ... L'aritmetica è scienza analitica, perché tutti i collegamenti e tutte le differenze che si manifestano nel suo oggetto non risiedono in questo stesso, ma gli sono imposti in maniera completamente estrinseca. Essa non ha un oggetto concreto che possieda in sé rapporti interni, celati sulle prime per il sapere, non dati cioè nella immediata rappresentazione dell'oggetto, ma da mettersi in luce solo mediante lo sforzo del conoscere. Non solo l'aritmetica non contiene il concetto, epperò nemmeno il compito per il pensiero concettivo, ma ne è l'opposto. A cagione della indifferenza che quel che vien collegato ha per un collegamento cui manca la necessità, il pensiero si ritrova qui in un'attività, la quale è in pari tempo l'estrema esteriorizzazione del pensiero stesso, nell'attività artificiosa di muoversi in un elemento, che è l'assenza stessa del pensiero, e di collegar quello che non è capace di alcuna necessità. Collegare cose che di per sé non hanno nessuna necessità di essere collegate. L'oggetto è il pensiero astratto dell'esteriorità stessa. Come questo pensiero dell'esteriorità il numero è in pari tempo l'astrazione della molteplicità sensibile. Esso non ha conservato del sensibile altro che l'astratta determinazione dell'esteriorità stessa. Perciò il sensibile vi è portato vicinissimo al pensiero. Il numero è il puro pensiero della propria esteriorizzazione del pensiero.* Questo è bello in Hegel: il numero come il puro pensiero di qualche cosa che sarebbe esterno al pensiero. Dopo aver accennato agli antichi, che avrebbero cercato attraverso l'aritmetica di trovar le leggi del pensiero... un po' quello che aveva cercato di fare Boole, trovare le leggi del

pensiero, anche se lui le cercava nella logica. A pag. 232. *Questi antichi si accorsero prima di tutto molto bene dell'insufficienza delle forme numeriche per le determinazioni del pensiero, e con pari ragione richiesero poi per i pensieri, invece di quel primo espediente, l'espressione propria. Quanto più lungi essi erano andati, nelle loro meditazioni, che non quelli i quali oggigiorno stimano di nuovo lodevole, anzi solido e profondo, il ritornare a quella inetta infanzia, mettendo in luogo delle determinazioni di pensiero i numeri stessi e le determinazioni numeriche, come le potenze, poi l'infinitamente grande, l'infinitamente piccolo, l'uno diviso per l'infinito, ed altrettali determinazioni, che non sono spesso esse stesse altro che un perverso formalismo matematico. ... Se ora le determinazioni del pensiero, per il movimento del concetto, come per quello in virtù di cui, soltanto, il concetto è concetto, vengano notate come uno, due, tre, quattro, questo è ciò che di più duro si può chiedere al pensiero. Il pensiero si muove allora nell'elemento del suo contrapposto, cioè dell'irrelatività;... Trasformando il pensiero in relazioni numeriche, dice, il pensiero si muove nel suo contrapposto, cioè nell'irrelatività, perché il pensiero è relazione, è linguaggio, e il linguaggio è relazione. ...il suo lavoro è il lavoro della pazzia. L'idea che un qualche cosa non sia in quanto è in relazione ad altro. Il comprendere p. es. che uno è tre, e tre è uno, è quell'arduo compito che è, appunto perché l'uno è l'irrelativo, e non mostra quindi in lui stesso quella determinazione per la quale passa nel suo contrapposto, ma consiste anzi nell'assoluto escludere e rifiutare cotesta relazione. Viceversa, questo vien messo a profitto dall'intelletto contro la verità speculativa. ... l'intelletto non conta cioè le determinazioni, che costituiscono un'unica unità, per mostrare ch'essa è un evidente assurdo; vale a dire commette esso stesso l'assurdità di ridurre a un che d'irrelativo quello che è assolutamente relazione. Per potere stabilire che uno non è tre occorre che questo uno sia in una relazione con un sistema numerico, ovviamente. Il pigliare i numeri o le figure geometriche come puri simboli (come spesso si è fatto col circolo, col triangolo, ecc., parlando p. es. del circolo dell'eternità, del triangolo della trinità) è da un lato un che di affatto innocuo; dall'altro lato però è stolto il supporre, che con ciò si trovi espresso più di quello che il pensiero possa comprendere ed esprimere. Se in tali simboli, come anche in quegli altri, che vengon generati dalla fantasia nelle mitologie dei popoli e in generale nella poesia ... ha da risiedere una profonda sapienza, un profondo significato, il compito del pensiero non consiste appunto che nel trarre alla luce la sapienza che sta soltanto lì dentro, e non solo in simboli, ma nella natura e nello spirito. Nei simboli la verità è ancora intorbidata e velata dall'elemento sensibile. È solo nella forma del pensiero ch'essa si rivela completamente alla coscienza. Il significato non è che il pensiero stesso. Quando si cerca un significato che vada al di là del pensiero si compie una operazione assurda, dal momento che, come ci dice Hegel, il significato non è nient'altro che pensiero; quindi, il significato che cerco al di là del pensiero sarà necessariamente un altro pensiero. Ma il togliere a prestito categorie matematiche affin di trarne determinazioni per il metodo o per il contenuto della scienza filosofica è un controsenso. Infatti, in quanto le formule matematiche significano pensieri e differenze di concetto, questo lor significato si deve anzi dichiarare, determinare e giustificare soltanto nella filosofia. Nelle sue scienze concrete la filosofia deve prendere l'elemento logico dalla logica, non dalla matematica. Dalla logica, quindi, dal pensiero e non calcolo. Non può essere che un espediente della incapacità filosofica quello di aver ricorso, per la logicità della filosofia, alle configurazioni che cotesta logicità prende in altre scienze, configurazioni di cui molte non sono che presentimenti o adombramenti, altre ne son poi anche storpiature. La semplice applicazione di tali formule prese a prestito è inoltre un procedimento estrinseco. L'applicazione stessa dovrebbe essere preceduta da una coscienza così intorno al loro valore come intorno al loro significato. Ora una tal coscienza è data solo dalla considerazione pensante, non dall'autorità che quelle formule traggono dalla matematica. Cotesta coscienza intorno alle formule è la logica stessa. Cotesta coscienza spoglia le formule della loro forma particolare, rendendola superflua e inutile; le corregge e procura loro, essa sola, la loro giustificazione, il loro senso e valore. Da ciò che è stato detto risulta di per sé quale importanza possa avere l'uso del numero e del calcolare, in quanto se ne voglia fare il principio fondamentale di un sistema educativo. Il numero è un oggetto immateriale, e l'occuparsi del numero e delle sue*

combinazioni è una occupazione immateriale. Lo spirito viene quindi da cotesta occupazione obbligato alla riflessione in sé e ad un lavoro astratto, il che ha una importanza grande, ma però unilaterale. Perocché dall'altra parte, siccome al numero sta in fondo soltanto la differenza estrinseca, priva di pensiero, così quell'occupazione diventa una occupazione priva di pensiero, meccanica. Lo sforzo consiste soprattutto nel fissare ciò ch'è vuoto di concetto, e nel combinarlo in una maniera vuota di concetto. Il contenuto è il vacuo Uno; la sostanza solida della vita morale e spirituale e delle sue configurazioni individuali (sostanza colla quale, come col più nobile nutrimento, l'educazione ha da allevare lo spirito della gioventù), dovrebbe essere cacciata via dall'Uno privo di contenuto; l'effetto (quando a quegli esercizi si attribuisca l'importanza maggiore e se ne faccia l'occupazione principale) non può essere altro, che quello di vuotare e ottundere lo spirito così dal lato della forma come da quello del contenuto. Poiché il calcolare è una faccenda così estrinseca, epperò meccanica, si son potute costruire macchine, che compiono nella maniera più perfetta le operazioni matematiche. Quando intorno alla natura del calcolare non si conoscesse che questa sola circostanza, vi sarebbe in essa abbastanza per decidersi, che cosa si debba pensare di quell'idea di far del calcolo il principale mezzo di educazione dello spirito, mettendo questo alla tortura di perfezionarsi fino a diventare una macchina.

8 aprile 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 235. *B. Quanto estensivo ed intensivo. 1. Il quanto, come si è dinanzi mostrato, ha la sua determinatezza come limite nelle volte. È un in sé discreto, un molto, il quale non ha un essere che sia diverso dal suo limite ed abbia questo limite fuori di lui. Il quanto così col suo limite, che è in lui stesso un molteplice, è grandezza estensiva. In quanto moltitudine ovviamente è qualcosa che ha un'estensione. Bisogna distinguere la grandezza estensiva dalla continua; a quella si contrappone direttamente non già la grandezza discreta, ma l'intensiva. Grandezza estensiva e grandezza intensiva sono determinatezze del limite quantitativo stesso, e il quanto è poi identico col suo limite; grandezza continua e grandezza discreta, invece, son determinazioni della grandezza in sé, ossia della quantità come tale, secondo che nel quanto si astrae dal limite. A pag. 237. Il grado è dunque una grandezza determinata, un quanto, ma non però anche una moltitudine, ossia più cose dentro se stesso; è soltanto una pluralità, e la pluralità son le più cose come raccolte in una determinazione semplice; è l'esserci, ritornato nell'esser per sé. Dunque, questo sarebbe il grado per Hegel, e cioè una moltitudine di cose prese non più come moltitudine ma come un esserci, un qualche cosa che è per sé. A pag. 241. Perfino il numero ha necessariamente in sé, in una maniera immediata, questa doppia forma. Cioè: l'uno e i molti. Il numero è una moltitudine, e in questo senso è una grandezza estensiva; ma è anche un uno, una diecina, un centinaio, e da questo lato sta sul punto di passare alla grandezza intensiva, in quanto in questa unità il molteplice si raccoglie in un semplice. L'uno è grandezza estensiva in sé; può immaginarsi come un'arbitraria moltitudine di parti. Così il decimo, il centesimo è questo semplice, questo intensivo, che ha la sua determinatezza nel parecchio che cade fuor di lui, cioè nell'estensivo. Il numero è dieci, cento, e in pari tempo è nel sistema dei numeri il decimo, il centesimo. Ambedue son la medesima determinatezza. ... il grado del circolo non è, come semplice grandezza spaziale, altro che un numero ordinario; riguardato come grado esso è la grandezza intensiva, che ha un significato solo in quanto è determinata da quella moltitudine di gradi in cui è diviso il circolo, così come il numero in generale ha il suo significato soltanto nella serie dei numeri. Ciò su cui insiste e che ripete è la presenza, la simultaneità dell'uno e dei molti. Questa è una cosa che si ripete continuamente in Hegel, anzi, è il centro del suo pensiero. A pag. 246. Il quanto si muta e diventa un altro quanto. L'ulteriore determinazione di questo mutamento, che cioè prosegue all'infinito, sta in ciò che il quanto è fissato come contraddicentesi in se stesso. Il quanto diventa un altro; ma nel suo esser altro si continua; l'altro è dunque anch'esso un quanto. Questo però è l'altro non soltanto di un*

quanto, ma del quanto stesso, il negativo suo come di un che di limitato, e perciò è la sua illimitatezza, la sua infinità. Il quanto è un dover essere. Esso include di esser determinato per sé, e questo esser determinato per sé è anzi l'esser-determinato in un altro. Viceversa esso è il tolto esser-determinato in un altro, è un indifferente sussister per sé. L'infinità e la finità ottengono con ciò subito ciascuna in se stessa un significato doppio, e precisamente opposto. Il quanto è finito in primo luogo come quello che è in generale limitato, in secondo luogo in quanto è il riandare al di là di se stesso, in quanto è l'esser-determinato in un altro. La sua infinità invece è primieramente il suo non esser limitato, secondariamente è il suo esser tornato in sé, l'indifferente esser per sé. Ci sta dicendo che il quanto è simultaneamente finito e infinito. È finito perché è un qualche cosa che è in qualche modo determinato, limitato, ma questo limite il quanto lo trova nell'andare fuori di sé. Questo è il concetto di infinito in Hegel. Generalmente, l'infinito è contrapposto al finito, tanto che le due cose si pongono come assolutamente separate. Ciò che invece qui ci sta dicendo è che il finito è tale proprio perché, essendo il finito limitato, trova questo suo limite in qualche cosa che è fuori di lui; è in questo fuori di lui che si continua, ed è in questo esser fuori di lui che sta la sua infinità. Quindi, è simultaneamente finito e infinito, o, più propriamente, potremmo dire che il quanto è finito a condizione di essere infinito. A pag. 247. *Il progresso all'infinito è in generale l'espressione della contraddizione. Qui esso è l'espressione di quella contraddizione che si contiene nel finito quantitativo o nel quanto in generale. È quell'avvicinarsi delle determinazioni del finito e dell'infinito, che fu considerato nella sfera qualitativa, colla differenza però che nel quantitativo, come venne accennato poc'anzi, è in lui stesso che il limite s'invia e si continua nel suo al di là, per il che, di rimando, anche l'infinito quantitativo è posto come tale che ha il quanto in lui stesso, poiché nel suo esser fuori di sé il quanto è in pari temo se stesso, la sua exteriorità appartiene alla sua determinazione. Il progresso infinito è ora soltanto l'espressione di questa contraddizione, non già la sua soluzione. Di quale contraddizione sta parlando? Del fatto che è impossibile determinare il finito se non attraverso l'infinito, e viceversa. Contraddizione che si pone, naturalmente, se pensiamo il finito e l'infinito come degli enti che si pongono separatamente fra loro. Per dirla in modo più semplice, io non posso pensare l'infinito; l'infinito è un qualcosa che ha sempre un altro elemento al di là di sé e, quindi, per poterlo pensare, per poterlo determinare devo pensarlo come finito. Voglio dire che ciascuna volta che penso l'infinito, di fatto, sto pensando il finito: se lo voglio pensare devo pensarlo come finito. Al tempo stesso, se penso il finito, lo penso in quanto a un certo punto è limitato e questo limite comporta un qualche cosa che è al di là del finito, cioè la sua negazione, e la negazione del finito è l'infinito. In questo senso Hegel parla di contraddizione. Però, dice anche che questo infinito, di cui si sta parlando, in realtà è quella cattiva infinità di cui parlava in precedenza. A pag. 249. Questa infinità, che è costantemente determinata come l'al di là del finito, è da designarsi come la cattiva infinità quantitativa. Al pari della cattiva infinità qualitativa, essa è il perenne andare e venire dall'un membro all'altro della permanente contraddizione, dal limite al suo non essere, dal non essere del limite di nuovo al limite. Questa è la cattiva infinità, che è quella che mantiene separati il finito e l'infinito; quindi, non già come due momenti dello stesso ma come enti separati fra loro, che quindi andrebbero presi separatamente, ma presi separatamente implica il trovarsi immediatamente nella contraddizione. A pag. 250, Nota 1. La cattiva infinità, principalmente nella forma del progresso del quantitativo all'infinito (questo continuo sorpassare il limite, che è l'impotenza di toglierlo e la perenne ricaduta di esso) suol essere riguardata come un che di sublime e come una sorta di culto, nella stessa maniera che nella filosofia cotesto progresso è stato ritenuto un che di ultimo. Il progresso all'infinito ha in vari modi servito a tirate, che vennero ammirate come prodotti sublimi. Nel fatto però questa sublimità moderna non rende grande l'oggetto, che anzi sfugge, ma soltanto il soggetto, che inghiottisce in sé quantità così grosse. La povertà di un tale innalzamento sempre soggettivo, che sale per la scala del quantitativo, si dà di per sé a vedere per ciò che nel suo vano lavoro esso confessa di non venir più presso alla meta infinita, per raggiungere la quale occorre senza dubbio prendere un'altra via. Ci sta dicendo che se manteniamo separati il finito*

e l'infinito in questo movimento continuo, finito e infinito, che rimanda al finito e rimanda all'infinito, senza possibilità di arrestarsi da nessuna parte, ci troviamo di fronte alla cattiva infinità, che per l'appunto non porta da nessuna parte. A pag. 261. *L'infinità del quanto. Il quanto infinito, come infinitamente grande o infinitamente piccolo, è esso stesso in sé infinito; è quanto perciò ch'è un grande o un piccolo, ed è in pari tempo non essere del quanto.* Quando si chiede, per es. a qualcuno "quanto è grande quella cosa?", si dice quanto, si chiede cioè una determinazione, si chiede qual è il limite, qual è la sua grandezza. Da qui l'importanza di potere stabilire, di potere determinare il quanto. *Se prendiamo dapprima il progresso infinito nelle sue determinazioni astratte così come ci stan dinanzi, abbiamo in cotesto progresso il togliere del quanto, ma anche quello del suo al di là, dunque così la negazione del quanto, come la negazione di questa negazione. La sua verità è la loro unità, nella quale esse sono, ma come momenti.* Ci sta dicendo che questa finità o infinità del quanto sono da prendere come momenti del processo. C'è una nota del Moni, a pag. 262, che possiamo leggere perché sembra interessante. *Quello che Hegel dice qui non può essere preso nel senso che sia da imputare come colpa all'intelletto di fermarsi alla prima negazione, invece di passar oltre e giungere anche alla negazione di quella negazione. L'intelletto è costituito come tale appunto dal suo arrestarsi alla negazione semplice;... Quindi, a mantenere separate le due cose, cioè il ciò che si pone e la sua negazione. ...e si arresta alla negazione semplice appunto perch'esso è la semplice negazione, la negazione cioè del determinato in generale, e nel caso presente, del quanto. Come negazione del quanto, l'intelletto lo considera ab extra. Ab extra = qualcosa di estrinseco, che viene da fuori. Perciò il passare oltre il quanto, sia verso l'infinitamente grande, sia verso l'infinitamente piccolo, sembra all'intelletto essere il fatto suo proprio, il fatto del soggetto che considera il quanto, e non già procedere dalla natura stessa di questo. Quest'apparenza è legata così intimamente all'essenza dell'intellettualità, che il soggetto si conduce intellettualmente solo finché si lascia ingannare da essa. Ma l'inganno stesso, la negazione semplice, è d'altra parte un presupposto necessario perché possa verificarsi il dileguamento dell'inganno ed effettuarsi quella negazione della negazione, per la quale solo la mente, d'intelletto che era, passa ad esser ragione.* Sta ponendo la negazione semplice come qualcosa di inevitabile, e in effetti potremmo anche pensare che sia così. Occorre farsi carico del problema – questo Hegel lo sa molto bene – per potere incominciare a ragionare, cioè, a essere nella ragione. Farsi carico del problema è un accogliere il fatto che i due momenti, cioè il porre qualche cosa e il negare la sua negazione, sono lo stesso. Che poi non è nient'altro di ciò che faceva Severino dicendo che per potere affermare in modo incontrovertibile l'essere è necessario porre, come tolto, il non essere; solo a questa condizione l'essere non è non essere, cioè, è quello che è. A pag. 263. *Quell'infinito, che nell'infinito progresso ha soltanto il vuoto significato di un non essere, di un non raggiunto, ma cercato al di là, non è nel fatto altro che la qualità. Come limite indifferente il quanto va oltre se stesso all'infinito; esso non cerca con ciò altro che l'esser-determinato per sé, il momento qualitativo, che però così è soltanto un dover essere. La sua indifferenza di fronte al limite epperò il suo mancare di una determinatezza che sia per sé, e il suo uscire oltre a se stesso, è ciò che fa del quanto un quanto. Quel suo uscire dev'essere negato, e nell'infinito deve trovarsi la sua assoluta determinatezza.* Il che equivale a dire che il quanto, in quanto infinito che oltrepassa se stesso, è la negazione di sé. Ma la cosa interessante è che il quanto si pone, in quanto infinito, come un dover essere, cioè non è mai quello che è; in quanto infinito si aggiunge sempre qualche cosa e, quindi, rimane sempre un dover essere, ma se è un dover essere allora ancora non è, in ogni caso non è, quindi, è nulla; quindi, in quanto infinito è nulla. *in maniera affatto generale: il quanto è la qualità tolta; ma il quanto è infinito, oltrepassa se stesso, è la negazione di sé; questo suo oltrepassare è dunque in sé la negazione della negata qualità, la restaurazione di essa; e come posto è questo, che l'esteriorità, la quale appariva come Al di là, è determinata come proprio momento del quanto. Con ciò il quanto è posto come respinto da sé, mentre così son dunque due quanti, i quali ciò nondimeno son tolti, son soltanto come momenti di una unità, e questa unità è la determinatezza del quanto. Il quanto riferito così a sé nella sua esteriorità qual limite indifferente, epperò posto qualitativamente, è il rapporto quantitativo. Nel rapporto il*

*quanto è estrinseco a sé, è diverso da se stesso. Ovviamente, se è un rapporto, rapportandosi si rapporta a qualche cos'altro, che è fuori da lui. Questa sua estrinsecità è il riferimento di un quanto a un altro quanto, ciascun dei quali vale soltanto in questo suo riferimento al suo altro, mentre il riferimento stesso costituisce la determinatezza del quanto, che è come tale unità. Il quanto non ha in ciò una determinazione indifferente, ma qualitativa; è in questa sua esteriorità tornato in sé, è in essa quello ch'esso è. Il quanto esce fuori di sé, proprio perché è infinito, ma uscendo fuori di sé trova un altro quanto, cioè pone un altro quanto. Ora, ci sta dicendo Hegel che il quanto, tornando indietro su di sé, trova quello che esso è, cioè, un rapporto, una relazione tra il quantitativo e il qualitativo, tra la qualità e la quantità. La quantità, negata, viene tolta e ritorna sulla qualità; solo a questo punto il quanto è veramente quello che è, e cioè un quanto che è determinato ma che è infinito; ha la sua infinità come tolta, esattamente come l'esser di Severino ha in sé il non essere in quanto tolto. Ora, qui Hegel pone una questione intorno all'infinito matematico. L'infinito matematico pone delle questioni interessanti, per es. attraverso la teoria dei limiti. Come vi dicevo, l'infinito è pensabile solo come finito, come qualcosa di determinato, e quindi occorre porre un limite, ma questo limite lo pongo come un qualche cosa che tende all'infinito, vale a dire, deve essere infinito ma non può esserlo. Ma deve esserlo? È sempre un dover essere. Ora, dicevo, Hegel si accorge, tra le righe, che questo problema dell'infinito non è un problema matematico e nemmeno filosofico, ma è un problema connesso al funzionamento del linguaggio. Potremmo dire che non esistono problemi matematici o filosofici, ma esistono problemi collegati al funzionamento del linguaggio. Questo Wittgenstein lo aveva intuito quando nel *Tractatus* dice che non esistono problemi filosofici ma che esistono solo problemi linguistici. È un'approssimazione alla questione, certo, occorre andare oltre, ma Wittgenstein avverte che questi problemi sorgono per il modo in cui funziona il linguaggio, non sono problemi di per sé, l'infinito non è un problema matematico, è un problema del linguaggio. A pag. 264. *L'infinito matematico riesce interessante da un lato a cagione dell'ampliamento da lui portato nella matematica e dei grandi risultati dovuti alla sua introduzione in essa; dall'altro lato poi è degno di nota per ciò che a questa scienza non è peranco riuscito di addurre, dell'uso che ne fa, alcuna vera giustificazione basata sul concetto (prendendosi la parola concetto nel suo senso proprio)*. Sta dicendo che, sì, la matematica si interessa alla questione, ma non è riuscita in nessun modo a dare una ragione di questo problema. È chiaro che non può farlo, perché è un problema che riguarda il linguaggio. *Le giustificazioni riposano in sostanza sulla esattezza dei risultati ottenuti coll'aiuto di quella determinazione, esattezza che vien dimostrata richiamandosi ad ulteriori principii, non già alla chiarezza dell'oggetto e dell'operazione mediante la quale si ottengono i risultati; tanto che si riconosce anzi che l'operazione stessa non è esatta. È ovvio. Se per es. l'operazione riguarda i limiti, io posso anche porre il limite come un qualche cosa di determinato, ma di fatto non lo è, non lo è perché è qualche cosa che deve essere ciò che in realtà non è. È questa la contraddizione che la matematica incontra e che non può ovviamente esaurire. Questo è già un inconveniente in sé e per sé; un tal modo di procedere non è scientifico. Ma porta poi con sé anche lo svantaggio, che la matematica, non conoscendo la natura di questo suo strumento (poiché non è venuta a capo della metafisica e critica di esso), non poté determinare l'estensione della sua applicazione, e mettersi al sicuro contro il suo cattivo uso. Dal punto di vista filosofico l'infinito matematico è però importante per questo, che, nel fatto, v sta in fondo il concetto del vero infinito, e ch'esso sta molto al di sopra del cosiddetto infinito metafisico, in base al quale si muovono le obiezioni contro il primo. Da queste obiezioni la scienza della matematica non sa spesso salvarsi altro che rigettando la competenza della metafisica, coll'affermare di non avere nulla da spartire con questa scienza, né di doversi curare dei concetti di essa, purché rimanga conseguente a sé sul suo proprio terreno. La matematica non avrebbe cioè da ricercare ciò ch'è vero in sé, ma ciò ch'è vero nel campo suo proprio. La matematica colle sue obiezioni contro l'infinito matematico non sa negare né abbattere i brillanti risultati dell'uso di esso, e la matematica non sa venire in chiaro circa la metafisica del suo proprio concetto e quindi nemmeno circa la deduzione delle**

maniere di procedere, che l'uso dell'infinito rende necessarie. Chiaramente, né la matematica né la filosofia possono uscire, usando le parole di Hegel, dalla cattiva infinità: finché finito e infinito si mantengono come enti separati, non c'è nessuna possibilità di risolvere la questione, si incapperà inevitabilmente in antinomie, contraddizioni, paradossi, *insolubilia* di vario genere. Questo perché il vero infinito, di cui parla Hegel, è un infinito che è in atto, è in atto nel finito, è nel finito che l'infinito è attuale, cioè, è presente; è presente come ciò che rende possibile il finito, come la sua condizione. A pag. 273. *La serie infinita contiene infatti la cattiva infinità, perché quello che la serie deve esprimere rimane un dover essere... L'infinito non può che essere un dover essere, un dover essere qualche cosa che non sarà mai. ...e ciò ch'essa esprime è affetto da un al di là che non sparisce ed è diverso da quello che dev'essere espresso. La serie è infinita non già a cagione dei membri o termini che si son posti, ma per ciò ch'essi sono incompleti, per ciò che l'altro, che essenzialmente loro appartiene, sta al di là di essi. Ciò che è presente nella serie, i termini posti siano pure quanti si vogliano, è soltanto un finito, nel vero e proprio senso, posto come finito, vale a dire come tale che non è quello che deve essere. All'incontro quello che viene chiamato l'espressione finita o la somma di una tal serie è senza difetto; esso contiene completo quel valore che la serie non fa che cercare; l'al di là è richiamato dalla sua fuga; quello che cotesta cosiddetta espressione finita o somma è, e quello che deve essere, non son separati, ma son lo stesso. Ecco: finito e infinito sono lo stesso. Più precisamente, ciò che distingue i due sta in questo, che nella serie infinita il negativo è fuori dei membri o termini di essa, i quali son presenti solo in quanto valgono come parti del numero di volte. Nell'espressione finita al contrario, che è un rapporto, il negativo è immanente come esser-determinato dei termini del rapporto uno per mezzo dell'altro, che è un esser tornato in sé, una unità riferentesi a sé, come negazione della negazione (ambidue i lati del rapporto son soltanto come momenti), ed ha perciò dentro di sé la determinazione dell'infinità.* Questa è la soluzione dialettica che propone Hegel: il finito e l'infinito sono soltanto momenti, non sono enti, sono momenti di un unico processo, cioè, di un'unità. Non possono separarsi, esattamente come l'essere non può separarsi dal non essere, perché l'essere, per essere quello che è, occorre che non sia ciò che non è, che non sia non essere. A pag. 281. *Ciò ch'è infinito, si disse inoltre, non è comparabile come maggiore o minore. Non può darsi quindi un rapporto dell'infinito all'infinito secondo ordini o dignità dell'infinito, come quelle diversità delle differenze infinite che vengon fuori in cotesta scienza. In fondo a questa già accennata obbiezione sta sempre la rappresentazione che qui si debba discorrere di quanti, che come quanti si confrontino; mentre delle determinazioni, che non son più dei quanti, non hanno più fra loro alcun rapporto. Ma al contrario, quello che è soltanto nel rapporto, non è un quanto. Il quanto è una tal determinazione, che deve avere un esserci perfettamente indifferente fuori del suo rapporto, ed a cui la sua differenza da un altro dev'essere indifferente, laddove all'incontro il qualitativo è soltanto quello ch'esso è nella sua differenza da un altro.* Questo è importante. Il qualitativo è quello che è in quanto differisce da un altro, cioè non è un altro. *Non soltanto, quindi, quelle grandezze infinite son comparabili, ma sono soltanto come momenti della comparazione, cioè del rapporto.* Quindi, queste grandezze infinite sono comparabili, ma soltanto nel rapporto, non sono enti determinabili e manipolabili, esistono soltanto in quel rapporto: è questo che rapporto che le fa esistere. A pag. 284. *...in quel passaggio che si fa, nel vero infinito, è il rapporto, quello che è il continuo. Rapporto tra finito e infinito. Esso è tanto continuo e tanto si conserva, che anzi non consiste che nel mettere in rilievo il puro rapporto, e nel far dileguare la determinazione irrelativa, la determinazione cioè che un quanto, il quale è lato o termine di un rapporto, sia ancora un quanto, anche quando sia posto fuor di questa relazione.* Il quanto è determinato nel rapporto. La questione del rapporto è sempre presente in Hegel, è sempre molto importante perché coglie benissimo che è la relazione tra due momenti che fa di questi due momenti quello che sono - la relazione, cioè, l'*Aufhebung*, il ritornare del per sé sull'in sé; è a questo punto che l'in sé diventa effettivamente quello che è, attraverso la negazione. La negazione qui è sempre presente, ma non è propriamente un negare; potremmo intenderla come è posta nell'algebra di Boole, vale a dire, come il complemento booleano. Nell'algebra di Boole ci sono tre operazioni: la

moltiplicazione, la somma e la negazione o complemento booleano, come dire che negare la x significa porre tutto ciò che la x non è. È in questo senso che Hegel parla di negazione: la negazione non è nient'altro che tutto ciò che è al di là di ciò che ho posto. A pag. 289. *Il calcolo fa sì che si debbano sottomettere le cosiddette quantità infinitesime alle ordinarie operazioni aritmetiche del sommare, ecc., operazioni che si fondano sulla natura delle quantità finite, e che quindi si lascino valere per un istante quelle quantità come quantità finite, trattandole come tali. Il calcolo avrebbe da giustificarsi quanto a questo, che cioè una volta tira giù coteste grandezze in questa sfera e le tratta come incrementi o differenze, mentre dall'altra parte poi le trascura come quanti, proprio dopo aver applicato loro le forme e le leggi delle grandezze finite.* Questo è quello che esattamente vi dicevo prima: il calcolo, la matematica, è chiaro che non può non operare se non con elementi finiti; li pone come infiniti ma per calcolarli - come nella teoria dei limiti o il calcolo differenziale, dove il differenziale è la variazione infinitesima di una variabile - è come se l'infinito dovesse togliersi a vantaggio del finito. Finché permane in quanto infinito non è calcolabile in nessun modo, e gli artifici che usa la matematica non consistono in altro che in questo, e cioè nel trasformare l'infinito in qualcosa di finito per poterlo, come direbbe Heidegger, manipolare, ecc. Siamo al Capitolo Terzo, *Il rapporto quantitativo*. A pag. 350. *L'infinità del quanto fu determinata come quella che è il negativo al di là del quanto,...* Potremmo anche dire, riprendendo ciò che dicevo prima circa l'algebra di Boole, che l'infinità del quanto è il complemento booleano, cioè tutto ciò che è al di là. *...che lo ha però in se stesso.* Per essere quello che è deve avere questo negativo in se stesso. *Questo al di là è il qualitativo in generale. Il quanto infinito, come unità di ambedue i momenti, della determinatezza quantitativa e qualitativa, è anzitutto rapporto.* Questione sempre presente in Hegel: rapporto fra i due momenti. È importante il rapporto perché il rapporto è ciò che fa di questi due momenti quello che sono. *Nel rapporto il quanto non ha più una determinatezza soltanto indifferente, ma è determinato qualitativamente come riferito semplicemente al suo al di là.* In questo rapporto il quanto è determinato qualitativamente, cioè è quale esso realmente è, semplicemente come riferito al suo al di là; è il suo al di là che lo pone come qualità. Non è niente altro che la stessa cosa che vi dicevo rispetto a Severino, rispetto all'essere e al non essere: la qualità dell'essere è data dal fatto che questo essere contiene il suo negativo, in quanto tolto, in quanto negato, ma lo contiene, perché altrimenti l'essere non può essere l'essere. *Esso si continua nel suo al di là; questo è dapprima un altro quanto in generale. Essenzialmente però cotesti non si riferiscono l'uno all'altro come quanti estrinseci, ma ciascuno ha la sua determinatezza in questo riferimento all'altro. Così in questo loro esser altro son tornati in sé; quello che ciascuno è, lo è nell'altro; l'altro costituisce la determinatezza di ciascuno. Il sorpassarsi del quanto ha dunque ora questo senso, che il quanto non si mutò né soltanto in un altro, né nel suo astratto altro, nel suo negativo al di là, ma è arrivato così alla sua determinatezza; esso trova se stesso nel suo al di là, che è un altro quanto. La qualità del quanto, la sua determinatezza concettuale, è la sua esteriorità in generale; ora nel rapporto esso è posto così che ha la sua determinatezza nella sua esteriorità, in un altro quanto, cosicché quello che è, esso lo è nel suo al di là.* Il che è esattamente ciò che vi dicevo prima rispetto all'essere e al non essere. A pag. 359. Parla degli esponenti, fa una lunga disanima del concetto di limite, del calcolo differenziale, utilizzando sia le opere di Lagrange che di Carnot e di Cartesio. Qui parla dell'esponente, cioè delle volte in cui un elemento deve essere preso. *L'esponente di questo rapporto non è più un quanto immediato, come nel rapporto diretto e anche nell'inverso. Nel rapporto potenziale l'esponente è di natura interamente qualitativa; è questa semplice determinatezza, che il numero di volte è l'unità stessa, che il quanto nel suo esser altro è identico con se stesso. In ciò sta in pari tempo il lato della sua natura quantitativa, che il limite o negazione non è come un immediatamente essente, ma che l'esser determinato è posto come continuato nel suo esser altro. Perocché la verità della qualità è appunto questa, di essere quantità, la determinatezza immediata come tolta. La verità della qualità è appunto questa: di essere quantità. Come abbiamo detto varie volte, quantità e qualità sono lo stesso. ...la determinatezza posta come tolta, vale a dire la determinatezza come un limite, il quale in pari tempo*

*non è limite, che si continua nel suo esser altro, e in questo rimane dunque identica a sé. Continua a dire la medesima cosa. A pag. 360. Sulle prime, dunque, apparisce la quantità come tale di contro alla qualità; ma la quantità è essa stessa una qualità, una determinatezza che in generale si riferisce a sé, distinta dalla sua altra determinatezza, dalla qualità come tale. Se non che essa non è soltanto una qualità, ma la verità della qualità stessa è la quantità; quella si è mostrata come trapassante in questa. La quantità all'incontro è nella sua verità l'estrinsecità tornata in se stessa, non indifferente. Così essa è la qualità stessa, e non come se fuori di questa determinazione la qualità come tale fosse ancora qualcosa. Dunque, qualità e quantità sono quello che sono unicamente in quanto prese in questo rapporto fra loro. La questione che può porsi a questo punto potremmo dirla così: Hegel ci induce a pensare che il problema dell'infinito in matematica è il problema che ciascuno incontra parlando, e cioè la necessità, per potere parlare, per potere utilizzare una parola, che quella parola sia quella che è, e cioè parli come finita. Ma questa parola dove finisce esattamente? A che punto finisce? Per dirla in modo più semplice: quando posso fermarmi nella ricerca del significato di quella parola? Teoricamente mai. Quindi, per potere usare una parola, per potere parlare, devo utilizzare lo stesso procedimento che utilizzano i matematici, e cioè porre qualcosa che è infinito come finito; solo allora posso parlare. Questo è interessante perché, in effetti, riguarda ciascun atto di parola. Ciascuna volta in cui qualcuno parla si trova di fronte a questo problema, anche se effettivamente non lo intende come tale, non lo problematizza, ma, diciamola così in modo molto rozzo, lo vive sulla sua pelle, e cioè si trova ciascuna volta a dovere inseguire una parola, un concetto, in un certo senso all'infinito per poterlo determinare senza riuscire mai a determinarlo; quindi, lo pone come finito ma, e qui sta la contraddizione, ponendolo come finito si trova a utilizzarlo come un qualcosa che quella cosa non è. Questa è la lezione che ci tramanda Hegel: questa parola è sempre un dover essere qualche cosa che non sarà mai; è sempre un dover essere e, quindi, propriamente non è, è solo in riferimento ad altro, rispetto al suo al di là, rispetto a ciò che di fatto non è. Questo apre a una serie notevole di questioni intorno al funzionamento del linguaggio, cioè, potremmo dire, intorno all'impossibile connesso con il linguaggio; impossibile che è rilevato dal fatto che ciascuna volta che dico qualche cosa, questa cosa è sempre un dover essere una qualche altra cosa e, quindi, essendo un dover essere, non è mai. Si tratta a questo punto, ovviamente, di intendere, di cogliere, di articolare tutte le implicazioni di una cosa del genere. Implicazioni che sono notevoli e che aprono a una serie di questioni di cui ci occuperemo nel prosieguo. Nel prossimo incontro ci occuperemo della Sezione Terza che è sulla misura. Forse vi ricorderete dalla lettura dell'inizio, a pag. 66, della *Scienza della logica*, poneva della misura tre determinazioni precise. La prima, la determinatezza di una come tale, cioè, la qualità, il quale è; la seconda, come determinatezza tolta, cioè come grandezza, perché la quantità si mostra poi come una grandezza, come un qualche cosa che ha una sua misura; infine, la quantità determinata qualitativamente, quindi, la quantità presa come qualità, e cioè nella sua integrazione.*

15 aprile 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Siamo alla Sezione Terza, pag. 365, *La misura*.

Nella misura, per dirla con una espressione astratta, sono unite la qualità e la quantità. L'essere come tale è eguaglianza immediata della determinatezza con se stessa. Questa immediatezza della determinatezza si è tolta. La quantità è l'essere che è tornato in sé in modo da esser semplice eguaglianza con sé come indifferenza a fronte della determinazione. Ma questa indifferenza non è che l'esteriorità di aver la determinatezza non in se stesso, ma in altro. Il terzo è ora l'esteriorità che si riferisce a se stessa. Come riferimento a sé esso è in pari tempo esteriorità tolta, ed ha costì appunto la differenza da sé, la quale come esteriorità è il momento quantitativo, come ripresa in sé è il qualitativo. Hegel si sta

ponendo una questione che riguarda, sì, la misura come rapporto tra qualità e quantità ma che, in effetti, si configura come un problema, di cui parlerà tra poco: la quantità varia, ma varia anche la qualità al variare della quantità oppure no? A pag. 369. *La determinatezza o differenza è come indifferente; perciò è una differenza che non è una differenza; è tolta.* Questa determinatezza viene tolta. *Questa quantitatività, come ritorno in sé (in cui è come il qualitativo), costituisce l'essere in sé e per sé, che è l'essenza.* Qui ha introdotto la questione dell'essenza, e cioè il ritorno del per sé sull'in sé volge questo in sé come essenza, che è dunque la simultaneità della quantità e della qualità. Questo problema della variazione della qualità a partire dalla variazione della quantità è un problema che Hegel incontra e che esemplifica in questo modo. A pag. 374. *Che poi un mutamento, il quale appare come semplicemente quantitativo, si risolva anche in un mutamento qualitativo, a questa connessione attesero già gli antichi, i quali raffigurarono in esempi popolari le collisioni che sorgono per l'ignoranza di essa. Sotto i nomi del Calvo, del Mucchio son noti alcuni elenchi qui appartenenti, cioè, secondo la spiegazione di Aristotele, alcune guise, per cui si è costretti a dire il contrario di quello che si era affermato prima.* Si domandava: *Collo strappare un capello da una testa, oppure un crine dalla coda di un cavallo, si rende forse quella testa calva, oppure quella coda pelata? – o anche: Cessa forse un mucchio di essere un mucchio, se se ne leva un granello? – Che ciò non avvenga si può agevolmente concedere, perché cotesta sottrazione non porta se non una sola differenza, e precisamente una differenza quantitativa che è appunto del tutto insignificante. Così si toglie un solo capello o crine, un solo granello, ripetendo la cosa in modo che ogni volta, secondo ch'era stato concesso, se ne levi soltanto uno. Ma alla fine vien fuori il mutamento qualitativo, che cioè la testa è calva, la coda pelata, e il mucchio è sparito.* C'è da considerare questo, e cioè che, in effetti, non si tratta affatto di un problema filosofico, neanche di un problema logico, men che mai di un problema metafisico, ma si tratta di un problema semantico. Se io intendo con calvo la totale assenza dalla testa di capelli, allora, finché rimarrà anche un solo capello sulla testa, quella testa non sarà calva; quando l'ultimo capello verrà tolto allora sarà calva. Lo stesso può dirsi del mucchio di granelli di sabbia: posso toglierne uno a uno, rimarrà sempre un mucchio finché non ne rimangono due e allora, togliendone uno, il mucchio scompare, perché rimane un solo granello e un solo granello non è un mucchio, perché il mucchio, per definizione, è una pluralità e, quindi, se è un solo granello non è più un mucchio. In questo modo si può risolvere il problema, ed è, come dicevo, un problema semantico. Qui la questione ci rinvia a ciò che diceva Wittgenstein, quando affermava che non esistono problemi filosofici ma solo problemi linguistici. In questo caso sarebbe più appropriato dire problemi semantici, nel senso che dipende dalla definizione che io adotto per un certo termine ciò che ne seguirà. Non è differente da ciò che diceva anche Peirce ricordando che quando si vuole disquisire in termini teorici su qualche cosa, la prima operazione da fare è intendersi sui termini; se non ci si intende sui termini, si continuerà a procedere senza comprendere l'uno ciò che dirà l'altro. Quindi, dicevo, si tratta di un falso problema. A pag. 383. *Riguardo alle determinazioni assolute della misura si può ben ricordare che la matematica della natura, se vuol essere degna del nome di scienza, dev'essere essenzialmente la scienza delle misure; scienza per la quale si è fatto moto dal lato empirico, ma dal lato propriamente scientifico, cioè filosofico, si è fatto ancora poco. Dai principi matematici della filosofia della natura, - come Newton chiamò la sua opera, - dovrebbero, quando avessero da adempiere al loro compito in un senso più profondo che della filosofia e della scienza non possedessero Newton e tutta la schiera baconiana, contenere ben altre cose, affin di portar luce in queste regioni ancora oscure, ma però degne della più alta considerazione. È un gran merito quello d'imparare a conoscere i numeri empirici della natura, p. es. le distanze dei pianeti tra loro; ma un merito infinitamente più grande è di far sparire i quanti empirici, elevandoli in una forma generale di determinazioni quantitative, cosicché diventino momenti di una legge o misura, - meriti immortali, che si acquistarono p. es. Galilei riguardo alla caduta, e Keplero riguardo al moto dei corpi celesti. Costoro provarono le leggi da loro trovate col mostrar che ad esse corrisponde la cerchia delle singolarità della percezione. Si deve però esigere una dimostrazione ancora più alta di queste leggi, nient'altro, cioè, se*

non che le loro determinazioni quantitative si conoscano dalle qualità o concetti determinati che vengono messi in relazione (come tempo e spazio). Di questa sorta di dimostrazione non si trova ancora alcuna traccia in quei principi matematici della filosofia della natura, come nemmeno nei lavori posteriori della medesima specie. Si notò di sopra, a proposito di quell'apparenza di dimostrazioni matematiche di rapporti naturali la quale si fonda sull'abuso dell'infinitamente piccolo, che il tentativo di condurre tali dimostrazioni in maniera propriamente matematica, cioè senza trarle né dall'empiria né dal concetto, è un'impresa assurda. Queste dimostrazioni presuppongono i loro teoremi, cioè appunto quelle leggi, dall'esperienza; ciò che fanno, consiste nel portarle ad espressioni astratte e a formule comode. Questa, e lo avevamo già visto, è la critica che Hegel rivolge alla scienza. Non è molto diversa da quella di Heidegger, quando dice che la scienza non pensa, cioè non pensa queste cose come concetti ma soltanto come operazioni da compiere, da svolgere, e quindi non interroga il problema, non si fa carico del problema, ma semplicemente trova delle scorciatoie per potere operare con questi elementi. A pag. 410. ...la misura esclusiva, esterna a se stessa nel suo esser per sé, si respinge da se stessa, si pone sia come un altro rapporto soltanto quantitativo, sia anche come un tale altro rapporto che è in pari tempo un'altra misura;... È sempre il problema dell'intendere come il modificarsi della quantità possa, e in quali termini e in quali modi, modificare la qualità. ...è determinata come unità in se stessa specificante, che produce in sé dei rapporti di misura. Questi rapporti son diversi dalla dianzi accennata specie delle affinità, dove un per sé stante si riferisce a dei per sé stanti d'altra qualità e ad una serie di tali per sé stanti; hanno luogo in un unico e medesimo substrato dentro i medesimi momenti della neutralità... Si ha un rapporto di misura, una realtà per sé stante, che differisce qualitativamente dalle altre. Cotesto esser per sé, essendo in pari tempo essenzialmente un rapporto di quanti, è aperto alla esteriorità e al mutamento quantitativo; ha un'ampiezza dentro la quale resta indifferente contro questo mutamento e non cambia la sua qualità. Ma si presenta in questo mutamento del quantitativo un punto dove la qualità si muta, il quanto si mostra come specificante, cosicché il mutato rapporto quantitativo si è risolto in una misura, e quindi in una nuova qualità, in un nuovo qualcosa. Il rapporto, che è subentrato in luogo del primo, è determinato da questo in parte secondo la medesimezza qualitativa dei momenti che stanno nel rapporto di affinità, in parte secondo la continuità quantitativa. Cioè: aumenta la quantità e varia la qualità; oppure, l'idea che possa rimanere identica la qualità variando la quantità. Ma in quanto la differenza cade in questo quantitativo, il nuovo qualcosa si riferisce indifferentemente al precedente; la differenza dei due qualcosa è la estrinseca differenza del quanto. Il qualcosa non è dunque sorto dal qualcosa precedente, ma immediatamente da se stesso, vale a dire dall'unità specificativa interna, non ancora entrata nell'esistere. – la nuova qualità o il nuovo qualcosa è soggetto allo stesso processo di mutamento, e così via all'infinito. Qui c'è una considerazione da fare, che ci riporta a una questione che già Severino aveva inteso, perché qui Hegel ci sta dicendo che non c'è divenire. Infatti, ci dice Il qualcosa non è dunque sorto dal qualcosa precedente, ma immediatamente da se stesso, quindi, non sorge dal precedente ma sorge da se stesso. Questo è da considerare attentamente perché in questo passo Hegel sembra negare il divenire, e cioè ci sta dicendo che non c'è propriamente il passaggio da un elemento a un altro: l'altro non sorge come emanazione dal precedente, ma ciascuno sorge da sé. La questione è molto interessante perché ci riporta alla questione del limite, alla teoria dei limiti a cui accennava nelle pagine precedenti. Quando io scrivo 2, e aggiungo una serie di decimali, quanti ne voglio, questo 2 non sarà mai il 3, è qualche cosa che deve essere il 3 ma, dovendolo essere, non lo è; c'è un salto – tra poco ne parlerà – tra un elemento e un altro, non c'è continuità. Questo salto è tale per cui non si passa dal 2 al 3 progressivamente, se non attraverso delle finzioni, così come accade nella teoria dei limiti. Se io scrivo $\lim_{x \rightarrow 1} x$ non faccio altro che prendere questa x come 1, cioè come ciò che il limite dovrebbe essere, ma che non è: deve essere, quindi, non è. Come dire che faccio del nulla, cioè di ciò che non è, un essere; il limite fa questo: trasforma in un essere il nulla. A pag. 411. In quanto lo svolgersi di una qualità è nella ininterrotta continuità della quantità, i rapporti approssimantesi ad un punto qualificante, considerati

quantitativamente, differiscono solo per il più ed il meno. Da questo lato il mutamento avviene a poco a poco. Ma l'avvenire a poco a poco riguarda semplicemente il lato estrinseco del mutamento stesso, non il suo qualitativo;... Riguarda solo la quantità, non la qualità. ...il rapporto quantitativo precedente, che è infinitamente vicino al susseguente, è pur tuttavia un altro esserci qualitativo. Cioè: il 2 non sarà mai il 3, non arriverà mai a essere il 3. Dal lato qualitativo, perciò, il procedere puramente quantitativo dell'a poco a poco, che non è in se stesso un limite, resta assolutamente interrotto; in quanto la nuova qualità che si affaccia, considerata sotto il suo rispetto puramente quantitativo, è, a fronte di quella che sparisce, una qualità diversa indeterminatamente, una qualità indifferente, il passaggio è un salto; le due qualità son poste come completamente estrinseche l'una all'altra. – Volentieri si cerca di rendersi comprensibile un mutamento per mezzo della gradualità del passaggio; ma la gradualità è invece appunto il mutamento semplicemente indifferente, l'opposto del qualitativo. Il mutamento, cioè, qualcosa che viene tolto e rimane solo il qualitativo. Nella gradualità è anzi tolto il nesso delle due realtà, - sia che vengano prese come stati, sia che vengano prese come cose sussistenti per sé; si pone che nessuna di esse sia il limite dell'altra, ma l'una sia anzi completamente estrinseca all'altra; ora con ciò viene appunto rimosso quello che occorre per poter comprendere, se pur si richiede a ciò così poco. Dunque questo salto. Salto per la quantità aumenta, ma aumentando la quantità, che succede? Succede che, certo, cambia la qualità, vale a dire che mutando il per sé questo per sé, tornando sull'in sé, costruisce, determina un in sé che non è più quello di prima, cioè, è un altro esserci, è un'altra cosa. Quindi, non c'è il passaggio graduale; ciascuna volta che si aumenta il quanto, questo produce un mutamento qualitativo tale per cui, tornando nell'in sé, questo nuovo in sé non è più quello di prima, è cambiato, è un altro quale. Ora, qual è la questione che pone Severino rispetto al divenire? Sappiamo che per Severino il divenire è la follia, cioè il pensare che qualcosa venga dal nulla e ritorni nel nulla. Per illustrare questo Severino, come abbiamo visto in passato, utilizza un racconto, una metafora, quella della legna che diventa cenere: si prende della legna e la si brucia, e si vede che man a mano la legna arde, diventa rossa, poi diventa grigia, e poi diventa cenere. Quindi, vediamo, almeno apparentemente, che la legna diventa cenere, però non cogliamo ciascuno di questi istanti; in ciascuno di questi punti qualche cosa è se stesso, non muta; interviene un altro punto a fianco, ma quel punto è quello che è, non muta. L'argomentazione che utilizza Severino per affermare che non esiste il divenire è che appunto la legna a un certo momento è diventata cenere, cioè, la legna non è più legna o, per dirla in termini più formali, a non è a, oppure, a è differente da a. Questo, come è noto, contravviene al principio di non contraddizione, e questo per Severino costituisce la follia. Ma si sarebbe potuto, come abbiamo fatto poc'anzi, utilizzare la questione del limite, e cioè il 2 virgola tutto quello che vogliamo (2, ...) che non diventa mai 3. Il passaggio al 3 è un salto, un salto qualitativo che non è giustificato dalla quantità, perché noi possiamo aggiungere al 2 tanti decimali quanti ne vogliamo, ma questi non porteranno mai al 3: c'è un salto. Questo ci mostra, seguendo l'argomentazione di Severino, l'impossibilità che uno dei punti, che esistono tra la legna iniziale e la cenere finale, divenga quello successivo, cioè si trasformi nel successivo: non si trasforma, ciascun elemento rimane quello che è, così come il 2 non si trasformerà mai nel 3. A pag. 411, Nota. Il sistema naturale dei numeri mostra già una tal linea nodale di momenti qualitativi, che si manifestano nel progresso semplicemente estrinseco. Il progresso estrinseco, cioè, la successione dei numeri naturali. Esso è da una parte un andare innanzi o indietro puramente quantitativo, un continuo aggiungere o levare, per modo che ciascun numero sta verso il numero precedente e verso il seguente nello stesso rapporto aritmetico in cui stanno questi verso quell'altro numero che a sua volta li precede e li segue e così via. Ma i numeri che così sorgono hanno anche un rapporto specifico verso altri numeri precedenti o seguenti, consistente o nell'essere un multiplo di uno di essi sotto forma di numero intero, oppure una potenza e radice. È chiaro che c'è un rapporto tra i numeri, ma non un passare dell'uno all'altro, questo non c'è. Questo Hegel lo aveva già notato in modo molto preciso quando parlava dei limiti, di un limite che non raggiunge

mai ciò che deve essere, cioè l'essere non sarà mai il nulla. Nella teoria dei limiti, quella che si pratica nella matematica, invece si pone l'essere uguale al nulla, e questa per Severino è esattamente la follia, cioè il dire che l'essere non è l'essere. A pag. 413. *Nella natura non vi è salto, si dice; e l'immaginazione ordinaria, ogni volta che debba intendere un nascere o un perire, crede, come si è accennato, di averlo inteso col rappresentarselo quale un sorgere o dileguarsi graduale. Invece di ciò si è mostrato che i mutamenti dell'essere, in generale, non sono soltanto il passare di una grandezza, in un'altra grandezza, ma sono un passaggio dal qualitativo al quantitativo e viceversa, un divenire altro che è un interrompersi dell'A poco a poco e un che di qualitativamente altro rispetto all'esistenza precedente. ... La gradualità del nascere si basa sull'immaginarsi che ciò che nasce esista già sensibilmente o, in generale, realmente, e che solo a cagione della sua piccolezza non sia ancora percepibile; parimenti nella gradualità del perire si suppone che il non essere o l'altro che subentra in luogo di ciò che perisce esista pur esso, ma soltanto non sia ancora osservabile; - e propriamente s'intende costì l'esistere non già nel senso che l'altro sia contenuto in sé in quell'altro che si ha dinanzi, ma nel senso che esista addirittura come realtà, soltanto non essendo osservabile. Quindi, l'esistere non nel senso che l'altro sia contenuto in sé in quell'altro che si ha dinanzi, e cioè, come dicevamo già tempo fa, che sia già tutto qui, adesso, cioè, il linguaggio è già tutto presente, tutto qui. Con ciò si toglie via in generale il nascere e il perire; ossia l'in sé, l'interno, in cui qualcosa è prima del suo esistere, vien cambiato in una piccolezza d'esistere esteriore... Dice che non c'è un qualche cosa prima dell'esistere che costituirebbe il passaggio graduale dalla non esistenza all'esistenza. Si immagina che sia qualcosa di talmente piccolo che sfugge. È la questione del limite, di cui parlavamo prima. Al tentativo di rendere comprensibile un nascere o un perire per mezzo della gradualità del mutamento si accompagna la stucchevolezza propria della tautologia. Cotesto tentativo possiede già bell'e pronto in precedenza ciò che nasce o perisce, e riduce il mutamento al semplice cangiamento di una differenza estrinseca, col che, nel fatto, non è altro che una tautologia. Come dire che questa cosa c'è, bisogna soltanto coglierla, ma non muta perché è già lì presente nella cosa, non tanto perché presente nel tutto ma perché c'era prima, ed è ciò che ha consentito il passaggio graduale dal non essere all'essere. Nel linguaggio, inteso come l'intero, come il tutto, non c'è un passaggio progressivo dal non essere all'essere, perché l'essere è qui, il linguaggio è qui, non c'è un qualche che sia prima del linguaggio. È, in effetti, questa la questione, e cioè immaginare che esista un qualche cosa prima del linguaggio, che poi consente il passaggio al linguaggio; ma sappiamo che, per consentire questo passaggio, occorre già il linguaggio; quindi, il linguaggio deve essere già lì, presente. A pag. 417. Il mutamento non è che il cambiamento di uno stato, e quello che passa è posto come tale che nel suo passare resta lo stesso. Il mutamento è che il cambiamento di uno stato. È esattamente ciò che dice Severino, e cioè una serie di punti che si susseguono e che ciascuno dei quali è un elemento che è essente per se stesso. Ciascuno di questi elementi è il tutto, è l'intero. Quindi, non manca di qualche cosa che dovrebbe aggiungersi o dovrebbe togliersi, perché è già l'intero, è già tutto presente. Questo ci dice già da subito che in Hegel non c'è il divenire così come è inteso per lo più, e cioè come un uscire di qualche cosa dal nulla per tornare nel nulla. il divenire in Hegel è quel movimento per cui dall'in sé si passa al per sé, dal per sé torna all'in sé, ma nel momento in cui torna all'in sé questo in sé è un'altra cosa. Vedete che, quindi, non ha nulla a che fare con l'uscita dal nulla per tornare nel nulla, ma con il movimento dialettico, che non è altro che il movimento stesso del linguaggio: il dire, dicendosi, dice qualche cosa che è altro da ciò che vuole dire, ma questo altro che si trova a dire, tornando su ciò che si dice, fa diventare ciò che si dice altro rispetto a ciò che volevo dire. È un movimento ininterrotto dove c'è sempre e comunque, certamente, uno spostamento, ma soprattutto un riflettere di ciò che si dice su di sé. È quella cosa che poi Hegel chiamava autocoscienza, e cioè un riflettere tale per cui so che sto dicendo, quindi so che mi sto trovando in una struttura, in un intero che è il linguaggio, e che questo linguaggio mi porta ad affermare cose che mentre si affermano dileguano; dileguano nel loro contrario, nella loro negazione, e questa negazione, come dice Hegel, viene tolta, non può rimanere. Come dice*

Severino, il non essere deve essere presente, ma in quanto tolto, non posso mantenerlo a fianco dell'essere perché in questo caso l'essere sarebbe anche non essere. Dunque, man mano che affermo, ciò che affermo dilegua, e dilegua in quanto il mio affermare si mostra un'altra cosa, qualitativamente differente da ciò che volevo affermare, cioè è un'altra cosa, letteralmente. Non è che qualche cosa nasce dal nulla e torna nel nulla, direi a questo punto che Hegel negherebbe una cosa del genere, anzi, l'ha fatto in modo esplicito: le cose non nascono né periscono, ma sono sempre presenti. È come dire che ciascuna cosa è già qui; tutto ciò che è stato detto, pensato negli ultimi millenni era già presente, e tutto ciò che avverrà fra migliaia e migliaia di anni è già qui, adesso che ne parliamo, e non può essere altrimenti, ché in caso contrario dovremmo pensare che c'è qualcosa fuori dal linguaggio, cioè qualcosa che deve ancora divenire. Ma non è certo questo che intende Hegel, da quanto dice. In altri termini ancora, Hegel sembra suggerire che siamo sempre nell'atto, e l'atto non è nient'altro che questo porre e dileguare continuo; un porre e un dileguare che è il funzionamento stesso del linguaggio. Qui viene da considerare, ed è per questo che ho citato Severino, il modo in cui Severino articola la sua negazione del divenire ponendo questa negazione come la negazione del principio di non contraddizione. Severino conosceva perfettamente Hegel, ma non è chiaro perché qui non abbia seguito la sua lezione, che appare più pulita, più limpida, e cioè non si tratta di porre il principio di non contraddizione come ciò che governa il tutto. Hegel ovviamente non nega il principio di non contraddizione, non lo nega da nessuna parte, ma lo pone altrimenti, e cioè lo pone come quell'elemento che deve essere tolto e quindi integrato nell'in sé, per dirla con i suoi termini. Come dire che la contraddizione, ciò che contraddice, è il per sé in quanto essere per altro, ma questo essere per altro viene tolto e integrato nell'in sé. In fondo, è ciò che diceva anche Severino, senza però seguire la questione in modo così articolato. Severino dice che, sì, il non essere deve essere tolto... ma è questa la questione del principio di non contraddizione: non è che non c'è, c'è ovviamente, ed è la negazione di ciò che si pone, è il dileguare di ciò che affermo, ma il dileguare di ciò che affermo non è lo scomparire nel nulla, è la condizione per potere affermare quello che sto affermando.

22 aprile 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Ci sono alcune cose dette nell'incontro precedente che meritano una ripresa. Innanzitutto, la questione che riguarda il dire, cioè il fatto che dicendo mi trovo a confrontarmi con qualcosa di nuovo rispetto a ciò che intendevo dire e che non c'era prima. Questo, naturalmente, porta a una serie di conseguenze. Hegel è preciso su questo; in effetti, tutto ciò che accade nell'*Aufhebung* è il fatto che il dire, l'enunciazione, si confronta con l'enunciato, e questo enunciato, in quanto negazione dell'enunciazione, dilegua lasciando una nuova enunciazione. Possiamo intendere qui l'enunciazione come il dire in atto o, meglio ancora, il dire nell'atto; l'enunciato come il significato. Dunque, dicevo, qualche cosa si dice, l'enunciazione, dopo essersi confrontata con l'enunciato, ritorna come un'altra enunciazione, cioè, non è quella di prima. Qui, naturalmente, il discorso che fa Hegel è più fine, più interessante, perché è questa seconda enunciazione che fa esistere la prima, e questo occorre tenerlo sempre presente. Ma la cosa che più ci importa qui è il fatto che parlando mi ritrovo a dovere confrontarmi con qualcosa che non è ciò che il mio discorso intendeva, potremmo dire per essere più espliciti, ciò che il discorso voleva fermare. L'enunciazione è il porre qualcosa, è l'affermare qualcosa; questa enunciazione è tale perché c'è un enunciato; l'enunciato, tornando sull'enunciazione, modifica l'enunciazione. Ma cosa significa "modifica" se non che questa enunciazione è un'altra enunciazione rispetto alla precedente? Quindi, ciò che l'enunciazione, affermando qualcosa, intende fermare, stabilire, questo qualcosa si mostra come un'altra cosa. Pertanto, l'operazione che tenta di fermare, di fissare qualcosa, potremmo dire che

ciascuna volta è fallita. Qui interviene in modo interessante la questione di Nietzsche, e cioè la volontà di potenza. La volontà di potenza deve fissare per potere dominare le cose, ma si ritrova a fissare un qualche cosa e a confrontarsi con il fatto che ciò che pensava di avere fermato, di fatto, è un'altra cosa rispetto a ciò che voleva fissare, fermare. Quindi, il compito della volontà di potenza è di ripetere questa operazione, ma ciò che ne ha di ritorno è una operazione senza fine, perché ciascuna volta che tenta di fermare qualcosa, questo qualcosa si rivela essere un'altra cosa rispetto a ciò che doveva fermare, e questo procedimento è infinito. Ma consideriamo ancora più attentamente la questione. Si tratta di intendere meglio la volontà di potenza nel tentativo di fermare, quindi di dominare qualcosa, quindi nel tentativo di mettere in atto un superpotenziamento. Peraltro, trae da lì, dal superpotenziamento, la soddisfazione. Tutto ciò che comunemente è inteso come emozione, sensazione, ecc., non è altro che la soddisfazione che procede dal superpotenziamento. È anche per questo che ogni qual volta il superpotenziamento raggiunge la soddisfazione, questa soddisfazione deve essere immediatamente rilanciata su un'altra cosa, perché quella cosa che dovrebbe dare soddisfazione in quanto è stata fermata, fissata, si manifesta come un'altra cosa, e quindi l'operazione va ripetuta. Se io non procedo continuamente a inseguire questo qualcosa, che continuamente sfugge, allora mi ritrovo di fronte a quello che Nietzsche chiamava depotenziamento. Ma la cosa qui interessante è ciò che diceva Hegel a proposito del salto. Ogni volta che ci si approssima a qualche cosa, a pensare, a immaginare di potere definire, delineare, descrivere qualche cosa, questo qualche cosa si rivela inarrivabile. Come dice Hegel, non c'è una progressione per cui a poco a poco, diciamola in modo spiccio, arrivo alla verità. Ciò che voglio raggiungere non lo raggiungerò mai se non attraverso un salto. Questo salto non è nient'altro che il dileguarsi della negazione; una volta dileguata la negazione dell'opposto, questa negazione si integra – usiamo i termini di prima – con l'enunciazione e produce una nuova cosa che non è tratta da quella di prima. Non prosegue un cammino e arriva a quel punto, ma c'è un salto qualitativo. Su questo Hegel è preciso. Il salto qualitativo ci dice soltanto questo, che quella cosa è un'altra cosa, non è più quella cosa di prima. Se fosse il prodotto di una variazione quantitativa rimarrebbe quella di prima, incrementata o diminuita a seconda dei casi, ma rimarrebbe qualitativamente quella di prima, solo un po' più grande o un po' più piccolo, o più completa, come vogliamo dire. Invece no, è letteralmente una cosa nuova, che prima non c'era. Ed è con questo, come dicevo prima, che si confronta la volontà di potenza, con questo scacco, che ogni volta incontra quando intende fissare, porre, fermare qualcosa, e questo qualcosa, nel momento stesso in cui lo affermo, si mostra in quanto altra cosa: è un'altra cosa, non è quella che volevo. Si tratta allora di intendere che cosa succede parlando. E ciò che succede è esattamente questo: il trovarsi di fronte, ogni qual volta ci sia un'affermazione, cioè praticamente sempre, a un'altra cosa, una cosa che è sorta, potremmo dire, all'improvviso, che sorge lì in quel momento. È questo che diceva Hegel quando descriveva il fenomeno tale per cui le cose non procedono per gradi a poco a poco, per cui sono già nate e proseguono, si incrementano fino a quando diventano quella cosa là; no, nasce qui in questo momento, nasce nell'atto. Certo, non viene dal nulla, è ovvio; può nascere nell'atto perché è nell'atto di parola, questo è implicito. Ma è in questo modo che può intendersi che ciascuna enunciazione è sempre una nuova enunciazione; per quanto la possa ripetere questa enunciazione ogni volta, siccome per essere tale deve comportare un enunciato e siccome questo enunciato, in quanto tolto, si integra con l'enunciazione, la fa diventare letteralmente un'altra enunciazione, con la quale io mi confronto mentre parlo, che me ne accorga oppure no. Però, di fatto, in qualche modo le persone se ne accorgono tant'è che si ritrovano a ripetere, spesse volte all'infinito, quella che immaginano essere la stessa cosa, che di fatto non è, perché se fosse la stessa cosa sarebbe sufficiente enunciarla una sola volta e poi, da quel momento in avanti, fino a prova contraria, quella cosa permane. Ma non è così, c'è la necessità di fissarla continuamente; la fisso e mentre la fisso dilegua; poi, la fisso di nuovo e mentre la fisso dilegua ancora, e così via all'infinito, senza soluzione di continuità.

Questo è il modo del superpotenziamento, che non si ferma. Questo superpotenziamento, come abbiamo detto varie volte, è ciò che muove, ciò che spinge il linguaggio a proseguire; anzi, direi che è propriamente la struttura del linguaggio il volere fissare qualche cosa, confrontarsi con questo qualche cosa che non è quel qualche cosa, quindi, ripeterlo, riprodurlo. Apparentemente, può anche apparire lo stesso oppure in modo totalmente differente, ma ciò che è in gioco ciascuna volta è la necessità di fermare qualcosa. È importante il fermare qualche cosa, soprattutto retoricamente. La retorica gioca qui un ruolo notevole, perché tutto ciò che fa la retorica non è altro che un modo per potere garantire che una certa cosa è quella che è. Tutta la retorica, per persuadere qualcuno di qualcosa, è costretta a mostrare a questo qualcuno quel qualcosa come identico a sé, come qualcosa che è quello che è e nient'altro, perché in caso contrario non potrebbe persuadere nessuno. Quindi, l'operazione che mette in atto la retorica è quella di trovare dei modi per cui appaia, perché poi si tratta solo di un apparire, che un qualche cosa è quello che è, cioè è come dico io. Questo è il compito, possiamo dire così, della retorica e, quindi, pare fortemente connessa al superpotenziamento: la retorica non è altro che il modo del superpotenziamento, il modo in cui si pone in atto ciascuna volta. La struttura stessa della retorica è una sorta di esposizione di questi vari modi. Quindi, la questione della retorica assume qui una portata, e anche un ruolo, leggermente differente da come si è sempre posta ma anche più importante, ponendola come il modo con cui si pone in atto il superpotenziamento. Questo ci porta a considerare in modo più radicale che quando parlo dico dell'altro rispetto a ciò che volevo dire, come anche Freud aveva inteso, naturalmente, per altra via e in un altro modo. Ma qui con Hegel si pone una questione in più, vale a dire: ciò che dico è in un certo senso la negazione di ciò che voglio dire; si pone come l'opposto, cioè, l'enunciato in questo caso si pone come il negativo, come ciò che nega l'enunciazione, come ciò che non è l'enunciazione, è un'altra cosa. Togliendo l'enunciato, e quindi integrandolo nell'enunciazione, questa enunciazione diventa un'altra cosa e, quindi, ciascuna volta ciò che dico è come se negasse ciò che dico: ciascuna enunciazione si ritrova come enunciazione perché è negata. L'atto del dire non è mai propriamente quello che è; se fosse soltanto quello che è non significherebbe niente, quindi sarebbe niente; se è qualche cosa è perché c'è un significato, c'è un enunciato che lo sostiene, ma che è anche la negazione che lo nega. Quindi, potremmo dire che parlando non faccio altro che negare continuamente ciò che dico. Il che è un altro modo di pensare ciò che Nietzsche indicava come depotenziamento. È chiaro che se ogni volta che parlo nego ciò che dico c'è un continuo depotenziamento, che richiede quindi un continuo superpotenziamento per rimediare al depotenziamento. Ma se parlando continuo incessantemente a negare ciò che dico, allora il mio dire non è altro che un inseguire continuo questa negazione per ricondurla a un'affermazione; affermazione che troverà naturalmente la sua negazione. Quindi, tutto il dire, potremmo dire la struttura stessa del linguaggio, non è che un continuo inseguire questo movimento, che è il movimento che conosciamo, cioè il movimento del linguaggio, che pone qualche cosa, ma, ponendo qualche cosa, questo qualche cosa dilegua o, come direbbe Hegel, si toglie. Pensate sempre all'esempio che fa Severino: l'essere e il non essere; questo non essere occorre che ci sia e che neghi l'essere, ma in quanto tolto, che quindi non lo nega più e l'essere a questo punto può essere affermato in modo incontrovertibile. Dunque, non si parla per nessun altro motivo, così appare in questo momento, se non per inseguire, per fermare questo negare continuo del dire al fine di potere affermare qualcosa, un affermare che mentre si afferma dilegua, e così via all'infinito. Potremmo dire che questo è ciò che definisce il linguaggio o, anche, ciò che accade propriamente mentre si parla. A questo punto si affaccia però una questione terribile, e cioè ogni conclusione che si raggiunge la si raggiunge con un salto. Esattamente come il 2, ... non "raggiunge" il 3, allo stesso modo ogni conclusione si mostra, proprio seguendo il pensiero di Hegel, una conclusione totalmente arbitraria che non segue propriamente nulla ma si impone. Qual è la conclusione che si impone? Quella che soddisfa il superpotenziamento, quella che si immagina che possa consentire di fermare qualche cosa e, quindi, di trasformare una

qualunque cosa in un utilizzabile, utilizzabile sempre per il superpotenziamento. È come dire che ogni passaggio è non soltanto arbitrario ma, potremmo dire, totalmente ingiustificato. L'unica giustificazione che trova è che ciascun passaggio costruisce il passaggio successivo come un qualche cosa da potere utilizzare per proseguire il proprio superpotenziamento. Se pensiamo al discorso che fa Severino rispetto al divenire, con il suo celebre esempio della legna che diventa cenere, ciascuno dei momenti, dei punti, che intervengono tra legna e la cenere, ha nel punto successivo non una progressione ma un salto, un salto che non è giustificato da nulla se non, torno a dire, dalla volontà di potenza, dalla volontà di superpotenziamento. Tutto ciò che si afferma è un qualche cosa che, per volere fermare, fissare qualcosa, deve essere ciò che ancora non è. Si tratta sempre di un dover essere e, quindi, non è propriamente, ma è nulla. E, in effetti, anche per Severino tutto ciò che c'è intorno, potremmo dire, ogni punto, ogni momento di questa sequenza di elementi che porta dalla legna alla cenere, ha intorno a sé il nulla, perché ovviamente se l'essere è ciò che è determinato da quel punto che è, tutto ciò che è fuori da questo essere è non essere, cioè nulla. Riportando la questione a ciò che dicevo prima, ecco che sorge un'altra questione ancora, che ci mostra che ciò che dico non soltanto si nega continuamente ma che, negandosi continuamente, si annulla continuamente. Per dirla in altri termini, parlando mi trovo nella condizione di dire nulla, perché tutto ciò che dico si nega, negandosi si annulla, e quindi tutto ciò che dico si mostra come nulla. È nulla perché si mostra sempre come un dover essere che non sarà mai. Come dicevo, se deve essere vuol dire che non è, se non è, è nulla. Ora, sempre seguendo Hegel, questo nulla è ciò che determina l'enunciazione – dicevo prima, l'enunciazione che passa nell'enunciato, che è la sua negazione; l'enunciato viene tolto, rimane l'enunciazione; quindi, questa enunciazione è e non è simultaneamente; vale a dire che tra questi due momenti, l'essere e il nulla, c'è una simultaneità. La simultaneità è la relazione, è la divisione di questi due momenti, che naturalmente permangono. Per cui, a questo punto, dire che l'enunciazione è nulla, certo, appare autocontraddittorio, perché dicendo è e poi aggiungendo nulla diciamo che è qualcosa e che è nulla, ma bisogna sempre tenere conto che il nulla di cui parliamo non è il *nihil absolutum*, è il nulla in quanto negazione dell'essere, in quanto negazione della negazione che, tolta, determina l'in sé, come direbbe Hegel. Ma in che ciascuno incontra nel proprio dire, nel quotidiano, tutto ciò? Lo incontra nella necessità impellente, in molti casi ineludibile, di dire come stanno le cose. Questo è il modo in cui tutto ciò, a cui ho accennato prima, si manifesta, per dirla così, nel quotidiano; mostra il motivo per cui ciascuno non può non affermare continuamente come stanno le cose e al tempo stesso porsi come colui che conosce, di conseguenza, la verità, che dice “le cose sono così”. In questo avvicinarsi di superpotenziamento e di depotenziamento, il superpotenziamento diventa depotenziamento, che deve essere tolto attraverso il passaggio a un superpotenziamento, che incontra immediatamente un depotenziamento, e così via all'infinito. Da qui la necessità di continuare a dire e a ripetere come stanno le cose, la necessità inestinguibile e irrefrenabile di affermare come stanno le cose; che è ciò che, in definitiva, caratterizza gli umani. Ora, rispetto a tutto ciò è totalmente irrilevante e indifferente che cosa si afferma o si nega, non ha importanza. Ciò che importa è la possibilità di potere affermare qualcosa, di potere dire come stanno le cose, quali non importa, di volta in volta sono differenti, non è questa la questione. La necessità, torno a dire, è di continuare ad affermare all'infinito, senza sosta, come stanno le cose. Ecco, potremmo dire che questo è il lavoro degli umani, lavoro al quale sono “condannati” in quanto si trovano nel linguaggio, ma è anche l'unica cosa dalla quale traggono o possono trarre soddisfazione, perché il superpotenziamento è la soddisfazione. L'atto del superpotenziamento è esattamente ciò che si intende con soddisfazione, quindi, con sentimento, con emozione, con tutto ciò che si vuole. Il contrario per quanto riguarda il depotenziamento, che deve essere subito ricondotto in un modo o nell'altro al superpotenziamento. Ho detto “in un modo o nell'altro”; quando Freud esplora i suoi quattro discorsi dopo tutto racconta dei modi più comuni, più diffusi, in cui tutto ciò viene posto in atto. Quindi, a questo punto potremmo dire che tutto che gli umani

hanno fatto e che continuano a fare rispetto a qualunque cosa, come la politica, l'economia, la filosofia, il pensiero in generale, l'arte, ecc., non sono altro che modi del superpotenziamento, che diventa ciascuna volta necessario e che incontra inevitabilmente il depotenziamento, che deve essere tolto; togliendolo, naturalmente, ciò che è stato superpotenziato diventa un'altra cosa per il discorso che facevo prima; diventando un'altra cosa non offre più la garanzia che si immaginava dovesse offrire, e quindi si rimette in moto il meccanismo del superpotenziamento, che si manifesta attraverso le affermazioni, il porre delle cose. Tutto questo è utile a noi per muoverci con maggiore leggerezza tra le nostre stesse e le altrui affermazioni, consapevoli del fatto che ciascuno afferma quello che afferma al solo scopo di porre in atto il superpotenziamento. Il contenuto di ciò che afferma diventa soltanto l'occasione per porre in atto il superpotenziamento, non c'è nessun altro motivo per cui si afferma qualcosa. Ciascuna cosa che si afferma è sempre un dover essere qualcosa, quindi, non è mai propriamente, quindi, è sempre un nulla, un nulla che torna sull'enunciazione volgendo tale enunciazione in una integrazione tra essere e nulla, tra enunciazione e enunciato. Occorre, dunque, a questo punto tenere conto che tutto ciò che si afferma non è altro, sempre, che un dover essere, un dover essere qualcosa, e quindi, di fatto, è nulla. ma, sempre per riprendere la questione di Hegel, potremmo anche aggiungere questo: ciascuno è sempre e simultaneamente servo e padrone. È padrone nell'atto dell'enunciazione, è servo nell'atto dell'enunciato, cioè, è padrone nel momento in cui nell'atto qualcosa si dice, ma non può esistere senza l'enunciato, senza il significato, senza il servo che lavora per il padrone consentendo al padrone di essere quello che è, ma una volta che il servo ha compiuta questa operazione, allora padrone e servo sono due momenti dello stesso. Insomma, ciascuno vuole esporre, diffondere le sue fantasie, delle quali va particolarmente fiero, quelle fantasie che per il parlante sono la verità, intesa come la descrizione dello stato delle cose. Esporre le fantasie al fine che vengano riconosciute; ciascuno vive nelle proprie fantasie e nella necessità di esibirle. Le fantasie possono essere intese qui come il discorso religioso, vale a dire, quel discorso che mantiene separati quei momenti che sono lo stesso. Per interrompere la necessità di esibire le proprie fantasie occorre riconoscerle come fantasie. Questo comporta l'integrazione, l'*Aufhebung*, di ciò che si dice, l'enunciazione con il nulla di ciò che si dice, l'enunciato; per dirla con Hegel, integrare il finito con l'infinito. Ciò che appare come non fantasia, perciò, è quella integrazione, vale a dire, praticare il linguaggio in quanto simultaneamente essere e non essere, finito e infinito, enunciazione e enunciato, intensione ed estensione. Sto ponendo qui una differenza tra fantasia e spirito assoluto, se, con spirito assoluto, intendiamo la irriducibile consapevolezza del funzionamento del linguaggio.

29 aprile 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Riprendiamo la lettura della *Scienza della logica*. Hegel si propone di prendere in considerazione tre istanze fondamentalmente: l'essere, l'essenza e il concetto. Sono sempre tre elementi, questa tripartizione è sempre presente nel pensiero di Hegel. Qui sta incominciando a porre la questione dell'essenza e le differenze di questa dall'essere. Siamo a pag. 423. *Questa unità così posta come la totalità del determinare, secondo che essa stessa è così determinata come indifferenza, è la contraddizione da ogni lato.* Questi due momenti, finché non vengono integrati, si pongono sempre come contraddittori. *Essa è pertanto da porre così, come quella che, essendo questa contraddizione la quale toglie se stessa, è determinata ad essere la indipendenza che è per sé, mentre questa ha per risultato e verità non più l'unità soltanto indifferente, la quell'unità in se stessa immanentemente negativa ed assoluta, che è l'essenza.* Quindi, l'essenza è questa determinatezza che è per sé, che ha in sé e per sé la sua determinatezza, cioè non ha bisogno di altro. Andiamo a pag. 429 dove c'è una nota del

Moni, che è interessante. *L'avvicinarsi della risoluzione della qualità in quantità con quella della quantità in qualità può essere fissato dall'intelletto come un progresso all'infinito, ma il vero è che, poiché la quantità sorge dalla qualità, quando questa a sua volta passa in quella, non passa semplicemente in altro, ma passa in un altro che è lei stessa, ossia passando va con sé e si unisce con sé. Queste determinazioni, come separate, erano l'essere; l'essere era in se stesso un quale, un quanto e un commisurato. La loro scomparsa come tali è quindi la scomparsa dell'essere. Per di più, quando il passaggio non è più passaggio di altro in altro, ma dello stesso nello stesso, non è più passaggio, ma relazione. Qui c'è la differenza fondamentale in Hegel tra l'essere e l'essenza. Per esempio, c'è un passaggio tra l'essere e il non essere, si tratta sempre di passaggi, ma qui viene posta invece la relazione, che, come vedremo tra poco, Hegel porrà come riflessione: non c'è più il passaggio da un elemento a un altro, ma dell'elemento in se stesso. "Nell'essenza non ha più luogo alcun passare, ma soltanto il riferimento. La forma del riferimento, nell'essere, è soltanto la nostra riflessione. Quando (nella sfera dell'essere) il qualcosa diventa altro, il qualcosa sparisce. Non così nell'essenza; qui non abbiamo un vero altro, ma soltanto una diversità, un riferimento dell'uno al suo altro. Il passare dell'essenza è quindi in pari tempo un non passare, perché nel passare del diverso nel diverso, il diverso non scompare, ma i diversi continuano a sussistere nella relazione loro. Se p. es. diciamo: Essere e Nulla, l'essere è per sé, e parimenti è per sé il Nulla. ma altrimenti va la cosa nel Positivo e Negativo. Questi hanno bensì la determinazione dell'Essere e del Nulla, ma il Positivo non ha per sé alcun senso; è, quel che è, soltanto in relazione al Negativo. E nello stesso modo va la cosa con quest'ultimo. Nella sfera dell'essere la correlatività è soltanto in sé; nell'essenza invece è posta... Nell'essere tutto è immediato; nell'essenza tutto è relativo. Vedete come è posta in modo preciso questa differenza tra l'essere e l'essenza: l'essere come l'immanente, mentre l'essenza è il trascendente, il significato. A pag. 433. La verità dell'essere è l'essenza. L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza. Questa è la questione importante da cui parte Hegel intorno alla questione dell'essenza. Ci sta dicendo semplicemente che l'essenza è la risposta a quella domanda che chiede che cos'è propriamente l'essere o, come si suole dire, quale ne è l'essenza. Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere, che per sua natura esso s'interna, e che con questo andare in sé diventa l'essenza. Cioè: l'essere che si riflette su se stesso, interrogandosi, mostra così la sua essenza, potremmo dire in modo banale, ciò che veramente è. A pag. 434. Ma l'essenza, qual è qui divenuta, è quello che è, non per una negatività a lei estranea, sibbene per la sua propria, il movimento infinito dell'essere. L'essenza diviene non per una negatività, cioè perché si è tolto il suo negativo, ma perché si è riflessa in sé. È essere in sé e per sé; assoluto essere in sé, in quanto è indifferente ad ogni determinatezza dell'essere, in quanto l'esser altro e la relazione ad altro è stata assolutamente tolta. Non è però soltanto questo essere in sé; come semplice essere in sé non sarebbe che l'astrazione della pura essenza; ma è altrettanto essenzialmente esser per sé; essa stessa è questa negatività, il togliersi dell'esser altro e della determinatezza. L'essenza è esattamente questo: il togliersi dell'altro e della determinatezza, il significato in quanto infinito, cioè non ha più nessuna determinazione, non è possibile delimitarlo. A pag. 435. L'essenza è nell'intero quello che era la qualità nella sfera dell'essere:... L'essenza è rispetto all'intero ciò che la quantità era rispetto all'essere. Hegel aveva prima distinto nell'essere la qualità e la quantità. ...l'indifferenza assoluta di fronte al limite. Ma la quantità è questa indifferenza in determinazione immediata, e il limite in lei è determinatezza immediatamente esteriore, passa nel quanto; il limite esteriore le è necessario ed è in lei come essente. Nell'essenza al contrario la determinatezza non è; è soltanto posta dall'essenza stessa;*

non già libera, ma solo in relazione colla sua unità. È importante da intendere questo. Mentre nell'essere la determinatezza è nell'essere, invece nell'essenza questa determinatezza non è propriamente, non appartiene all'essenza, ma viene posta, e adesso vedremo in quale modo. La negatività dell'essenza è la riflessione,... Quindi, non più come nell'essere il porsi della sua negazione, come non essere, come nulla, non si tratta più quindi di un passaggio dall'essere al non essere, come sua negazione, ma di una riflessione. ...e le determinazioni son determinazioni riflesse, poste dall'essenza stessa e rimanenti in lei come tolte. L'essenza sta fra l'essere e il concetto, e costituisce il loro mezzo, come il suo movimento costituisce il passaggio dall'essere nel concetto. È come dire che il concetto è l'integrazione, la sintesi fra essere e essenza, l'essere come ciò che è immanente, come ciò che si pone, e il che cos'è ciò che si pone. L'essenza è l'essere in sé e per sé, ma è questo essere nella determinazione dell'essere in sé; perocché la sua determinazione generale è di provenire dall'essere, ossia di esser la prima negazione dell'essere. Il suo movimento consiste in questo, nel porre in lei la negazione o determinazione, nel darsi con ciò l'esser determinato e nel divenire come infinito esser per sé quello ch'essa è in sé. Hegel qui insiste sul fatto che nell'essenza non c'è un qualcosa che procede propriamente come un passaggio da una cosa a un'altra, non trova la sua determinatezza nel togliimento di un altro momento, ma nella riflessione su se stessa. Così si dà essa il suo esser determinato, che è uguale al suo essere in sé, e diventa il concetto. Qui ci anticipa ciò che ci dirà più avanti. Perocché il concetto è l'assoluto, qual è assolutamente in sé e per sé nel suo esserci. Ma l'esserci, che l'essenza si dà, non è ancora l'esserci qual è in sé e per sé, ma è l'esserci quale l'essenza se lo dà,... C'è sempre questo punto importante, cioè l'essenza si dà l'esserci, non lo riceve da qualche cosa, non lo riceve da un passaggio da una cosa a un'altra, ma è essa stessa che si dà l'esserci. ...ossia com'esso è posto, e quindi ancora diverso dall'esserci del concetto. L'essenza pare... Qui per quanto riguarda la traduzione lo stesso Moni si rende conto che è un po' complessa. Questo "pare" può forse tradursi con "si rispecchia", per intendere meglio. Quindi, potremmo dire, L'essenza si rispecchia anzitutto in se stessa, ossia è riflessione; in secondo luogo apparisce; in terzo luogo si rivela. Essa si pone nel suo movimento nelle seguenti determinazioni: I. come essenza semplice, che è in sé, nelle determinazioni sue dentro di sé; II. come essenza che esce fuori nell'esserci, ossia secondo la sua esistenza e il suo apparire;... Questa determinazione semplice si mostra in qualche modo, cioè appare. ...III. Come essenza, che è uno stesso col suo apparire, ossia realtà. La realtà qui non sarebbe nient'altro che l'essenza esattamente così come appare. A pag. 437, L'essenza come riflessione in se stessa. L'essenza proviene dall'essere; non è quindi immediatamente in sé e per sé, ma è un risultato di quel movimento. Il movimento tra l'in sé e il per sé. Ossia, presa dapprima come immediata, l'essenza è un esserci determinato cui ne sta di contro un altro; è solo un esserci essenziale a fronte di un esserci inessenziale. Se non che l'essenza è l'essere che è in sé e per sé tolto;... Quindi, l'essenza è l'essere che è in sé e per sé tolto. Che cosa accade? Accade che è soltanto parvenza, perché se tolgo l'essere, che è in sé e per sé, le cose non sono più ma, potremmo dire così, appaiono, ma non sono. A pag. 438, A. L'essenziale e l'inessenziale. L'essenza è l'essere che è tolto. Questo è il primo movimento. È semplice eguaglianza con sé, ma in quanto è in generale la negazione della sfera dell'essere. Se, come dicevamo prima, l'essenza è la risposta alla domanda "che cos'è veramente l'essere", occorre che questo essere a un certo punto venga tolto e al suo posto intervenga il "che cos'è veramente l'essere". Così l'essenza ha di contro a sé l'immediatezza come quella da cui è divenuta e che in questo togliere si è conservata e mantenuta. L'essenza stessa è in questa determinazione essenza che è, essenza immediata, e l'essere è un negativo soltanto relativamente all'essenza, non già in sé e per se stesso. Soltanto relativamente all'essenza questo essere è un negativo, cioè viene tolto. Viene tolto perché se voglio sapere che cos'è veramente l'essere, questo essere scompare a vantaggio del suo che cosa veramente è. L'essenza è dunque una negazione determinata. L'essere e l'essenza, in questa guisa, si riferiscono daccapo l'uno all'altro come altri in generale, poiché ciascuno ha un essere, una immediatezza, che sono reciprocamente indifferenti, e tutti e due secondo questo essere son di egual valore. Sta dicendo che quanto l'essere quanto l'essenza hanno un essere, sono qualcosa. La

differenza di essenziale e inessenziale ha fatto ricadere l'essenza nella sfera dell'esserci; in quanto che l'essenza, così com'è sulle prime, è determinata come tale che è immediatamente,... L'essenza è determinata in quanto è qualcosa. ...*eperò determinata solo come altro, rispetto all'essere.* Abbiamo già detto che l'essere e l'essenza sono due cose diverse. L'essenza è il che cosa veramente è l'essere. A pag. 439. *L'essenza non è in questa guisa se non la prima negazione,...* L'essere che si nega e ha l'essenza in questa negazione. Che cos'è veramente l'essere? È ciò che è, e per essere ciò che è occorre che non sia ciò che non è. La sua essenza è il non essere ciò che non è. ...*ossia la negazione che è determinatezza, mediante la quale l'essere diventa soltanto essere determinato, o l'essere determinato soltanto un altro.* Soltanto attraverso questa negazione l'essere diventa un essere determinato, ma diventando un essere determinato diventa un'altra cosa. Esattamente come nella posizione di Severino, l'essere e il non essere: quando tolgo il non essere rimane l'essere, ma è un essere determinato che non è più l'essere di prima, è un altro. *L'essenza invece è la negatività assoluta dell'essere; è l'essere stesso, ma non solo determinato quale un altro, sibbene l'essere che si è tolto tanto come essere immediato, quanto anche come immediata negazione, come negazione che è affetta da un esser altro.* Ci sta dicendo che l'essenza è la negatività assoluta dell'essere. Qual è la negatività assoluta dell'essere? È il non essere, un non essere che però è tolto. Dice *come negazione che è affetta da un esser altro*: quando tolgo la negazione dell'essere, questo essere muta, diventa altro. *L'essere o esserci si è con ciò mantenuto non già come un altro da quello che è l'essenza,...* In questo movimento l'essere si è mantenuto, ma non come l'essenza. ...*e quell'immediato che è ancora distinto dall'essenza non è già semplicemente un esserci inessenziale, ma è l'immediato in sé e per sé nullo; è solo una non-essenza, la parvenza.* Qui ci sta dicendo una cosa interessante. L'essere si è mantenuto ma non come un altro da ciò che è l'essenza, perché l'essenza non è altro che il significato dell'essere, è quell'immediato dell'essere che è ancora distinto dall'essenza, non è semplicemente un esserci inessenziale, ma è l'immediato in sé e per sé nullo. In altre parole, questo essere, che ovviamente non è l'essenza, viene negato e in quanto negato è nullo, perché se l'essenza va al posto dell'essere, è chiaro che l'essere scompare e, quindi, questo essere è una non essenza. Hegel chiama parvenza questa non essenza. *L'essere è parvenza.* Tenendo conto di questo movimento tra essere e essenza, se consideriamo l'essere senza l'essenza, l'essere non è propriamente, perché manca il suo significato, manca il che cos'è veramente l'essere; ecco perché dice che è parvenza. *L'essere della parvenza consiste soltanto nell'esser tolto dell'essere, nella sua nullità.* In questa operazione l'essere viene tolto, e viene tolto a vantaggio dell'essenza. *Esso ha questa nullità nell'essenza, e fuor della sua nullità, fuor dell'essenza, la parvenza non è. Essa è il negativo posto come negativo.* La parvenza è il negativo posto in quanto tale. Dice che l'essere *ha questa nullità nell'essenza*: è nullo ma nell'essenza, non è nullo in assoluto, ma è nullo proprio perché c'è l'essenza che lo nullifica, in quanto l'essenza viene a prendere il posto dell'essere. *All'inessenziale, in quanto non ha più un essere...* Che, come abbiamo visto, è scomparso a vantaggio dell'essenza. ...*rimane dell'esser altro solo il puro momento del non esserci; e la parvenza è questo immediato non esserci.* Cioè: l'essere in quanto tolto. *Esso è nella determinatezza dell'essere, in modo che ha un esserci solo nella relazione ad altro, nel suo non esserci; è il di per sé insussistente, che è solo nella negazione.* Dice *che ha un esserci solo nella relazione ad altro*; l'essere si determina soltanto in relazione ad altro, cioè al non essere. È chiaro che è di per sé insussistente; questo essere è quello che è in relazione ad altro. Se questo altro è il non essere, non è nient'atro che qualcosa che è in relazione al non essere. A pag. 441. *È l'immediatezza del non essere, quella che costituisce la parvenza;...* Perché immediatamente l'essere, in quanto essere, non è altro che non essere. Abbiamo visto che l'essere è nulla senza l'essenza, senza il significato. Esattamente come il significante senza significato non è nulla. ...*questo non essere però non è altro che la negatività dell'essenza in lei stessa. L'essere è non essere nell'essenza. La sua nullità in sé è la natura negativa dell'essenza stessa.* Questa essenza, diciamola così, ha dentro di sé l'essere, al quale deve fornire un significato, ma questo significato è nulla. Quindi, questa nullità è la natura negativa, ci dice Hegel,

dell'essenza stessa, perché l'essenza contiene l'essere che è nulla. A pag. 443. *La parvenza è quello stesso che è la riflessione; ma è la riflessione come immediata. Per la parvenza che è andata in sé, e che però si è resa estranea alla sua immediatezza, noi abbiamo questa parola della lingua straniera, la riflessione. Qui c'è una nota. Questa differenza fra la parvenza, ossia il rispecchiarsi, il proprio parere in sé, e la riflessione è determinata molto chiaramente da Noël (La logique de Hegel, Paris 1897, p. 55): "La parvenza è la riflessione, ma la riflessione ancora implicita; la riflessione di cui i differenti momenti sono come concentrati nella loro unità immediata dove, se lo vogliamo, si vede la riflessione irriflessa. Questo stato immediato della riflessione è contraddittorio alla sua nozione. Deve disimpegnarsi e divenire riflessione esplicita. I suoi diversi momenti devono distinguersi gli uni dagli altri, devono darsi un'indipendenza relativa e rientrare nella loro unità; ma in una unità riflessa e mediata. A pag. 444. L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare... È un movimento, come dicevamo prima, che non è un passaggio da un momento a un altro, ma è qualcosa che parte da sé e va in sé. ... che rimane in se stesso,...* Non più, quindi, come l'essere e il non essere, dove l'essere passa in qualcosa che non è se stesso. Invece, in questo caso ... *il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sé negativo, come parvenza. Perché l'in sé negativo, come parvenza? Perché abbiamo visto che l'essere, all'interno dell'essenza, si mostra come il nulla, come la negatività dell'essenza. Nel divenire dell'essere la determinatezza ha per base l'essere, ed è relazione ad altro. L'essere è relazione al non essere. Ovvero, in quanto questo riferimento a sé è appunto questo negare della negazione, si ha la negazione come negazione, come quello che ha l'essere suo nel suo esser negato, come parvenza. L'altro non è dunque qui l'essere colla negazione o limite, ma la negazione colla negazione. Quindi, il suo esser altro è la negazione con la negazione. Mentre l'essere è in relazione al non essere, qui invece la negazione è riferita a se stessa, non ha altro all'infuori di se stessa. Il divenire nell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere,...* Non è un passaggio dall'essere al non essere. ... *ma è il nulla di un nulla, e questo, di esser la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere. L'essere in quanto negazione di un nulla. Perché dice questo? Perché l'essere, per essere quello che è, deve togliere il nulla; ma questo nulla non lo toglie propriamente perché è la sua condizione; quindi, c'è il nulla nell'essere, ed essendoci il nulla nell'essere, questo essere è nulla. Cosa che diceva già nella Fenomenologia dello spirito: è nulla in quanto tale, perché è sempre essere per qualche cos'altro, è essere per il suo non essere. L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pura negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare. Sta qui la questione, cioè questo riflettersi su di sé, che è l'essenza, in effetti è un andare dal nulla al nulla, vale a dire che questo nulla, che è l'essere contenuto nell'essenza, a questo punto che cosa nega l'essenza propriamente? L'essenza non ha più qualcosa fuori di sé da negare, cioè, non ha un suo corrispettivo da qualche parte, un suo opponente. Quindi, non può che negare se stessa, cioè nega il suo negativo stesso, e il suo negativo è l'essere che è contenuto nell'essenza; ma questo contenuto negativo, cioè l'essere, esiste solo in questo negare. Questa è una questione che interviene spesso in Hegel, e cioè questo essere come puro nulla, come puro negare, che esiste soltanto nel momento in cui c'è l'essenza: è l'essenza che fa di questo essere quello che è realmente, e cioè un puro negare se stesso, perché l'essere non è nient'altro che un puro negare se stesso. A pag. 445. Questa negatività che si riferisce a sé è dunque il negar se stessa. Essa è così tanto negatività tolta, quanto negatività. Dice: Questa negatività che si riferisce a sé. Che cosa nega? Se la negatività si riferisce a sé non può che negare se stessa, ovviamente. Negando se stessa si toglie come negatività, ma rimane come negatività; quindi, al tempo stesso rimane ed è tolta. Ossia è appunto il negativo e la semplice eguaglianza con sé o immediatezza. Consiste dunque nell'essere e nel non essere se stessa, e ciò in una sola e medesima unità. Questa negatività è tolta ma permane; per potere togliersi occorre che permanga, per permanere occorre che si tolga, perché*

questa negatività è riflessa in se stessa, è presa in questo movimento. ...*la riflessione è un passare come togliere del passare, perché è un immediato coincidere del negativo con se stesso.* Quindi, non c'è più un negare qualche cosa, ma tutto ciò che è intorno al negativo stesso, è un negativo che nega se stesso. *Così questo fondersi è primieramente eguaglianza con sé...* diceva prima *la riflessione è un passare come togliere del passare, perché è un immediato coincidere del negativo con se stesso,* perché, come abbiamo visto prima, questa negazione che nega se stessa rimane sempre una negazione, però in quanto tolta, perché se si nega non c'è più, ma per negarsi deve essere negazione e, quindi, deve permanere come negazione. ...*ma secondariamente questa immediatezza è l'eguaglianza con sé del negativo, e quindi l'eguaglianza che nega se stessa, l'immediatezza, che è in sé il negativo, il negativo di lei stessa, consistente nell'esser ciò ch'essa non è.* In che cosa, dunque, consiste questa negatività? Essere ciò che non è. È ciò che non è in quanto, per potersi porre questa negatività, deve togliere se stessa e quindi deve togliere a negatività, ma togliendo la negatività che cosa rimane? La negatività. Parlavamo dell'essere e del non essere, e cioè quando tolgo il non essere rimane comunque l'essere, l'essere in sé, ma qui il discorso è diverso: quando tolgo la negatività ciò che rimane è sempre la negatività. *Il riferimento del negativo a se stesso è dunque il suo ritorno in sé.* Questo riferimento del negativo a se stesso è questo il suo ritorno in sé, è questo il suo riflettersi in sé: non ha più altri riferimenti se non se stesso. E qui c'è la questione principale, vale a dire, l'essenza dell'essere, ciò che l'essere propriamente è, non è altro che un negativo che nega se stesso, perché non c'è più un suo contrapposto da negare, questo opponente è sempre se stesso. A pag. 446. *Essa è un porre, in quanto è l'immediatezza come un tornare. Non vi è cioè un altro; né un altro da cui essa (la negazione) ritorni, né un altro in cui ritorni. Essa è dunque solo come tornare ossia come il negativo di lei stessa. Ma inoltre questa immediatezza è la negazione tolta e il tolto ritorno in sé. La riflessione è, come togliere del negativo, il togliere del suo altro, cioè dell'immediatezza. Togliere il negativo, cioè, togliere il suo altro. Ma qual è l'altro che deve essere tolto? È l'immediatezza. Mentre è dunque l'immediatezza quale un tornare, un fondersi del negativo con se stesso, è in pari tempo negazione del negativo come negativo.* Questa immediatezza non è altro che il tornare immediatamente in se stessa, nel senso che questa operazione non è mediata da altro, perché, come abbiamo visto, non c'è più altro, c'è soltanto la negazione che nega se stessa. *Ma la riflessione è il togliere il negativo di se stesso, è un fondersi con sé. Toglie dunque il suo porre, e in quanto è il togliere il suo porre nel suo porre, è presupporre.* Dice: *la riflessione è il togliere il negativo di se stesso.* Quindi, si fonde con sé e *Toglie dunque il suo porre, il porsi del negativo.* Il negativo si pone, per es. affermo o nego qualche cosa; negando qualcosa lo pongo; quindi, questo porre mentre nego è come se togliesse questo porre, è il togliere il suo porre nel suo stesso porre. Se io nego qualche cosa è una negazione a questo, cioè toglie il suo porre nel momento in cui lo pone. Questo è interessante perché la riflessione non è altro che un ritornare su se stesso, cioè, l'essenza è un ritornare dell'essere su se stesso. Chiaramente, ritornando l'essere su se stesso, l'essere muta, diventa un'altra cosa. Questo è ciò che fa la riflessione, cioè l'essenza, mettendo in connessione l'essenza con la riflessione, Hegel ci mostra un percorso interessante. L'essenza di qualche cosa, cioè il suo significato, non è altro che una riflessione, cioè un riflettersi della cosa su se stessa; ma, riflettendosi su se stessa, questa cosa che cosa incontra? Ce lo dice: *la riflessione è il togliere il negativo di se stesso, è un fondersi con sé,* cioè la riflessione non è altro che un fondere, un integrare il negativo di qualche cosa con il qualche cosa, in modo tale che questo qualche cosa non risulti altro che il negativo di sé. Quindi, quando io voglio trovare l'essenza di qualche cosa, che cosa trovo? Trovo ciò che quella cosa non è. Questa è propriamente l'essenza dell'essere, cioè, trovo ciò che quella cosa non è, trovo un'altra cosa. Questo movimento, che è sempre presente in Hegel, giungerà al concetto, che non è che la sintesi delle due istanze, l'essere e l'essenza; non è che la consapevolezza che l'essenza dell'essere, cioè il che cosa è veramente qualcosa, è altro. Ecco, questa è la risposta alla domanda "che cosa è veramente qualche cosa?": è altro, cioè non è se stessa. Per potere dire che cosa è qualcosa devo negarla, toglierla; soltanto negandola posso dire

che cos'è. È ciò che ci diceva prima: soltanto togliendo la sua negazione ritorno sull'essere, essere che è già lui stesso negazione perché è nulla, in quanto è quello che è a partire dal fatto che ha come condizione il nulla; quindi, nego qualcosa che è già negato, ma ciò che rimane è la negazione, ed è ciò che permane. Quando cerco l'essenza di qualche cosa, tutto ciò che trovo è sempre la negazione, cioè, trovo ciò che quella cosa non è. A pag. 450. C'è una critica a Kant. *Questa riflessione, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale applicabile al dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna...* Cioè, un riferirsi non a se stesso della cosa, ma una riflessione che è estrinseca, esterna, cioè, non riflette su se stessa ma su qualche cos'altro. *...si riferisce all'immediato come a un dato. Come a un'altra cosa. Sta però costì anche il concetto della riflessione assoluta; perché l'universale, il principio o regola o legge, cui nel suo determinare quella riflessione procede, vale come essenza di quell'immediato da quale si comincia, e così questo vale come un nullo, e solo il ritorno da esso, il determinare della riflessione, vale come il porre l'immediato secondo il suo vero essere, epperò quello, che la riflessione opera in cotesto immediato, e le determinazioni che da lei provengono, valgono non già come un che di estrinseco a lui, ma come il suo essere vero e proprio.* Questa è una obiezione, molto simile ad altre che Hegel aveva fatte a Kant, circa la riflessione assoluta. La riflessione assoluta è quella per cui l'essenza nega l'essere da cui muove; questo essere si trova a essere un nulla, ma è il nulla da cui si parte per compiere tutto il processo, ma soltanto alla fine, come accade in Hegel, è possibile cogliere il fatto che ciò da cui si era partiti è nulla, che è esattamente ciò che si è trovato. Nulla, cioè una negazione che nega se stessa, che si toglie; togliendo la negazione rimane il negare. A pag. 451. *La riflessione esterna comincia dall'essere immediato...* Dal qualcosa. *...la riflessione ponente dal nulla.* Questo essere immediato, nella riflessione, non quella esterna ma quella assoluta, cioè quella ponente comincia dal nulla, perché ciò da cui muove, il qualche cosa, è nulla. *la riflessione esterna, che diventa determinante, pone un altro, che però è l'essenza, in luogo del tolto essere; il porre non pone la sua determinazione nel luogo di un altro; esso non ha alcuna presupposizione. Ma perciò appunto non è la riflessione compiuta, determinante; la determinazione, ch'esso pone, è quindi soltanto un posto. È immediato, ma non come uguale a se stesso, sibbene come tale che si nega. Ha un riferimento assoluto al ritorno in sé, è solo nella riflessione in sé, ma non è questa riflessione stessa.* A pag. 452. *La determinazione riflessiva...* Cioè: il determinare qualcosa attraverso il riflettere su sé. Quando io mi chiedo che cos'è veramente qualcosa, è come se questa riflessione si piegasse su se stessa, cioè sulla cosa sulla quale mi interrogo. *La determinazione riflessiva è diversa dalla determinatezza dell'essere, cioè dalla qualità.* Abbiamo visto che la qualità è ciò che determina l'essere: passando dalla qualità alla quantità, la quantità viene tolta e torna come qualità. *Questa è immediato riferimento ad altro in generale; anche l'esser posto è riferimento ad altro, ma nell'essere riflesso in sé.* Quando pongo qualche cosa e immagino di porre un qualche cosa che è per sé, che è quello che è, ma nel momento in cui lo pongo c'è già una riflessione in sé; posso porre qualche cosa perché è già passata attraverso quella riflessione, cioè, ha già un'essenza e quindi un essere; come dire che c'è già un significato che rende il significante quello che è, cioè, c'è già un'essenza che rende l'essere quello che è. A pag. 453. *In quanto ora la determinazione della riflessione è in pari tempo riflessa relazione in se stessa ed esser posto,...* Quini, pongo qualche cosa ma mentre lo pongo c'è già una riflessione in sé. *...da ciò risulta immediatamente la sua particolar natura. Come esser posto, cioè, essa è la negazione come tale, un non essere a fronte di un altro, cioè a fronte dell'assoluta riflessione in sé o a fronte dell'essenza. Ma come relazione a sé è riflessa in sé.* Questo esser posto, dice, è la negazione come tale, un non essere a fronte di un altro. Se io pongo qualche cosa, se affermo qualche cosa, questa affermazione è quella che è in riferimento a qualche cos'altro che non è l'affermazione stessa. Quindi, l'esser posto di qualche cosa è propriamente un porre nulla. A pag. 455, *Nota. Era costume una volta di raccogliere le determinazioni della riflessione in forma di proposizioni, dicendosi allora che queste valevano riguardo a tutto. Tali proposizioni valevano come leggi generali del pensiero che stessero a base di ogni pensare, che fossero in se stesse assolute e indimostrabili, ma che da ogni pensiero, come intendesse il*

lor significato, fossero immediatamente e incontestabilmente riconosciute e ammesse come vere. Così la determinazione essenziale dell'identità viene espressa nella proposizione: Tutto è uguale a se stesso; $A=A$. o negativamente: A non può essere in pari tempo A e non A . non si può anzitutto scorgere perché soltanto queste semplici determinazioni della riflessione debbano essere raccolte in questa forma particolare, e non anche le altre categorie, come tutte le determinazioni della sfera dell'essere. Ci si offrirebbero p. es. le proposizioni: Tutto è, tutto ha un esser determinato, e così via, oppure: Tutto ha una qualità, una quantità, ecc. Perché l'essere, l'esser determinato, ecc., sono come determinazioni logiche in generale altrettanti predicati di tutto. Secondo la sua etimologia e secondo la definizione di Aristotele la categoria è quello che si dice o si afferma di ciò che è. Se non che una determinatezza dell'essere è essenzialmente un passare nell'opposto; la negativa di ciascuna determinatezza è così necessaria come la determinatezza stessa; in quanto son determinazioni immediate, a ciascuna di esse sta immediatamente di contro l'altra. Quando queste categorie pertanto si raccolgano in tali proposizioni, vengon fuori in pari tempo anche le proposizioni opposte; ambedue si presentano con egual necessità, ed hanno come affermazioni immediate per lo meno un egual diritto. L'una richiederebbe pertanto una dimostrazione contro l'altra e a queste affermazioni non potrebbe quindi più convenire il carattere d'immediatamente veri e incontestabili principii del pensare. Ci sta dicendo che ciascuna di queste affermazioni ha ovviamente di contro la sua negativa. Il che vuol dire che è quello che è a condizione di non essere quello che è. A pag. 457, *L'identità. L'essenza è la semplice immediatezza come immediatezza tolta.* Cioè: è l'essere in quanto tolto; l'essere qualche cosa viene tolto dall'essenza perché, per dirla in modo molto rozzo, l'essenza si mette al posto dell'essere, il significato si mette al posto del significante, per cui l'essere viene tolto. E infatti dice *La sua negatività è il suo essere;...* Che cos'è l'essenza? È la negatività, è l'essere in quanto tolto. Per sapere che cos'è qualcosa devo dire un'altra cosa e, quindi, devo dire ciò che quella cosa non è. ...essa è eguale a se stessa nella sua assoluta negatività, per cui l'esser altro e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in se stessa nella pura eguaglianza a sé. *L'essenza è dunque semplice identità con sé. Questa identità con sé è l'immediatezza della riflessione. Essa non è quell'eguaglianza con sé che è l'essere o anche il nulla, ma è l'eguaglianza con sé che, come quella che si stabilisce quale unità, non è un ristabilirsi movendo da altro, ma è questo puro stabilire movendo da sé e in se stesso, l'identità essenziale.* Qui abbiamo raggiunto una posizione interessante, e cioè l'essenza è l'identità con sé, un'identità essenziale. Cosa che non ha l'essere, che ha questa identità in relazione al non essere; qui ci sta dicendo che l'essenza non muove da qualcos'altro ma soltanto da sé. *Non è pertanto un'identità astratta, ossia non è sorta mediante un relativo negare che abbia soltanto separato da lei il diverso, ma del resto lo abbia lasciato fuori di lei come essente, così prima come dopo. Anzi l'essere ed ogni determinatezza dell'essere si è tolta non relativamente, ma in se stessa; e questa semplice negatività in sé dell'essere è l'identità stessa.* Ecco la questione dell'identità. Quindi, in cosa consiste l'identità? Nella negatività, cioè nella negazione. A pag. 458 c'è una lunga nota, che sarebbe opportuno leggere perché è quasi un riassunto del pensiero di Hegel, non soltanto in riferimento alla *Scienza della logica* ma in generale. *Il pensare, che si mantiene nella riflessione esterna...* La riflessione esterna è quella che Hegel contrappone alla riflessione assoluta, la riflessione su di sé; non è il riflettere su qualche cosa ma il riflettere su se stesso. ...e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Come abbiamo visto, l'essenza come pura negatività. *Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza.* Quindi, pone come due momenti separati l'identità e la differenza. *Crede che la ragione non sia che un telaio su cui vengono estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza; oppure, tornando ad analizzare, si tiri fuori a parte l'identità e poi anche si ottenga daccapo, accanto a quella, la differenza; crede cioè che si abbia ora un porre come eguale, ora anche, di rimando, un porre come diseguale; un porre come eguale, in quanto si fa astrazione della differenza, un porre come diseguale, in quanto si fa astrazione del porre come eguale.*

Queste asseverazioni ed opinioni intorno a ciò che la ragione fa si debbono lasciare interamente da parte, in quanto in certa maniera son semplicemente storiche, ed anzi la considerazione di tutto ciò che è mostra in lui stesso che nella sua eguaglianza con sé esso è diseguale a sé e contraddittorio, e che nella sua diversità, nella sua contraddizione, è identico con sé,... L'identità non è che identità di essere sempre comunque contraddizione. ...e ch'esso è in lui stesso questo movimento del passare l'una di queste determinazioni nell'altra, e ciò perché ciascuna è in lei stessa l'opposto di lei stessa. Il concetto dell'identità, di essere semplice negatività riferentesi a sé, non è un prodotto della riflessione esterna, ma è venuto a risultare nell'essere stesso. L'essere come negatività. Dal momento che l'essenza, per stabilire che cosa è veramente l'essere, deve togliere di mezzo l'essere o, più propriamente, l'essere si toglie in questa operazione e al suo posto subentra la sua essenza, ciò che veramente è; ma il ciò che veramente è è sempre un'altra cosa. *Al contrario quell'identità, che dovrebbe esser fuori della differenza, e quella differenza, che dovrebbe esser fuori dell'identità, sono prodotti della riflessione esterna e dell'astrazione, che si tien ferma in maniera arbitraria a questo punto della diversità indifferente. Questa identità è anzitutto l'essenza stessa, non ancora una determinazione di essa; è l'intera riflessione, non un momento distinto di questa. Come negazione assoluta essa è la negazione che nega immediatamente se stessa, un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non viene distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso. Dice un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere. È ciò che dicevamo del dire: io pongo qualche cosa, affermo qualche cosa, e questo mio dire dilegua, svanisce, rovina nel momento stesso in cui lo affermo, cioè, si nega, si altera. Il distinguere è il porre il non essere come non essere dell'altro. Se io distinguo una cosa da un'altra pongo questa cosa, che è già un non essere di per sé, come il non essere di un'altra cosa; ma il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e, quindi, dello stesso distinguere. Questo non essere dell'altro è il togliersi dell'altro, perché l'altro ha comunque e sempre un suo opposto, un suo opposto che deve togliersi perché quella cosa sia quella che è. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in un altro, ma in se stesso. Si ha dunque la differenza riferentesi a sé, riflessa, ossia la differenza pura, assoluta. Questo distinguere, come negatività che si riferisce a sé... questo riferirsi a sé, dice, non è altro che un non essere che è non essere di se stesso, perché se l'essere si riferisce a sé, ma questo essere è il nulla, questo riferirsi a sé rimane sempre nulla, cioè, rimane sempre, un differire, una differenza assoluta che non può essere colmata, cioè, l'essere non sarà mai un qualche cosa, ciò che io voglio che sia. Ovvero, l'identità è la riflessione in se stessa, che è questo solo come un respingere interno, e questo respingere è come riflessione in sé, un respingere che immediatamente si riprende in sé. L'identità è riflessione in se stessa, riflessione che, come abbiamo visto, comporta la negazione. Ma, dice, che non è altro che un respingere interno, un respingere da intendere come un negarsi: questa identità è qualcosa che si nega continuamente da sé. La non identità però è assoluta, in quanto non contiene nulla del suo altro, ma solo se stessa, vale a dire, in quanto è assoluta identità con sé. Questa non identità non è riferita ad altro, non è non identica a qualche altra cosa, è riferita sempre solo a se stessa, e in questo è un'assoluta identità con sé, cioè il fatto di non essere identica. L'identità è dunque in lei stessa assoluta non identità. Abbiamo stabilito che l'identità non è altro che questa non identità; è la non identità che è identica a se stessa, non c'è altro al di fuori di questo. Ma essa è per contro anche la determinazione dell'identità. Poiché come riflessione in sé essa si pone come il suo proprio non essere... Riflettendosi su di sé, è chiaro che deve togliere ciò che questa cosa non è. ...è l'intero, ma come riflessione si pone come il suo proprio momento, come un esser posto, dal quale essa è il ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è l'identità come tale, qual determinazione della semplice eguaglianza con sé, contro l'assoluta differenza. Dice, quindi, che l'identità è assoluta non identità, ma questa identità è anche la determinazione dell'identità, ma come riflessione in sé si pone come il suo proprio non essere. Dice che è l'intero; sì, certo, ma come riflessione si pone come il suo proprio momento, come un esser posto, dal quale essa è il ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è*

l'identità come tale, cioè, soltanto se la considero come momento separato dalla differenza. Soltanto in questo modo posso parlare di identità, cioè, se io astraggo l'identità dalla assoluta non identità. *Questo principio nella sua espressione positiva di $A=A$ non è anzitutto altro che l'espressione della vuota tautologia. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è senza contenuto, e non porta a nulla. così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicono già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità sia diversa dalla diversità.* A pag. 460. *Oppure, quando la cosa si esprima dicendo che l'identità sia identità essenziale come separazione dalla diversità, o nella separazione dalla diversità, allora questa è immediatamente la enunciata verità sua, che cioè l'identità consiste nell'esser separazione come tale, o nell'essere essenzialmente nella separazione, vale a dire nel non essere nulla per sé, ma essere momento della separazione.* A questo punto, dice, l'identità consiste nell'essere separazione in quanto tale, o dell'essere nella separazione, cioè, non è nulla per sé, ma è sempre per qualche altra cosa; quindi, l'identità non è se non per un'altra cosa, ma per sé è nulla. A pag. 462. *Quando invece dell' A e di ogni altro substrato si prenda l'identità stessa, - l'identità è identità - vien parimenti concesso che invece dell'identità si possa egualmente prendere qualunque altro substrato. Se ci si deve dunque richiamare a quel che vien mostrato dall'apparenza, l'apparenza mostra che nell'espressione dell'identità si presenta anche immediatamente la diversità; - e più precisamente, secondo quanto si è detto, essa mostra che questa identità è il nulla, che essa è la negatività, l'assoluta differenza da se stessa.* A pag. 463. *Quel che risulta dunque da questa considerazione è che in primo luogo il principio d'identità o di contraddizione, in quanto deve esprimere come un vero soltanto l'identità astratta per contrapposto alla differenza, non è affatto una legge del pensiero, ma ne è anzi il contrario; e che in secondo luogo poi questi principii contengono più di quello che con essi s'intende, contengono cioè questo contrario, la differenza assoluta stessa. Qui c'è tutto il pensiero di Hegel, l'idea della dialettica: due elementi sono quelli che sono in relazione al terzo, che è la loro relazione; la loro relazione è esattamente l'integrazione fra ciò che un elemento è, con ciò che quell'elemento non è.*

6 maggio 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 464, B. *La differenza. La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé; è quel nulla che vien detto col parlare identico; è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa, ed è diversa dalla differenza. Questa differenza è la differenza in sé e per sé, la differenza assoluta, la differenza dell'essenza. È la differenza on sé e per sé, non già una differenza per mezzo di un estrinseco, ma una differenza che si riferisce a sé, dunque semplice.* La questione con cui esordisce Hegel è di straordinario interesse. Dice che *La differenza è la negatività... è quel nulla che vien detto col parlare identico*, e cioè quando io parlo, immaginando di dire qualcosa che è quella che è, in realtà ciò che sto dicendo è la negazione di ciò che penso di dire; negazione nel senso che ciò che sto dicendo si porta appresso il contrario, cioè la sua opposta, di ciò che sto dicendo. In altri termini ancora, è come dire che ogni volta che si afferma, che si pone qualcosa, ciò che si pone dilegua nel suo contrario. Poco più avanti. *L'altro dell'essenza, all'incontro, è l'altro in sé e per sé, non già l'altro quasi di un altro che si trovi fuori di lui; è la determinatezza semplice in sé.* L'altro dell'essenza non è qualcosa che viene da fuori dell'essenza, ma è qualcosa che è nell'essenza stessa, che si produce, potremmo dire così, nella stessa essenza, che non ha bisogno di qualche cosa che venga dal di fuori di lei. Come diceva anche nelle pagine precedenti, non si tratta di opporre un qualche cosa, così come l'essere e il non essere, ma un qualche cosa che ha in se stessa, la sua differenza. A pag. 465. *La differenza è l'intero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo momento. Questa è da*

considerare come la natura essenziale della riflessione, e come la determinata causa prima di ogni attività e semovenza. Ci sta dicendo come avviene che il linguaggio si produca da sé; il linguaggio non ha bisogno di qualcosa di estrinseco a lui, ha in sé il suo stesso movimento. Movimento che, come abbiamo visto anche in altre occasioni, è il movimento che c'è tra il dire e il detto: il dire si mostra come qualcosa che differisce da sé, in quanto il detto, altro rispetto al dire, torna sul dire e lo modifica, lo altera, lo rende differente da sé. Questo movimento è il movimento che produce il linguaggio e attraverso cui il linguaggio prosegue. È importante notare che questo movimento - il linguaggio, in definitiva - per procedere non ha bisogno di altro che di se stesso. A pag. 481.

C. La contraddizione. La differenza in generale contiene i suoi due lati come momenti. Questi lati sono sempre dei momenti, ma dei separati. *Nella diversità cotesti lati cadono uno fuori dell'altro indifferentemente; nell'opposizione come tale essi son lati della differenza., determinati soltanto l'uno mediante l'altro, epperò soltanto momenti; ma sono parimenti determinati in loro stessi, indifferenti l'uno di fronte all'altro, ed escludentisi reciprocamente: le determinazioni riflessive indipendenti.* Questa è una questione che si pone continuamente, vale a dire che qualche cosa è differente da sé a condizione di essere identico a sé, ed è identico a sé a condizione di essere differente da sé. *L'uno è il positivo, l'altro il negativo, ma quello come il positivo in lui stesso, questo come il negativo in lui stesso.* Cioè: sono lo stesso, ciascuno dei due è identico a sé per un verso, per l'altro no. *Ciascuno ha l'indifferente indipendenza per sé, per ciò che ha la relazione al suo altro momento in lui stesso; così è l'intera opposizione chiusa in sé. Come questo intero, ciascuno è mediato con sé dal suo altro e lo contiene. Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro; così è unità per sé ed esclude da sé l'altro.* In altri termini, ciascun elemento contiene il suo altro, in quanto tolto; ma "in quanto tolto" non significa che è scomparso, è tolto ma integrato. Quindi, ciascuna cosa è quella che è a condizione di non essere quella che è, perché contiene l'altro, e cioè la sua negazione: ciascuna cosa è in quanto si pone come negazione, come avevamo già visto rispetto all'essenza. *Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza;...* Quindi, è indipendente ma anche dipendente. *...perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione.* Questa determinazione contiene in sé la sua negativa; ma simultaneamente, dovremmo dire. *La differenza in generale è già la contraddizione in sé; poiché è l'unità di tali che son solamente in quanto non son uno, - e la separazione di tali che sono solo come separati nella medesima relazione.* Qui insiste sulla questione cui accennavamo, e cioè che ciascun elemento è se stesso in quanto altro. A pag. 483. *La contraddizione si risolve. Nella riflessione escludente se stessa, che è stata considerata, ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, toglie nella sua indipendenza se stesso. Ciascuno è assolutamente il passare o meglio il suo proprio trasportarsi nel suo opposto. Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la prossima unità, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo zero.* Questi due elementi si annullano a vicenda. *La contraddizione non contiene però semplicemente il negativo, ma anche il positivo; ossia, la riflessione che esclude se stessa è in pari tempo riflessione che pone...* Che afferma. *...il risultato della contraddizione non è soltanto zero. Il positivo e il negativo costituiscono l'esser posto della indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie l'esser posto dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù.* Sta dicendo che, sì, positivo e negativo sono posti in quanto elementi indipendenti, perché ciascuno è quello che è per sé, ma al tempo stesso viene tolta questa indipendenza perché ciascuno è in quanto è il negativo dell'altro. A pag. 484. *La sussistenza indipendente è così una unità rientrante in sé per mezzo della sua propria negazione, in quanto rientra in sé mediante la negazione del suo esser posto.* Cioè: si nega nel momento stesso in cui si pone. *Da questo lato positivo, che la sussistenza indipendente, nell'opposizione, come riflessione esclusiva, fa di sé un esser posto e in pari tempo toglie via di essere un esser posto, l'opposizione non*

solo è andata giù, ma è rientrata nel suo fondamento. La riflessione esclusiva dell'opposizione indipendente fa di questa un che di negativo, soltanto posto. Con ciò essa rabbassa le sue determinazioni, dapprima indipendenti, cioè il positivo e il negativo, a determinazioni tali che non son altro che determinazioni. Ed in quanto l'esser posto è così fatto essere un esser posto, esso è in generale rientrato nella sua unità con sé; è la semplice essenza, ma l'essenza come fondamento. Mediante il togliersi delle in se stesse contraddicenti determinazioni dell'essenza, questa è ristabilita, - semplice unità che determina se stessa come un negativo, ma in questo esser posto è immediatamente uguale a se stessa e fusa con sé. È uguale a se stessa ma anche differente. Ed è così che, in realtà, si toglie la contraddizione, perché i due elementi della contraddizione, certo, sono posti, ma sono posti in quanto si negano l'un l'altro; negandosi l'un l'altro si fondono insieme, come dice lo stesso Hegel, dando vita a una unità, che poi non è altro che l'intero. Come fondamento dunque l'essenza è riflessione esclusiva in modo ch'essa fa di se stessa un esser posto, che l'opposizione, dalla quale dianzi si cominciava e che era l'immediato, è la soltanto posta, determinata indipendenza dell'essenza, e ch'essa è soltanto ciò che in se stesso si toglie, mentre l'essenza è quel ch'è riflesso in sé nella sua determinatezza. Come fondamento l'essenza esclude sé da se stessa, si pone; il suo esser posto, - che è l'escluso, - è soltanto come esser posto, come identità del negativo con se stesso. Quando pongo l'essenza non faccio altro che porre l'identità del negativo con se stesso. Questo indipendente è il negativo, posto come negativo; tale che contraddice a e stesso e che rimane quindi immediatamente nell'essenza come nel suo fondamento. La contraddizione risolta è dunque il fondamento, l'essenza come unità del positivo e del negativo. Qui dà la sua definizione di fondamento: l'unità, l'integrazione di negativo e positivo. Potremmo dire che questa è l'unica forma di fondamento, che naturalmente ha delle implicazioni, dal momento che la ricerca del fondamento, di ciò che permane identico a sé e che garantisce tutto quanto, questa ricerca non trova altro che ciò che si nega mentre si pone. Questo è il fondamento: il negarsi di ciò che si pone nel momento in cui si pone. A pag. 491. E la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci. Ciò che c'è in movimento, ma è in movimento perché nell'intero, cioè nel linguaggio. È per questo e soltanto per questo che le cose si muovono, perché il movimento, come abbiamo visto, è nel linguaggio e non ce ne sono altri. A pag. 495. Il fondamento. L'essenza determina se stessa come fondamento. Come il nulla è dapprima in semplice immediata unità coll'essere, così anche qui, sulle prime la semplice identità dell'essenza è in immediata unità colla sua assoluta negatività. L'essenza è soltanto questa sua negatività che è la pura riflessione. È questa pura negatività come ritorno dell'essere in se stesso. Così essa è determinata in sé, o per noi, come fondamento in cui l'essere si risolve. Si ritorna all'essere e solo a questo punto, in questo ritorno, l'essere ha un'essenza. Essenza come negatività, naturalmente, come ciò che nega l'essere. È per questo che l'essenza è negatività, perché contiene in sé l'essere, che è nulla perché è tolto. Abbiamo visto che l'essere è tolto perché, per stabilire che cosa è l'essere, devo stabilire l'essenza, ma stabilendo l'essenza questa non è l'essere. Quando l'essenza torna all'essere allora l'essere diventa l'intero, in quanto contiene l'essenza, ma a questo punto l'essere è un'altra cosa perché, come dice giustamente Hegel, è un ritorno dell'essere in se stesso, non è più l'essere di cui si stava parlando prima, ma è ciò che appare, ciò che emerge nel momento in cui l'essere ritorna in se stesso. L'essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il toglier questo suo esser determinato è il suo determinare. In questo esser determinato come in quello che toglie se stesso, essa non è un'essenza proveniente da altro, ma un'essenza che nella sua negatività è identica

con sé. A pag. 497. *Come fondamento dunque essa si pone come essenza, e nel suo porsi come essenza sta il suo determinare. È l'essenza, in effetti, che determina che cosa l'essere è. Questo porre è la riflessione dell'essenza, la qual riflessione nel suo determinare toglie se stessa, da quel lato è un porre, da questo è il porre dell'essenza, e quindi tutti e due in un sol atto.* A pag. 498 c'è una nota. *Il fondamento, come le altre determinazioni della riflessione, è stato espresso in un principio: Ogni cosa ha la sua ragion sufficiente, cioè appunto il suo fondamento. Questo in generale non significa altro, se non che: ciò che è, non si deve considerare come un essere immediato, ma come un posto. Cioè, come un'affermazione. Non ci si deve fermare all'immediato esserci o alla determinatezza in generale, ma si deve risalire al suo fondamento o ragion d'essere, nella qual riflessione l'immediato esserci è come tolto e nel suo essere in sé e per sé. Nel principio di ragion sufficiente vien dunque enunciata l'essenzialità della riflessione in sé contro il semplice essere.* Come abbiamo visto, l'essenza non è niente altro che la riflessione, riflessione in sé contro il semplice essere, che viene tolto, tolto dall'essenza. A pag. 499. *Ma Leibniz contrappose la sufficienza della ragione principalmente alla causalità nel suo senso stretto, cioè come maniera di agire meccanica. Essendo questa in generale un'attività estrinseca, limitata per il suo contenuto ad un'unica determinatezza, le determinazioni poste da lei vengono a collegarsi in maniera estrinseca e accidentale; le determinazioni parziali vengono comprese per mezzo delle loro cause; ma la relazione loro, che costituisce l'essenziale di una esistenza, non è contenuta nelle cause del meccanismo. Questa relazione, l'intero come unità essenziale, sta solo nel concetto, nello scopo.* A questo punto si impongono alcune considerazioni. Che cosa ci sta dicendo Hegel in tutto questo? Che quando affermo qualcosa, questo qualcosa che affermo si porta con sé il suo contrario. E questo che implicazioni ha? La prima conseguenza immediata è che l'affermare una certa cosa di per sé non significa nulla se non la necessità di proseguire a parlare. Quando conclude: *Questa relazione, l'intero come unità essenziale, sta solo nel concetto, nello scopo*, ecco, qui ci anticipa una questione notevole, che è quella della volontà di potenza. Questa relazione è il concetto, è lo scopo. Lo scopo è continuare a parlare. Ci ha detto prima, occorre tenerne conto, che il linguaggio non ha necessità di altro, al di fuori di lui, per proseguire, ha in sé il suo proprio movimento, ce lo dice svariate volte: non è estrinseco, ma è nell'intero, è nel fondamento, è nell'essenza questo movimento che consente al linguaggio di proseguire. Quindi, lo scopo è solo questo: proseguire. Il concetto non è altro che la relazione tra l'essere e l'essenza, quindi, la loro integrazione. Ma integrazione di che cosa? Tra il nulla dell'essere e la negazione dell'essere che è l'essenza. Quando queste due cose si uniscono in un intero, ecco che si ha il concetto, che Hegel indica come lo scopo. Lo scopo è il proseguire di questa relazione, perché questa relazione tra l'essere e l'essenza comporta il movimento. Una volta che questo movimento, diciamola così, è avviato, non c'è modo di arrestarlo perché è il funzionamento stesso del linguaggio. La questione su cui Hegel insiste è che questi momenti dell'intero vanno considerati come momenti, non come separati. Soltanto se li immagino come separati allora posso pensare alla diversità; se invece questi momenti vengono integrati nell'intero, ecco che si pongono come differenza, come differenza non tra l'uno e l'altro, ma come differenza da sé dell'elemento. Tenendo separati questi due momenti allora mi fisso o su uno o sull'altro, cioè do la priorità all'uno o all'altro. Che è esattamente ciò che diceva a proposito della religione nella *Fenomenologia dello spirito*: la religione è una e consiste nel temere separati i momenti, che invece sono l'intero. Ora, le differenze tra una religione e un'altra sono soltanto dei dettagli rispetto a quale momento e in che modo questo momento diventa prioritario sull'altro. Questa modalità è ciò che comunemente viene intesa come la convinzione: l'essere convinti di qualcosa, l'essere convinti che un elemento e il suo contrario, la sua negazione, possono mantenersi separati. Questo è il principio di qualunque convinzione; per essere convinti di una qualunque cosa occorre essere convinti di questo, che questi due momenti debbono essere mantenuti separati, e cioè che non sono un intero. Non posso essere convinto di una cosa se questa cosa è lo stesso del suo contrario. Il pensiero di Hegel ha questo di straordinario: toglie, sbarazza della religione, cioè della possibilità di una

qualunque convinzione, imponendo, in un certo senso, l'intero sui due momenti intesi in quanto separati; distinti, sì, certo, ma non separati, anzi, inseparabili. La religione e la convinzione sono la stessa cosa, hanno la stessa struttura, e cioè hanno la necessità, per potere dirsi, di mantenere separati i momenti dell'intero. Che succede se questi momenti, invece, vengono integrati nell'intero? Innanzitutto, cessa la possibilità della religione, quindi, della convinzione; come dire che non posso più essere convinto di alcunché. Ma se non sono convinto di ciò che si pone, di ciò che affermo, allora ciò che affermo che funzione ha? Indubbiamente, quella di fare proseguire il linguaggio, questo lo sapevamo già, e cioè si parla al solo scopo di continuare a parlare. Ma, oltre a questo, c'è anche un altro aspetto importante: se cessa la convinzione perché non ha più la possibilità di costruirsi, allora tutto ciò che affermo contiene in sé anche il suo contrario, della quale cosa devo tenere conto. È questo in un certo senso il messaggio di Hegel: non posso più non tenere conto che ciò che affermo è anche il suo contrario, cioè è quello che è ma anche ciò che non è, o, in moltissimi casi, ciò che non voglio che sia. Qui entrano altre questioni ma per il momento atteniamoci a questo, e cioè accogliere l'intero, accogliere il linguaggio, non è nient'altro che il non potere più non tenere conto in ciascun atto di parola che ciò che si pone, che affermo, è anche ciò che non voglio affermare. Qui c'è anche Freud tra le varie cose, ma ne riparleremo magari in un altro momento. In ciò che dico c'è anche il contrario di ciò che affermo, e non può non esserci. È questa la questione: non può non esserci in nessun modo. Ogni volta che affermo qualcosa, per poterlo affermare questo qualcosa deve essere anche il suo contrario. E, allora, come posso essere convinto di una qualunque cosa, se questa è anche necessariamente il contrario di ciò che sto dicendo? È ovvio che non posso più essere convinto di nulla, e se non sono convinto di nulla allora posso accogliere ciò che dico per quello che è, e cioè un rinvio che mi rilancia la questione, la sposta verso altro, che è da interrogare, da pensare. Potremmo dire così: se non sono convinto di qualche cosa, allora questa è la condizione per potere continuare a pensare. Qui pensare nell'accezione che ho indicato altre volte, cioè come il farsi carico del problema che è il linguaggio. Ma qual è il problema che è il linguaggio? Hegel ce lo sta dicendo in modo estremamente chiaro, e cioè che la differenza non è tra una cosa e un'altra, ma la differenza è l'essenza stessa della cosa. Quando io trovo l'essenza della cosa trovo la differenza, la differenza da sé di questa cosa, nel senso che è se stessa ma anche il suo contrario, simultaneamente. Questa simultaneità impedisce la separazione. Allora devo togliere il tempo in quanto simultaneità, devo inventare il tempo come successione di stati, il tempo in senso lineare come una sequenza di eventi, non più come simultaneità. Per pensare il tempo come simultaneità si può pensare alla relazione fra due elementi. Tra A e B in relazione tra loro c'è una simultaneità, non c'è prima l'uno e poi l'altro, sono presenti nell'atto, sono in atto entrambi. Risulta a questo punto piuttosto evidente il motivo per cui stiamo leggendo Hegel. Nessuno prima di lui aveva mai posto la questione del linguaggio in termini così precisi e radicali. Occorre dire che pochissimi dopo di lui hanno proseguito in questa direzione. Ciò che importa in tutto questo è l'aver colto, da parte di Hegel, che tutto si svolge nell'atto di parola, che l'atto di parola è l'esistenza stessa. L'esistenza di qualunque cosa non è altro che l'atto di parola, e l'atto di parola è anche il fondamento di qualunque cosa. Per esempio, del movimento, che non esiste senza l'atto di parola, movimento tra il dire e il detto, tra il significante e il significato; movimento che inaugura il linguaggio stesso, anzi, è il linguaggio stesso. Accogliere che l'atto di parola è l'esistenza stessa comporta anche accogliere la simultaneità che c'è nell'atto, simultaneità tra il positivo e il negativo, tra il dire e il togliimento del dire. Ciò che dico si toglie, dilegua nel momento stesso in cui lo dico e si volge in altro, nel senso che togliendo il detto, questo non scompare ma ritorna nel dire, e solo a questo punto il dire è quello che è, come abbiamo visto in varie occasioni. È questa la "rivoluzione" del pensiero di Hegel: il porre in termini precisi che l'atto è la simultaneità di due momenti che si integrano. Se questi momenti non si integrano e permangono in quanto separati, allora è il discorso religioso, cioè il discorso che si ancora o su un elemento oppure sull'altro, senza avvertire la loro simultaneità e, quindi, dando la priorità all'uno

o all'altro, lo fissa e immagina in questo modo di potere stabilire come stanno le cose. Ciò che Hegel continua a dirci è che le cose stanno insieme con il loro contrario, con il negativo, e che questo non è altro che il funzionamento del linguaggio. Il fatto che il detto si dilegui a fronte del dire e tornando nel dire lo ponga per quello che è, ed essendo questo il funzionamento del linguaggio, appare abbastanza evidente il che cosa accade mentre si parla. Ciò che accade mentre si parla è uno spostamento continuo, un movimento continuo, dove ciò che si stabilisce lo si stabilisce solo a condizione di non poterlo stabilire. Qui c'è una questione interessante che riguarda il pensiero di Severino, che afferma che l'essere è possibile stabilirlo in modo incontrovertibile a condizione che ci sia il non essere in quanto tolto. Ciò che però fa Severino è mantenere questi due elementi in quanto separati, non c'è in Severino l'integrazione di questi due momenti, altrimenti l'essere svanirebbe nel nulla, come accade in Hegel. Questo naturalmente comporterebbe qualche problema in tutta la sua teorizzazione, dal momento che a questo punto l'essere è anche non essere, non è più tolto in modo determinato e definitivo, e cioè il non essere non può più dall'esterno, in modo estrinseco, garantire l'incontrovertibilità dell'essere, dal momento che l'essere a questo punto è comprensivo anche del non essere. È una questione sulla quale si può riflettere, anche perché, stando così le cose, appare che la teorizzazione di Severino, rispetto al pensiero di Hegel, si ponga ancora come una teorizzazione religiosa in quanto mantiene come separati l'essere e il non essere. È sicuramente la questione più difficile non solo da intendere ma anche da porre in atto: il tenere questi due elementi integrati nell'atto, cioè accorgersi che ciascun atto è fatto di questi due momenti, positivo e negativo, l'affermazione e il suo dileguare, e la religione attesta la difficoltà di tenere conto di ciò che accade nell'atto, in ciascun atto di parola.

13 maggio 2020

Scienza della logica di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 499, *Il fondamento assoluto. La determinazione riflessiva, in quanto retrocede nel fondamento, è un primo esserci, un esserci immediato in generale, da cui si comincia.* Quindi, ciò da cui si comincia non è nient'altro che l'essere riflesso in se stesso. *Ma l'esserci ha soltanto ancora il significato dell'esser posto, ed essenzialmente presuppone un fondamento, - nel senso che anzi non lo pone, che questo porre è un togliere se stesso e che, anzi, l'immediato è il posto, e il fondamento è il non posto.* Ciò che si pone nell'immediato non è il fondamento; poi, vedremo che ha un fondamento, ma propriamente ciò che si pone è soltanto l'immediato. *Come si è mostrato, questo presupporre è il porre che rimbalza sul ponente;... Su ciò che l'ha posto. ...il fondamento, in quanto è il tolto esser determinato, non è l'indeterminato, ma è 'essenza determinata da se stessa, però come indeterminata, o come quello che è determinato qual tolto esser posto. È l'essenza, che nella sua negatività è identica con sé.* A questo punto ciò che si pone è l'indeterminato, ma questo indeterminato ha una sua determinazione, è determinato in quanto indeterminato. È questo che intende dicendo *È l'essenza, che nella sua negatività è identica con sé,* questa negatività è negatività, è se stessa. *La determinazione dell'essenza come fondamento diventa pertanto la doppia determinazione, del fondamento e del fondato. Essa è in primo luogo l'essenza come fondamento, determinata ad esser l'essenza contro l'esser posto, come non esser posto.* In primo luogo è essenza in quanto fondamento, che è determinata, dice Hegel, ad essere l'essenza contro l'esser posto, cioè c'è un'essenza che non è ancora posta; difatti, dice *come non esser posto.* Quindi, questo fondamento "inizialmente" - tra virgolette perché non è un processo temporale - è l'essenza. *In secondo luogo è il fondato, l'immediato, che però non è in sé e per sé, l'esser posto come esser posto. Questo è con ciò parimenti identico con sé, ma è l'identità con sé del negativo. Il negativo con sé identico e il con sé identico positivo sono ora una sola e medesima identità.* Più avanti. *L'essenza ha una forma e delle determinazioni di essa. Solo come fondamento l'essenza ha una stabile immediatezza, ossia è substrato. L'essenza come*

tale è uno stesso colla sua riflessione, ed è indistintamente il movimento stesso di questa. Ciò che ci sta dicendo qui Hegel è che il fondamento non è altro che un movimento, del positivo e del negativo, del significante e del significato, dell'essere e del nulla. Quindi, un movimento: questo è il fondamento. A pag. 501. *Alla forma appartiene in generale ogni determinato. È una determinazione formale, in quanto è un posto, ed è perciò un differente da quella di cui è forma.* È chiaro che la forma appartiene a ogni determinato, non c'è un qualche cosa che, per essere un qualche cosa, non abbia una forma. *La determinatezza come qualità è una col suo substrato, cioè coll'essere. L'essere è l'immediatamente determinato, quello che non è ancora distinto dalla sua determinatezza, - ossia quello che non è ancora in lei riflesso in sé, come la determinatezza è quindi una determinatezza che è, non ancora una determinatezza posta.* Perché possa essere una determinatezza osta occorre che ci sia questa riflessione in sé, cioè che l'essere si rifletta in sé come essenza. A pag. 502. *Questa è l'assoluta relazione mutua della forma e dell'essenza, che l'essenza è semplice unità del fondamento e del fondato, ma in ciò è appunto essa stessa determinata, ossia è un negativo, e si distingue come base dalla forma, diventando però appunto in pari tempo fondamento e momento della forma. La forma è quindi il tutto compiuto della riflessione di cui contiene anche questa determinazione, di esser tolta.* Quindi, *La forma è quindi il tutto compiuto della riflessione, in quanto ha in sé anche l'esser tolta.* La forma viene tolta in quanto integrata nel tutto. *Quindi, com'è unità del suo determinare, è anche in relazione col suo esser tolta, con un altro, che non è esso stesso forma, ma è quello in cui è la forma.* Come negatività essenziale riferentesi a se stessa contro questo semplice negativo, essa è il ponente e il determinante;... E' chiaro che la forma è altro da ciò di cui è forma. A pag. 503. *La forma non determina dunque l'essenza, quasi che essa forma fosse veramente presupposta, separata dall'essenza, perché così essa è la determinazione riflessiva inessenziale, che va incessantemente a fondo, col che è anzi essa stessa il principio del suo togliere ossia l'identica relazione delle sue determinazioni. La forma determina l'essenza, significa dunque: La forma nel suo distinguere toglie appunto questo distinguere, ed è quell'identità con sé che è l'essenza come sussistenza della determinazione.* Quindi, la forma nel suo distinguere toglie questo distinguere perché è un'identità con sé. Dice Hegel: *è l'essenza come sussistenza della determinazione, cioè, è l'essenza come determinazione in quanto tale. Essa è la contraddizione di esser tolta nel suo esser posta, e di aver la sussistenza in questo esser tolta, epperò è il principio o fondamento come essenza identica con sé nell'esser determinata o negata.* Questa è la contraddizione nel suo esser tolta e nel suo esser posta, cioè mentre si pone si toglie; mentre poniamo la forma, la forma scompare nel tutto. *Queste differenze, della forma e dell'essenza, non son quindi che momenti della semplice relazione formale stessa. Ma esse debbono essere considerate e fissate più in particolare. La forma determinante si riferisce a sé come tolto esser posto;... Abbiamo visto che la forma, nel momento in cui si pone, è forma di qualcosa e, quindi, non è più solo forma. ...si riferisce quindi alla sua identità come a un altro. Si pone come tolta; presuppone con ciò la sua identità;... Chiaramente, togliendosi si toglie in quanto forma, quindi, dobbiamo presupporre che sia la forma per poterla togliere. ...l'essenza è secondo questo momento l'indeterminato, per il quale la forma è un altro. Così essa non è l'essenza, che è in lei stessa la riflessione assoluta, ma è determinata come identità priva di forma; è la materia.* Qui Hegel introduce la nozione di materia, di cui dice molto bene qui nel capitolo *Forma e materia*, a pag. 503. *L'essenza divien materia in quanto la sua riflessione si determina a rapportarsi ad essa come all'indeterminato privo di forma.* L'essenza diventa una materia in quanto la riflessione dell'essenza – l'essenza è una riflessione – si rapporta se stessa come all'indeterminato privo di forma, perché l'essenza, essendo fatta di forma e materia, chiaramente ha una forma; questa forma ha un suo opposto, ha qualche cosa che si contrappone; ciò che le si contrappone è ciò che la forma non è propriamente, è la materia, ci dice Hegel. *La materia pertanto è quella semplice identità indistinta che è l'essenza colla determinazione di esser l'altro della forma.* La determinazione della materia è semplicemente questa, e cioè di essere altro dalla forma. *Essa è quindi la vera e propria base o substrato della forma, perché costituisce la riflessione in sé delle determinazioni formali, ossia quell'indipendente cui esse si riferiscono come alla loro positiva*

sussistenza. La forma, per avere una sussistenza, necessita che le sue determinazioni abbiano a loro volta una sussistenza. *Quando si fa astrazione da tutte le determinazioni, da ogni forma di qualcosa, rimane la materia indeterminata. La materia è un che di assolutamente astratto. (-La materia non si può né vedere né sentire, ecc. – quel che si vede, o sente, è una materia determinata, vale a dire una unità di materia e forma). Quest’astrazione, da cui sorge la materia, non è però soltanto un estrinseco levare e toglier via la forma, ma, come si è mostrato, la forma si riduce di per se stessa a questa semplice identità.* Comincia a dirci che non è possibile togliere la materia e la forma, sono due momenti dello stesso. *Inoltre la forma presuppone una materia alla quale si riferisce. Ma perciò esse due non si trovano una di fronte all’altra estrinsecamente e accidentalmente. Né la materia né la forma è di per se stessa, ossia, in altri termini, eterna. La materia è l’indifferente rispetto alla forma, ma questa indifferenza è la determinatezza dell’identità con sé, nella quale la forma ritorna come nella sua base.* Questa indeterminatezza non è altro che l’indifferenza della forma, ma in questo modo, dice, la forma ritorna nella sua base, cioè ritorna come elemento semplice. *La forma presuppone la materia, appunto in quanto si pone come un tolto, epperò si riferisce a questa sua identità come a un altro.* Poco più avanti. *Forma e materia son pertanto determinate, l’una come l’altra, a non essere poste l’una dall’altra, a non essere fondamento l’una dell’altra. La materia è anzi l’identità del fondamento e del fondato,...* Questa è la questione centrale: la materia come identità del fondamento e del fondato. Qui introduce la questione del fondato: ogni fondamento fonda qualcosa; il qualcosa che il fondamento fonda è il fondato. A pag. 505. *Quell’unità dell’essenza e della forma, che si contrappongono come forma e materia, è il fondamento assoluto che si determina. In quanto essa unità si rende un diverso, la relazione, a cagione della fondamentale identità dei diversi, diviene un presupporci reciproco.* Torna alla questione del fondamento come movimento, movimento tra la forma e la materia. *In secondo luogo, la forma come per sé stante è inoltre la contraddizione che toglie se stessa. Ma essa è anche posta come cotesta contraddizione, perché è in un medesimo tempo per sé stante e riferita a un altro; - quindi si toglie.* La forma è la contraddizione che toglie se stessa: la forma si toglie, e si toglie nel momento in cui diventa un tutto con la materia e diviene, come dirà tra poco, il contenuto. Altresì, è una contraddizione in quanto è sempre e comunque riferita ad altro, è riferita a sé e ad altro. A pag. 506. *Questa, che appare quale attività della forma, è inoltre anche il proprio movimento della materia stessa.* Vedete come insiste sempre sulla questione del movimento. *La determinazione che è in sé, ossia il dover essere della materia, è la sua assoluta negatività.* Ciò che la materia deve essere è la sua assoluta negatività, cioè il suo togliersi, il suo essere per altro. Infatti, la materia è per se stessa e per la forma, non è mai per sé. *Per mezzo di questa la materia non solo si riferisce assolutamente alla forma come a un altro, ma questo esterno è la forma ch’essa stessa ha in sé come racchiusa.* A pag. 507. *La forma, in quanto presuppone una materia come il suo altro, è finita. Essa non è principio o fondamento, ma è soltanto l’attivo.* Infatti, la materia è ciò che dà forma, è ciò che letteralmente informa. *In pari modo la materia, in quanto presuppone la forma come il suo non essere, è la materia finita; nemmeno essa è fondamento o principio dell’unità sua colla forma, ma è soltanto la base per la forma. Però né questa materia finita, né la forma finita hanno verità alcuna; ciascuna di esse si riferisce all’altra, ossia, soltanto la loro unità è la verità loro.* Questa è una questione importante: la verità di forma e materia è quella di essere ciascuna dipendente dall’altra, sono due momenti dello stesso. A pag. 508. *La materia formata o la forma avente una sussistenza non è ora soltanto quell’assoluta unità del fondamento con sé, ma è anche l’unità posta. È il movimento qui considerato, quello in cui il fondamento assoluto ha spiegati i suoi momenti come toglientisi, epperò come posti.* Dunque, è di nuovo il movimento in cui il fondamento assoluto ha i suoi momenti. *Ossia l’unità ristabilita si è anche, nel suo fondersi con sé, respinta da se stessa e determinata; perché l’unità di quei momenti, essendo sorta per via di negazione, è anche unità negativa.* Il movimento è sempre lo stesso: significante e significato, il dire e il detto, sono momenti di questa unità; è questa unità che è il fondamento, non ce ne sono altri. È questa unità in quanto movimento tra questi due momenti, e questo è il fondamento. A pag.

509. *Il contenuto ha primieramente una forma e una materia che gli appartengono e sono essenziali; esso è la loro unità. Ma in quanto questa unità è in pari tempo una unità determinata o posta, il contenuto sta di contro alla forma; questa costituisce l'esser posto ed è di fronte al contenuto l'inessenziale. Il contenuto è quindi indifferente di fronte a lei; essa comprende tanto la forma come tale, quanto anche la materia. Il contenuto ha dunque una forma e una materia, delle quali costituisce la base, e che son per lui come un semplice esser posto.* Ciò che si pone, dunque, è questo contenuto che non è nient'altro che forma e materia. Qui verrebbe da fare una connessione con ci che diceva Hjelmslev a proposito del segno, che lui distingueva tra espressione e contenuto, e tra questi distingueva ancora forma e materia. Faccio un esempio: la parola "pane" ha un'espressione e un contenuto, un significante e un significato. Nell'espressione possiamo distinguere forma e materia: la forma è la forma della parola "pane", la sua struttura sintattica, la sequenza di sillabe; la materia sono i fonemi di cui è fatta. A pag. 510, *Il fondamento determinato. Il fondamento ha un contenuto determinato. La determinatezza del contenuto è, come si è mostrato, la base per la forma, il semplice immediato contro la mediazione della forma. Il fondamento è identità riferentesi negativamente a se stessa, la quale diventa con ciò l'esser posto.* Il fondamento, quindi, è una negatività, è prettamente un negativo, in quanto questa identità, che si riferisce a sé, si pone come negativo. Il fondamento è un'identità che si riferisce a sé, ma, riferendosi a sé, e chiaro che si nega, perché ciò che si riferisce non è il riferito; sono sempre due momenti distinti. A pag. 511. *Non vi è nulla nel fondamento che non sia nel fondato, come non vi è nulla nel fondato che non sia nel fondamento. Quando si domanda una ragione, ossia un fondamento, si vuol vedere in una maniera doppia quella medesima determinazione che è il contenuto, vederla cioè una volta nella forma del posto, e l'altra volta in quella dell'esser determinato in sé riflesso, vale a dire dell'essenzialità.* Nella Nota dice quando la riflessione sulle ragioni o fondamenti determinati si attiene a quella forma di fondamento che si è qui manifestata, *l'assegnare una ragione rimane un semplice formalismo e una vuota tautologia, che esprime nella forma della riflessione in sé, ossia dell'essenzialità, quel medesimo contenuto che già si ha nella forma dell'esistere immediato, riguardato come posto. Cotesto assegnamento di ragioni è perciò accompagnato da quella medesima vuotezza che il discorrere in base al principio di identità.* Es. Che cos'è questo? È questo. *Le scienze, specialmente le scienze fisiche, son piene di tautologie di questa sorta, che costituiscono quasi un privilegio della scienza.* A pag. 515. *L'imbroglio diventa infine anche maggiore, in quanto si mischiano delle determinazioni riflesse e meramente ipotetiche colle determinazioni immediate del fenomeno stesso, quando si enunciano quelle nella stessa maniera come se appartenessero all'esperienza immediata.* Cioè: enunciare ipotesi come se quelle ipotesi fossero in realtà delle determinazioni immediate. *Così molti, che si accostino in buona fede a queste scienze, possono benissimo credere che le molecole, gl'interstizi vuoti, la forza centrifuga, l'etere, il raggio di luce separato, la materia elettrica, magnetica e simili siano cose o rapporti che, dato il modo in cui se ne parla quasi di immediate determinazioni dell'esistere, si trovino effettivamente nella percezione. Coteste determinazioni servono come primi principii per altro, vengono enunciate ed applicate fiduciosamente come realtà, e dall'altro lato si lasciano in buona fede valer per tali, finché uno si accorge che sono invece determinazioni ricavate da quello che vi si dovrebbe fondar sopra, ipotesi e finzioni dedotte per opera di una riflessione priva di critica. Infatti ci si trova in una specie di circolo magico, dove le determinazioni dell'esistere e le determinazioni della riflessione, il fondamento e il fondato, i fenomeni e i fantasmi perpetuamente si confondono e godono fra loro di un rango eguale.* Questa è ovviamente una critica al discorso scientifico. Come accade molto spesso, le ipotesi vengono prese come determinazioni immediate, come qualcosa che c'è, che esiste di per sé. A pag. 516, *Il fondamento reale. La determinatezza del fondamento, come si è mostrato, è da una parte determinatezza della base o determinazione di contenuto; d'altra parte è l'esser altro nella relazione fondamentale stessa, cioè la differenza del suo contenuto e della forma; la relazione di fondamento e fondato scorre come una forma estrinseca su contenuto, che è indifferente rispetto a queste determinazioni. Nel fatto però i due non sono fra loro estrinseci; poiché il contenuto sta nell'esser*

l'identità del fondamento con se stesso nel fondato, e del fondato nel fondamento. Il lato del fondamento si è mostrato essere esso stesso un posto, e il lato del fondato si è dato a vedere come quello che è esso stesso fondamento; ciascun lato è in lui stesso questa identità dell'intero. Questa è la questione su cui insiste, e cioè il fondamento e il fondato come due momenti dell'intero o, potremmo dire, dell'atto di parola. Siccome però cotesti lati appartengono in pari tempo alla forma e ne costituiscono la differenza determinata, ciascuno di essi è nella sua determinatezza l'identità dell'intero con sé. Ciascuno ha quindi un contenuto diverso rispetto all'altro. Ovvero, considerando la cosa dalla parte del contenuto, siccome questo è l'identità come identità della relazione fondamentale con sé, esso ha essenzialmente in lui stesso questa differenza di forma ed è come fondamento un altro che come fondato. Ci sta dicendo che, rispetto al contenuto, questo non è altro che l'identità della relazione fondamentale con sé. Quindi, in quanto relazione con sé, il contenuto ha essenzialmente in lui stesso questa differenza di forma ed è come fondamento un altro che come fondato, nel senso che ciascuno dei due ha la sua forma e, quindi, sono differenti. Ora in ciò che fondamento e fondato hanno un contenuto diverso la relazione fondamentale ha cessato di essere una relazione formale. Il retrocedere nel fondamento e il sorgere da lui come un posto non è più la tautologia; il fondamento è realizzato. A pag. 518, Nota. La relazione fondamentale formale racchiude soltanto un unico contenuto per il fondamento e per il fondato. In questa identità sta la sua necessità, ma in pari tempo la sua tautologia. Il fondamento reale contiene un contenuto diverso. Ma con ciò interviene l'accidentalità e l'estrinsecità della relazione fondamentale. Da un lato quello che vien considerato come l'essenziale epperò come la determinazione fondamentale non è fondamento delle altre determinazioni che son collegate con quella. D'atro lato è anche indeterminato quale fra diverse determinazioni di contenuto di una cosa concreta debba esser presa come essenziale e come fondamento; è quindi libera la scelta fra esse. Così sotto il primo aspetto p. es. il fondamento di una casa son le sue fondamenta. Quello per cui queste son fondamento è la gravità insita nella materia sensibile, quello che è assolutamente identico così nel fondamento come nella casa fondata. Che ora nella materia grave si trovi una differenza tale, qual è quella delle fondamenta e di una modificazione diversa tra loro, per cui essa costituisce un'abitazione, è perfettamente indifferente al grave stesso; la relazione sua alle altre determinazioni di contenuto, dello scopo, dell'arredamento della casa, ecc., gli è estrinseca. Esso quindi ne è bensì la base, ma non il fondamento. La gravità è tanto fondamento o ragione dello star su di una casa, quanto del cadere di una pietra. La pietra ha questa ragione, la gravità, in sé; ma che abbia una ulteriore determinazione di contenuto, per cui non è soltanto un grave, ma è pietra, ciò è estraneo alla gravità. È posto inoltre da un altro, che la pietra sia stata precedentemente allontanata dal corpo su cui cade; come anche il tempo e lo spazio e la lor relazione, il moto, sono un altro contenuto che non è la gravità, e possono essere immaginati (come si suol dire) senza di essa, e per conseguenza non sono essenzialmente posti da lei. Sta incominciando a dire che quando si parla di fondamento, cioè della ragione di qualche cosa, bisogna riflettere bene perché qualunque cosa può essere presa come ragione di un'altra. Quando si dice della natura, che essa è la ragione d'essere del ondo, quello che vien chiamato natura è da un lato uno stesso col mondo, e il mondo non è se non la natura stessa. Ma essi sono anche distinti, così che la natura è piuttosto l'indeterminato, o per lo meno è l'essenza del mondo determinata solo in quelle differenze generali che son leggi, è quell'essenza identica con sé, mentre alla natura, perché sia mondo, si aggiunge ancora estrinsecamente una molteplicità di determinazioni. Queste però non hanno la loro ragion d'essere nella natura come tale, che è anzi l'indifferente di fronte a loro quali accidentalità. ... Quella ragion d'essere non è né ragion d'essere della molteplicità da lui diversa, né ragion d'essere del suo collegamento con essa. La conoscenza della natura non vien quindi tratta da Dio come ragion d'essere, perché Dio non sarebbe così che l'essenza generale della natura, che non contiene lei in quanto essenza e natura determinata. Comincia a porre delle questioni che riguardano il fondamento, cioè la ragion d'essere di qualcosa, di una qualunque cosa, in modo tale da immaginare una ragion d'essere che sia differente da quella del movimento dell'atto di parola. A pag. 521. Così in generale ogni esistere può avere più sorta di fondamenti o ragioni. Ciascuna delle sue determinazioni di

*contenuto penetra, come identica con sé, il tutto concreto, e si può quindi riguardare come essenziale. A cagione dell'accidentalità del collegamento è sempre aperta la porta i più svariati riguardi, valle a dire a determinazioni che stanno fuori della cosa stessa. Che un principio abbia questa o quella conseguenza, è pertanto parimenti accidentale. I motivi morali p.es. sono determinazioni essenziali della natura etica, ma quel che ne consegue è in pari tempo un'esteriorità diversa da loro, che ne consegue, o anche non ne consegue; solo mediante un terzo essa si sopraggiunge loro. Più esattamente la cosa è da intendere così, che alla determinazione morale, se è motivo, non sia accidentale di avere una conseguenza o un fondato, ma che sia invece in generale accidentale, che di essa si faccia un motivo oppur no. Se non che siccome quel contenuto, che è la sua conseguenza quando di essa si sia fatta un motivo, ha daccapo la natura dell'esteriorità, così esso può essere immediatamente tolto, cioè levato di mezzo, da un'altra esteriorità. Da un motivo morale un'azione può dunque sorgere, oppur no. Viceversa un'azione può aver più sorta di motivi. Esseno un concreto, essa contiene molteplici determinazioni essenziali, ciascuna delle quali può pertanto essere assegnata come motivo. La ricerca e assegnazione delle ragioni, nella quale principalmente consiste il ragionamento, è perciò un perpetuo correr dietro a questa cosa o a quella, il quale non contiene alcuna determinazione definitiva; di ogni cosa si possono portare una e parecchie buone ragioni, e così anche del suo opposto; e si possono aver ragioni in gran numero, senza che da esse venga fuori nulla. Quello che Socrate e Platone chiamano sofistica non è altro che l'argomentare in base a delle ragioni. A questo argomentare Platone contrappone la considerazione dell'idea, cioè della cosa in sé e per se stessa, ossia nel suo concetto. Le ragioni son prese soltanto da essenziali determinazioni di contenuto, rapporti e riguardi di cui ciascuna cosa, precisamente come il suo opposto, ne possiede parecchi. Ognuna di coteste determinazioni, nella sua forma di essenzialità, val quel che val l'altra. Siccome non abbraccia l'intero ambito della cosa, così è una ragione unilaterale, simile a quelle che sono a lor volta proprie degli altri particolari lati della cosa, mentre nessuna di esse esaurisce la cosa, che costituisce il lor nesso e tutte le contiene; nessuna di esse è ragion sufficiente. Qui dobbiamo fermarci un attimo perché la questione è impegnativa. Ci ha detto che il fondamento non è che il movimento tra fondamento e fondato, tra significante e significato, tra il dire e il detto. Quindi, il fondamento è movimento, ma in quanto tutto, in quanto intero di questi due momenti. Sta invece considerando adesso ciò che comunemente si cerca, ciò che la ragione cerca. Hegel distingue tra ragione e concetto: la ragione è quella che cerca la verità, immaginando che i momenti dell'atto siano separati; il concetto è ciò che li unisce. Ciò che sta considerando è che ciascuna argomentazione per trovare il fondamento, cioè la ragion d'essere delle cose, messa in atto dalla ragione, è fallimentare, nel senso che può trovare ragioni all'infinito, a favore o contro. Questo, naturalmente, è un problema per tutto il discorso scientifico, ne mostra il limite. Il limite della scienza è il non potere considerare il concetto anziché fermarsi alla ragione. Naturalmente, questo comporta una posizione religiosa: due momenti separati, presi separatamente, sono alla base del discorso religioso, e in questo la scienza è religione, in quanto immagina di potere avvantaggiarsi dell'uno a scapito dell'altro separando i due momenti, p. es. il vero e il falso, l'identico e il differente, senza potere tenere conto del concetto che invece è unico fondamento e unifica, mette insieme questi due momenti. Quindi non c'è un altro fondamento al di fuori di questo, al di fuori cioè dell'atto di parola, perché qualunque fondamento la ragione vada cercando è un fondamento che è sempre limitato, parziale, provvisorio, e quindi, come dice Hegel, vale quanto la sua contraria. Il fatto che p. es. funzioni una certa cosa di per sé, concettualmente, non significa assolutamente niente. È invece importante intendere qui come da sempre si è tentato di trovare la ragion d'essere delle cose escludendo ciò che si immaginava che quelle cose non fossero, quindi, tenendo i momenti separati, compiendo pertanto un'operazione religiosa. Ciò che sta facendo Hegel è, chiamiamolo così, il superamento della religione, così come aveva già fatto nella *Fenomenologia dello spirito*, ma qui in modo ancora più evidente. La ricerca del fondamento, della ragione delle cose, è essenziale qui per intendere la questione centrale del pensiero di Hegel, cioè la dialettica. Dialettica che privilegia il concetto, cioè l'intero. Come*

direbbe Severino, Hegel privilegia il concreto e non l'astratto. L'astratto, certo, è inevitabile, se si pensa qualcosa e si vuole parlarne occorre astrarlo, ma sempre tenendo conto che di fatto, una volta astratta la cosa, io parlo di qualcosa che non è più quella cosa di cui volevo parlare, non è più quella che era nel concreto. Se io cerco la ragion d'essere di qualcosa, occorre che questo qualcosa io lo astragga dal concreto; astraendolo dal concreto separo i momenti di questa cosa; separandoli, è come se separassi il fondamento dal fondato. C'è un fondamento, ma il fondato, ciò di cui il fondamento è fondamento, tenuto separato dal fondamento e volendolo considerare per sé, perde il suo fondamento, non ce l'ha più. Quindi, la sua ragion d'essere non si trova, sarà sempre spostata: il fondato avrà un altro fondamento, che avrà un altro fondato, che avrà un altro fondamento, e così via all'infinito. Ecco l'interesse di questa considerazione che sta facendo qui Hegel. A pag. 522. *Il fondamento integrale. Nel fondamento reale il fondamento come contenuto, e come relazione, son soltanto basi.* Basi che poi dovranno essere integrate, naturalmente. *Quello è soltanto posto come essenziale e come fondamento; la relazione è il qualcosa del fondato, come il substrato indeterminato di un contenuto vario, un suo nesso, che non è la riflessione sua propria, ma è una riflessione estrinseca epperò soltanto posta.* Questi due momenti, presi separatamente, non danno l'intero, non rendono conto che ciascuno è quello che è nell'atto di parola. *Ma come esser posto il fondamento stesso è ora tornato nel suo fondamento; esso è ora fondato, che ha un altro fondamento. Questo si determina pertanto così, che in primo luogo è l'identico col fondamento reale come col suo fondato; entrambi i lati hanno secondo questa determinazione un solo e medesimo contenuto; le due determinazioni di contenuto e il loro nesso nel qualcosa si trovano parimenti nel nuovo fondamento.* È quello che vi dicevo prima, cioè: nella ricerca di questo fondamento, se non si tiene conto del concetto, cioè dell'unità di questi momenti, è chiaro che avviene di trovarsi presi in un processo all'infinito; si trova un fondamento che ha un fondato, il quale ha un altro fondamento, perché il fondato non è il fondamento e, anche sono indissolubili, non sono lo stesso. A pag. 524. *Il contenuto costituisce primieramente l'identità immediata dei due lati del fondamento formale, i quali hanno così un unico e medesimo contenuto. Ma ha in lui stesso anche la forma, ed è così un doppio contenuto, che sta come fondamento e fondato. L'una delle due determinazioni di contenuto dei due qualcosa è quindi determinata non soltanto come tale che è loro comune secondo un confronto esteriore, ma come quella che è il loro identico substrato e la base della lor relazione.* Vedete che parla sempre di relazione. *Di fronte all'altra determinazione di contenuto essa è la determinazione essenziale, fondamento dell'altra come di quella che è posta, vale a dire in quel qualcosa, la cui relazione è la relazione fondata. Nel primo qualcosa, che è la relazione fondamentale, è immediatamente e in sé collegata colla prima anche questa seconda determinazione di contenuto. L'altro qualcosa contiene soltanto l'una determinazione in sé come quello in cui esso è immediatamente identico col primo qualcosa; l'altra la contiene come quella che vi è posta. La prima determinazione di contenuto ne è fondamento, per ciò ch'essa è originariamente collegata nel primo qualcosa coll'altra determinazione di contenuto.* Se pensate a ciò che dice Peirce rispetto al segno, Hegel sa dicendo esattamente la stessa cosa, e cioè che il primo posto, p. es. la A, il primo qualcosa è quello che è in quanto c'è un secondo qualche cosa che gli dà la sua identità, cioè che lo fa esistere in quanto tale. Infatti, Hegel dice *l'altra la contiene come quella che vi è posta*: l'altra, cioè la B, contiene la A come quella cosa che è posta. Potremmo indicare la A come il fondamento e la B come il fondato. Ecco, a questo punto si vede come il posto, l'affermato, la A, non può darsi senza il fondato, cioè senza ciò di cui il fondamento è fondamento, in questo caso la B. La relazione tra i due è inscindibile, non può darsi né l'uno né l'altro al di fuori di questa relazione. Questo significa anche che è la relazione che fa essere i due elementi quello che sono. Questo Peirce lo aveva inteso. Questo per dire che i due momenti sono in continuo movimento tra loro. La relazione è questo movimento, è il manifestarsi di questo movimento, un movimento continuo, ed è questo movimento ciò che determina il linguaggio, cioè: il fondamento è l'intero. A pag. 525. *Il fondamento formale presuppone la determinazione di contenuto immediata...* È chiaro che presuppone che ci sia la determinazione di

un contenuto, se non c'è la forma non c'è neanche il contenuto. ...e questa, qual fondamento reale, presuppone la forma. Il fondamento è dunque la forma come nesso immediato, ma in modo ch'essa si respinge da se stessa e presuppone anzi l'immediatezza riferendosi a sé come a un altro. Questa immediatezza della forma... vedo la forma di qualche cosa, ma questa fora dilegua nel momento stesso in cui appare, e dilegua per il solo fatto che la forma non c'è senza il contenuto e, quindi, non posso cogliere solo la forma, devo cogliere la forma in un contenuto. Anche quello che diceva già Aristotele nel *De generatione et corruptione*: non esiste la materia in quanto tale, esiste la *materia signata*, cioè formata, non la materia in sé. La stessa cosa può dirsi della forma: la forma deve essere necessariamente forma di qualcosa.

20 maggio 2020

La questione del fondamento è importante, il fondamento come la ragion d'essere. Il principio di ragione, così lo chiamava Leibniz, è ciò che appunto dà ragione del perché si dice quello che si dice. Il fondamento è stato cercato da sempre dagli umani come quell'elemento che dovrebbe garantire della verità di ciò che si afferma. Come sapete, la ricerca del fondamento è sempre stata una ricerca vana, nel senso che si è sempre cercato – ed è questo che ha vanificato necessariamente ogni tentativo – di trovare il fondamento all'interno della cosa stessa. Facendo questo si incontrano paradossi. Questo problema del fondamento è ciò che poi ha condotto agli inizi del secolo scorso a quel momento particolare noto come crisi dei fondamenti. Il progetto di Hilbert era quello di assiomatizzare la matematica. Dopo averlo fatto con la geometria ha tentato di farlo con la matematica, ma è intervenuto Gödel a rendere la cosa impossibile. Ha mostrato, in effetti, la validità del paradosso di Epimenide: “Tutti i cretesi mentono”; il problema è che anche lui era cretese. Questa crisi dei fondamenti è incominciata, sì, con la matematica, ma poi a macchia d'olio si è estesa ovunque, e allora si è abbandonata l'idea di trovare un fondamento, qualcosa di certo, di stabile. Uno degli effetti è stato quello di avvicinare tutto il pensiero scientifico alla retorica. Uno dei fautori di questo avvicinamento fu Feyerabend. Quale teoria scientifica vince? Quella vera? No, vince quella che è più persuasiva, più convincente, quella che riesce a persuadere di più le persone. Questa è quella vincente. Tutto questo ci conduce a una questione che invece Hegel affronta in un altro modo. Dicevo che è impossibile trovare un fondamento in una struttura come quella matematica senza uscire da quella struttura; se esco dalla struttura siamo daccapo: c'è un elemento che fonda il tutto, e quest'altro elemento? E tutto ricomincia. E, allora, occorrerebbe trovarlo all'interno della struttura, che è quello che fa Hegel. Lui naturalmente si accorge dell'impossibilità di trovare un fondamento e del problema di trovare un qualche cosa che si fondi da sé, che cioè abbia all'interno di sé il proprio fondamento. Era questa la difficoltà. Hegel la affronta in modo interessante. Come sappiamo, Hegel non parla praticamente mai del linguaggio, non era nei suoi interessi, però ciò che articola, ciò che esplora non è altro che il modo in cui funziona, ed è questo il motivo per cui ci interessa. Dunque, che cosa ha in se stesso il proprio fondamento? Il linguaggio, che non ha bisogno di elementi esterni a sé. È questo che a un certo punto intende Hegel quando parla del fondamento, e riconduce il fondamento al movimento stesso del linguaggio. Cioè: tolta la possibilità, che è fallimentare di trovare un elemento esterno, allora vediamo che cosa c'è all'interno che possa funzionare da fondamento, da ragione. L'unica cosa che può funzionare – cosa che lui aveva già rilevato nella *Fenomenologia* – è questo movimento. Movimento che noi abbiamo ricondotto in modo più semplice, attraverso la linguistica e in parte la semiotica, al movimento della parola, al movimento tra il dire e il detto o, per dirla alla de Saussure, tra il significante e il significato. Questi sono in continuo movimento nel senso che il significante da sé, senza il significato, è niente. Il significante, participio presente del verbo significare, deve pur significare qualcosa; se non c'è un significato non è un significante e, quindi, è niente; quindi, ha bisogno del significato. Questo significato è l'infinito, mentre il

significante è il finito, è qualcosa di immanente, di determinato: se io dico pane dico pane, non dico un'altra cosa. Ma quando incappo nel significato, che è quella cosa che rende "pane" un significante, mi trovo di fronte a un infinito, a una dispersione infinita di termini, di elementi, per cui teoricamente potrei non fermarmi mai. Ora, dice Hegel, ed è questo il concetto di riflessione, che questo significato, nel momento in cui fornisce al significante la sua ragion d'essere, è come se tornasse sul significante e a questo punto il significato scompare, dilegua, non c'è più. In effetti, ciò che rimane è il significante, che è lui che a questo punto significa. La questione della riflessione è importante in Hegel, perché da prima pone un passare di un elemento al suo opposto, al suo contrapposto (l'essere e il nulla); poi, considera che, anziché separati questi due elementi, in realtà sono lo stesso, perché l'essere senza il non essere non c'è, e viceversa. Quindi, sono la stessa cosa, sono due momenti dello stesso. Quindi, la riflessione non è altro che – il termine usato da Hegel è *Aufhebung* – l'integrare dell'opposto nel primo elemento. E, allora, tornando al significante e al significato, il significato viene integrato nel significante, che solo da quel momento diventa significante. È chiaro che non c'è un prima e un dopo, è un'operazione simultanea. Hegel lo dice quando parla del tempo: il tempo non è altro che simultaneità, perché se parlo del passato ne parlo adesso, se parlo del futuro ne parlo comunque adesso, se parlo del presente questo è già passato; che cosa mi rimane in realtà? Mi rimane una simultaneità. Questi elementi sono tutti simultanei, in questo istante in cui parlo. La riflessione è uno degli elementi cardini del pensiero di Hegel, perché in questa riflessione, dove un elemento è quello che è a condizione di non essere quello che è, cioè di avere in sé anche il suo contrario, è ciò che lui pone come fondamento; perché è la parola che funziona così, cioè, dicendo qualche cosa ciò che dico è altro, per esempio, rispetto a ciò che volevo dire. Se io devo descrivere un qualche cosa, per dire che cosa questa cosa è, dovrò dire ciò che quella cosa, di fatto, non è, perché tutto ciò che dirò non sarà comunque mai questa cosa, sarà altro, e così via all'infinito. È questo che trova Hegel; è come se avesse, in effetti, trovato, senza cercarlo perché non era nelle sue intenzioni, come funziona la parola, cosa accade parlando. Questo movimento, potremmo dire a questo punto, tra significante e significato, è continuo e necessario, dove il significato scompare, non c'è mentre parlo, mentre parlo ci sono significanti e non significati. Potremmo dire che il significato è il trascendente, mentre il significante è l'immanente, è ciò che c'è qui e adesso. Dicevo l'ultima volta, facendo un accostamento con Hjelmslev che distingueva nel segno, anziché significante e significato, l'espressione e il contenuto, individuando in ciascuno dei due una forma e una materia. Per esempio, la parola pane ha una forma, che è la forma che ha la parola, la forma sintattica, la sua morfologia, e ha una materia, composta dai singoli fonemi di cui è fatta questa parola. Questa divisione tra significante e significato, tra espressione e contenuto, è sempre presente nella linguistica e nella semiotica, ma non tiene conto, in effetti, della cosa importante, forse una delle più importanti che pone Hegel quando ci dice che questi due elementi sono lo stesso e che non c'è l'uno senza l'altro: ciascuno dei due è la condizione dell'altro. Quindi, porre come fondamento il movimento è come dire che l'unico fondamento, l'unica ragione d'essere del linguaggio è il fatto che si parla, si dice, non c'è un altro fondamento. In effetti, nessuno prima di lui aveva posta una questione del genere perché si era sempre cercato il fondamento da qualche altra parte, non trovandolo, ovviamente. Quindi, l'unica cosa che possiamo porre a fondamento è l'atto di parola, l'unica cosa sulla quale possiamo fondarci, ammesso che dobbiamo farlo. Perché si cerca il fondamento? A che scopo? Potremmo dire: per continuare a parlare. In un certo senso è vero, perché se non posso concludere con un'affermazione vera non posso utilizzare quell'affermazione per proseguire. Ma perché non posso continuare? Qui interviene Nietzsche, naturalmente. Si cerca il fondamento, direbbe Nietzsche, per volontà di potenza, per dominare. C'è un altro motivo? Sì, certo, se ne possono trovare quanti se ne vuole, ma ciascuno è riconducibile alla volontà di potenza. La volontà di potenza è quella cosa che ha fatto cercare agli umani il fondamento, la ragione d'essere. La ragione: io ho ragione perché conosco il fondamento, e se io ho ragione tu dovrai fare come dico io. Ciò che a noi interessa di più

è porre le condizioni per potere tenere conto di tutto questo, tenere conto cioè del fatto che ogni volta che dico qualche cosa, questo qualche cosa è altro rispetto a ciò che, per esempio, volevo che fosse. Il fondamento, la ragione d'essere, è quel tentativo di aggrapparsi a qualcosa di necessario. Hegel giunge a considerare che il fondamento è tutt'uno con il fondato – se è fondamento è fondamento di qualche cosa, questo qualcosa di cui è fondamento è il fondato – e giungerà a dire che questo fondamento è infondato. Perché? Qui è sottile la questione che pone Hegel, perché il fondamento è tale soltanto in questa relazione tra il fondamento e il fondato. Anche il fondamento è preso in un movimento dove ciò che importa è la relazione stessa. È in questa relazione che sia il fondamento che il fondato scompaiono. Faccio l'esempio che ho fatto altre volte: nella relazione A e B, riprendendo Peirce, questi due elementi esistono nella relazione; una volta che c'è la relazione A e B scompaiono; sono necessari, sono posti, ma, come dice Hegel, sono posti in quanto tolti; si tolgono e ciò che rimane è la relazione, non ci sono più i due elementi. Questi due elementi sono certamente necessari, ma una volta posti in relazione – occorrerebbe aggiungere che non possono non essere in relazione – questi elementi dileguano e rimane la relazione. Questa relazione è ciò che Hegel, nelle pagine successive, chiamerà esistenza, e cioè le cose esistono in quanto sono relazioni, sennò non sarebbero mai esistite. Sono relazioni, cioè, sono nella parola, perché è la parola che è relazione, relazione tra il dire e il detto. Questa distanza, che si instaura quando si incomincia a parlare è fondamentale, ed esiste soltanto nel linguaggio. Questa distanza è ciò per cui le cose incominciano a esistere, sennò non esistono. Io sono quelle cose; per il leone che corre nella savana non c'è per lui la savana, lui è tutte quelle cose, non è un'altra cosa, ammesso che si faccia questa domanda, che non può farsi, naturalmente. Siamo soltanto noi, attraverso il linguaggio, che instauriamo una distanza tra noi e qualcosa. Il fatto è che questo qualcosa è parola. Il primo qualcosa con cui ciascuno ha a che fare è la parola, è la parola che incomincia a fare esistere le cose, che inaugura questa distanza per cui ci sono io e la cosa. Finché non c'è questo non c'è nessuna possibilità di pensare alcunché. Ho parlato di distanza ma, di fatto, non è che una relazione tra il significante e il significato, tra il dire e il detto. Senza questa distanza le cose non sarebbero mai esistite perché non ci sarebbe stato quel momento in cui io sono qui e la cosa è lì, immaginariamente, naturalmente. Questo movimento della parola è poi la condizione per potere pensare qualunque movimento, anche quello della mia mano in questo istante. Questa è l'importanza del lavoro che ha fatto Hegel. Lui ha detto che c'è questa distanza e che è fondamentale, perché senza questa distanza non c'è niente, anzi, non ci sarebbe mai stato niente. La distanza è ciò che ha consentito agli umani di pensare di avere delle cose da guardare, perché finché non c'è questa distanza non c'è niente da guardare, e quindi è incominciata quella che comunemente si chiama scienza, a partire dal conoscere, elaborare, ecc. Senza questa distanza tutto ciò non sarebbe mai potuto accadere. Da qui l'importanza che ha il linguaggio e, oltre a questo, il fatto che gli umani sono questa cosa, il linguaggio, non sono altro che questo; questo continuo dire cose che si rilanciano, che si trasformano, che mutano. Il motivo per cui gli umani fanno tutte queste cose, ammesso che ce ne sia uno, è che ciò che si dice, per poterlo dire, deve affermarsi, cioè, deve letteralmente fermarsi, deve essere così, perché, come dicevo prima, soltanto se so che qualcosa è così posso utilizzare questo qualcosa come un utilizzabile, come qualcosa che mi consente di costruirci sopra altre cose, cioè altri discorsi, altre fantasie. La volontà di potenza si riconduce a questo, alla necessità di affermare qualcosa; non posso parlare senza affermare qualcosa continuamente. Qui sta la volontà di potenza, essenzialmente: nel volere che ciò che dico sia quello che dico. Come lo so che è quello che dico? Non lo so, naturalmente, ma glielo impongo. In questo Hilbert non aveva torto dicendo che la matematica è un gioco: perché due più due fanno quattro? Per lo stesso motivo per cui, giocando a poker, due re battono due jack. Il motivo è lo stesso, poi è chiaro che la matematica è un gioco più complesso del poker. Le cose sono così a condizione che io imponga alle cose di essere quello che io voglio che siano; è l'unico modo per pensare che siano quello che sono: imporglielo. Quando parlo, affermando delle cose, qualunque

esse siano, compio questa operazione: impongo alle cose di essere quella cosa lì; provvisoriamente, come volete, però, in quel momento, mentre lo dico glielo impongo, perché io non so e non ho nessun modo di sapere se le cose sono veramente così. Certo, posso verificarlo: adesso sono le 21,25. Bene, ma che cosa ho fatto esattamente? Ho eseguito un gioco, con le sue regole, non ho fatto niente di più di questo. È esattamente ciò che diceva Wittgenstein quando parlava della dimostrazione: quando ho fatto la mia dimostrazione, che cosa ho fatto esattamente? Ho fatto una serie di passaggi, si spera coerenti tra loro, e sono giunto a una conclusione che in quel caso era un teorema. L'unica cosa che posso dire è che sono stato bravo a eseguire quel gioco. Posso dire altro? No, nient'altro che questo. Questa considerazione è una fra le tante che hanno contribuito alla crisi dei fondamenti. Ma ciò che impedisce di vedere ciò che Hegel e Nietzsche, anche se quest'ultimo in modo diverso, hanno detto per migliaia e migliaia di pagine è la volontà di potenza, e l'impossibilità di rinunciare alla volontà di potenza, all'idea di potere dominare le cose, come se, e in effetti viene da pensare questo, il dominare le cose sia la sola cosa da cui gli umani traggono soddisfazione. Se gli si leva loro la soddisfazione diventa un problema; se non c'è più nulla che dia soddisfazione, in teoria non c'è più nessun motivo per continuare a parlare. Come ho detto in altre occasioni, l'unico motivo per cui si continua a parlare è la volontà di potenza. Se, per assurdo, dovesse cessare la volontà di potenza, perché dovremmo parlare? A che scopo? Per trasmetterci informazioni? E che ce ne facciamo? Per sopravvivere? Perché? A questo punto non c'è più effettivamente nulla. Ovviamente, è un discorso per assurdo, non c'è nessuna possibilità che si verifichi una cosa del genere, ma giusto per mostrare quanto incida, quanto sia pesante la volontà di potenza presso gli umani. La volontà di potenza non è altro che la struttura del linguaggio, non si può evitare di metterla in atto, si può soltanto accorgersi di ciò che si sta facendo, non è possibile fare nient'altro. Qualunque cosa si affermi non si esce dalla volontà di potenza, non si esce dalla necessità di imporre qualcosa, nel momento in cui dico non si esce dall'idea che ciò che sto dicendo sia proprio quella cosa lì e non il suo contrario. Mentre Hegel ci dice, certo, è quella cosa che lì che stai dicendo ma è anche il suo contrario. Quindi, a questo punto che se ne fa l'umano del pensiero di Hegel se gli toglie da sotto i piedi la volontà di potenza? Perché se le cose stanno così, a condizione che siano il loro contrario, come le domino? Come impongo il potere su di loro o sulle persone? In genere l'aver potere sulle persone è la cosa che dà più soddisfazione. Come si esercita soprattutto il potere su una persona? Vietandogli di fare cose, è così che si mette in atto il potere, non si mette in atto regalandogli cose, ma vietandogli di fare cose, cose che vuole fare evidentemente. Al di là di questo, ciò che rimane è che ciascuna volta in cui parlo, e senza saperlo il più delle volte, ciò che dico e che affermo può essere affermato perché ha una condizione, che è quella di non essere ciò che io penso o credo o voglio che sia. È quello che io voglio che sia, ma non solo, è anche il suo contrario. Che anche sia necessariamente il suo contrario, questo lo aveva indicato anche Severino in quella formulazione rispetto all'essere e al non essere: se metto solo l'essere, questo essere è essere di cosa? Posso metterlo in discussione, in dubbio. Ma se aggiungo il non essere all'essere e poi lo tolgo, allora mi rimane l'essere che diventa il non-non essere. Solo a questa condizione, diceva Severino, l'essere diventa l'incontrovertibile, perché ho tolto il suo contrario, ma per poterlo togliere devo prima parlo, deve esserci. A Severino è però in parte sfuggito che una volta fatta questa opera l'essere non è più quello di prima. È questo che aveva inteso Hegel, per via della riflessione, cioè, l'essere si è riflettuto su se stesso, quella cosa che Hegel chiama essenza: l'essere che riflette se stesso. Faccio un esempio molto banale: immaginate una fanciulla che si guarda allo specchio. Ora, lei vede lo specchio, ma lo specchio non è lei, sono due cose diverse, e questa è la prima negazione perché io non sono lo specchio. Tuttavia, questa immagine che riflette ha una conseguenza sulla fanciulla perché se si alza la mattina e si vede bella, la giornata sarà radiosa, se invece si vede brutta, sarà una pessima giornata. Questo per dire che questa riflessione modifica anche ciò che si sta riflettendo. Questa riflessione su di sé è ciò che Hegel indicava come la seconda negazione, perché questa immagine

viene tolta, non c'è più, rimane la fanciulla che pensa di sé di essere bella o brutta, a seconda dei casi. In questo caso si è modificata, così come l'essere di Severino si modifica se pongo il non essere e lo tolgo. Una volta che l'ho posto c'è, e su questo Hegel non transige, come tolto, ma c'è, viene integrato nell'elemento stesso e, quindi, non è più quello di prima.

Intervento: Neuroni a specchio...

Hegel si discosta da una cosa del genere, anche perché allora non si parlava di queste cose. Ma qui si pone una questione interessante perché si torna alla questione del fondamento, della ragione d'essere. Il problema che aveva sollevato Hegel era quello di trovare il fondamento all'interno della struttura stessa, perché se trovo qualche altra cosa al di fuori, poi questa cosa deve provare di sé di essere quella che io dico che sia, innescando un percorso all'infinito. Quindi, tutto ciò Hegel lo va cercando, potremmo dire, all'interno della parola, cioè nell'unica cosa di cui disponiamo. È grazie alla parola che si sono inventate tutte le cose, compresi i neuroni a specchio, cose che non sarebbero mai esistite, ammesso che esistano. Trovare, dunque, il fondamento all'interno della struttura stessa. Solo che facendo questa operazione all'interno della struttura stessa si incontra un paradosso, come Epimenide insegna. E, allora, ecco l'idea geniale di Hegel: certo, c'è la contraddizione, ma si toglie, così come tra l'essere e il non essere, si toglie, e cosa rimane? Rimane qualche cosa che non è più quello di prima perché ha integrato in sé il suo opposto, il suo negativo. Questo è il processo che si attua parlando, non è un processo ideale. È un processo che avviene ciascuna volta che si apre bocca. Tutto ciò che dico rivela, intanto di essere totalmente infondato, non può avere un fondamento. Lo stesso fondamento, dice a un certo punto Hegel, è infondato perché diventa altro da sé nel momento in cui si integra con il suo opposto, cioè con il fondato, che è qualcosa che il fondamento non è, e quindi è ciò che è ma anche ciò che non è. Questo fondamento, dicevo, non poteva essere trovato che all'interno del sistema, ma il fondamento all'interno del sistema comporta una contraddizione. Hegel toglie la contraddizione dicendo che questa contraddizione si integra con lo stesso elemento, il quale diventa altro, non è più quello di prima. Già parlava, ve lo ricordate, nelle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito* dell'in sé e del per sé. L'in sé, cioè l'immediato, è quello che è perché diventa un per sé, perché trova un significato, ma soltanto a quel punto, tornando su di sé, l'in sé è veramente il Sé, direbbe Hegel. Questa è un'altra questione interessante, e cioè che è impossibile, Hegel lo dice ovunque, reperire il punto di partenza se non a posteriori. Solo dopo esiste il punto di partenza perché soltanto l'intero processo può mostrare il punto di partenza, che non esiste finché non c'è l'intero, cioè, finché non c'è il linguaggio. È questo che cercavano in tanti quando cercavano l'origine del linguaggio: non la si trova nel senso che quando mi pongo questo problema, cioè di trovare l'origine del linguaggio, sono ovviamente già nel linguaggio, e allora posso solo fare delle ipotesi, che posso anche prendere per buone, ma questo dipende da me. Tutta la *Fenomenologia dello spirito*, la sua architettura è stata fatta così appositamente: soltanto alla fine si intende che cosa voleva dire all'inizio, solo alla fine, cioè, quando ha spiegato di fatto che l'incominciamento, il punto di partenza, incomincia a esistere quando c'è il tutto, l'intero, il linguaggio; solo allora c'è il punto di inizio. Per molti questo potrebbe costituire un problema perché toglie la linearità del percorso, percorso trasformato in una sorta di circolo, in parte ermeneutico. Ma più che circolo a questo punto dovremmo dire che è una spirale, in quanto ciascuna volta che ritorna, questo ritorno non è esattamente ciò che era prima, c'è uno spostamento, uno sfasamento. Le pagine in cui dice queste ultime cose sono qui, a pag. 525, *La condizione*. Dice che il fondamento deve avere una condizione. Quale condizione? La condizione, dice, è un presupposto. Questo è interessante: che il fondamento abbia una condizione lo presuppongo. *Il fondamento è l'immediato, e il fondato è il mediato*. L'immediato per Hegel è la coscienza immediata, ciò che è immediatamente presente. *Ma il fondamento è riflessione che pone...* È una riflessione su di sé che pone. Ciascuna volta che c'è una riflessione si pone qualcosa che non c'era prima. *...e come tale fa di sé un esser posto, ed è riflessione che presuppone; così si riferisce a sé come a un tolto,...* È chiaro che il fondamento si

riferisce a sé come a un tolto, perché riferendosi a sé compie questa operazione per cui il fondamento non è più quello di prima, c'è un'operazione in più per cui è come un tolto, cioè non è più quello di prima, che è identico a sé. ...*per cui è esso stesso mediato. Questa mediazione, come progresso dall'immediato al fondamento, non è una riflessione esterna...* Cioè, qualcosa che viene dal di fuori. ...*ma è, come si è veduto, la propria attività del fondamento, ossia, che è lo stesso, la relazione fondamentale è, come riflessione nell'identità con sé, altrettanto essenzialmente una riflessione che si estrinseca.* Dice che c'è questa riflessione in sé, che è la relazione fondamentale, mettendo in atto questa riflessione in sé non ha bisogno di qualcosa di estrinseco; è un processo che avviene all'interno, diciamo, della struttura. *L'immediato, cui il fondamento si riferisce come alla sua presupposizione essenziale...* Se parlo di un fondamento presuppongo che questo fondamento si riferisca a qualcosa. *L'immediato, cui il fondamento si riferisce come alla sua presupposizione essenziale, è la condizione.* Quindi, la condizione è una presupposizione. Questa è una questione interessante perché incomincia a dirci come si impara a parlare. Si impara a parlare attraverso supposizioni: presuppongo che quello che dico abbia un fondamento, presuppongo che le cose stiano così, presuppongo di sapere per bene tutto quanto: è sempre una presupposizione. Questa presupposizione, ci sta dicendo in modo interessante, è la condizione del fondamento. Husserl diceva che la condizione di ogni cosa è quella che lui chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, il ciò che facciamo tutti i giorni, le nostre paure, le nostre presupposizioni, tutte le cose in cui crediamo. Tutte queste cose sono le cose da cui muoviamo, da cui cominciamo e che permangono, naturalmente. Come si può notare facilmente, queste presupposizioni permangono in tutto ciò che segue, che sia qualunque cosa, dalla lista della spesa alla teoria della relatività generale. *Il fondamento reale è quindi essenzialmente condizionato.* Da che? Da una presupposizione. *La determinatezza, ch'esso contiene, è l'esser altro di lui stesso.* Perché questa determinatezza, di cui è fatto il fondamento – che se è fondamento è qualcosa, se è qualcosa è determinato – è l'esser altro di lui stesso, perché si è riflesso in se stesso per potere fare queste cose. A pag. 527. *La condizione è l'essere in sé del fondamento...* Ciò che il fondamento di fatto è. ...*essa è a tal punto un momento essenziale della relazione del fondamento, che è la semplice identità di questo con sé.* L'identità del fondamento con sé. Qui bisogna intendere, Hegel parla di identità del fondamento ma dicendoci che il fondamento è lui ma anche altro, per cui è un'identità sempre presupposta. A pag. 529. *In egual maniera nel fondamento condizionato l'essere in sé non è soltanto come apparire di un altro in lui.* Questo è il fondamento, cioè, l'apparire di un altro in sé. Prima parlava di identità del fondamento, per cui vedete che è un'identità particolare. *Quel fondamento è l'indipendente riflessione del porre, ossia cotesta riflessione come riferentesi a se stessa, epperò l'identico con sé...* Qui ci sono sempre questi due elementi che intervengono, apparentemente complessi in Hegel, ma si intendono molto semplicemente se consideriamo che quando dico una parola qualunque, ad es. pane, questa parola deve essere identica con sé, deve essere quella che è, perché ho detto quella e non un'altra, ma al tempo stesso non è identica a sé, perché per significare quello che significa, cioè per essere sé, occorre che sia altro da sé, in questo caso altre parole. *Ma in pari tempo è riflessione che presuppone; si riferisce negativamente a se stesso, e si pone di contro il suo essere in sé come altro da lui, e la condizione così secondo il suo momento dell'essere in sé come secondo quello dell'immediato esserci è il momento proprio della relazione fondamentale;...* La relazione che si instaura tra il fondamento e il suo riferirsi a sé. ...*l'immediato esserci è essenzialmente solo mediante il suo fondamento, ed è il suo momento come presupporre. Quello è quindi parimenti l'intero stesso.* Ci sta dicendo che l'immediato esserci è essenzialmente solo mediante il suo fondamento, ma questo fondamento è altro da sé. È per questo che l'immediato esserci non può che essere una presupposizione. La presuppongo, certo, faccio come se esistesse, come fa il linguaggio continuamente: presuppone continuamente che esistano cose di cui non può dimostrare assolutamente niente, ma le presuppone per potere continuare a parlare; per potere imparare a parlare devo presupporre che qualcosa sia quello che è, devo presupporre che sia proprio così,

perché sennò non posso proseguire. Quando poi gli umani crescendo hanno incominciato a chiedere conto di questa cosa, ecco che si sono trovati di fronte a un baratro infinito, cioè, non c'è nessun fondamento. C'è voluto un po' di tempo, qualche millennio, ma alla fine, ecco la crisi dei fondamenti: siamo perduti, non c'è più niente. Il pensiero degli umani ha sempre oscillato tra la scienza e la religione. Se pensate, partendo dall'illuminismo, ha fatto seguito il romanticismo, al quale ha fatto seguito il positivismo, al quale hanno fatto seguito le avanguardie artistiche, fino ad arrivare al neopositivismo, cioè alla filosofia analitica contrapposta alla filosofia continentale, il cui esponente maggiore era Heidegger. Questo ripete esattamente ciò che Hegel diceva della religione: la religione tiene separati i momenti, il vero e il falso, il dio e l'inferno. Siamo rimasti lì, in effetti. Perché si fa questo anziché non farlo? Beh, perché è la via più breve e più comoda per esercitare il potere, per potere supporre di dominare le cose. Se distinguo ho più facilità a controllarle. Come faccio, p. es., a controllare un popolo? Faccio in modo che siano l'uno contro l'altro: *divide et impera*, Tommaso. La stessa cosa, dice Hegel, avviene con la struttura della religione: tenere separate le cose al fine di immaginare di poterle dominare. Anche Heidegger se ne rende conto: la scienza non può non fare questo, se cessasse di farlo allora cesserebbe di fare tutte le cose che fa; il che va benissimo, naturalmente.

Intervento: Questo dimostra che ha una struttura religiosa.

Sì, certo. Ma non per questo non funziona, la religione funziona da migliaia di anni. Però, è ciò che si continua a ripetere: il separare il vero dal falso, un elemento e il suo contrario. Ciò su cui Hegel ha costruito la *Fenomenologia dello spirito* e *La scienza della logica* è esattamente il contrario, continuando a dirci che i due elementi non sono separabili. Sono distinti, certo, non sono identici, ma non sono separabili, in nessun modo, perché uno è la condizione dell'altro. Non è che c'è prima l'uno e poi l'altro; sono simultanei, come sono simultanei due elementi nella relazione, simultanei nell'atto. A pag. 534. *Quando si son verificate tutte le condizioni di una cosa, essa entra nell'esistenza. La cosa è, prima che esista; e precisamente è in primo luogo come essenza, o come incondizionato; secondariamente ha un esserci, ossia è determinata, e questo nell'accennata doppia maniera, da un lato nelle sue condizioni, dall'altro lato nella sua ragion d'essere.* Dice *La cosa è, prima che esista*. Se volessi parafrasare direi che occorre il linguaggio perché le cose esistano, cioè, c'è il linguaggio e poi l'esistenza delle cose; senza il linguaggio non può esistere niente, perché non c'è neppure il concetto di esistenza: un bruco non si pone domande sull'esistenza. *La cosa sorge dal fondamento o ragion d'essere.* È da lì che viene fuori, che incomincia la sua esistenza: dalla sua ragion d'essere, dal fondamento. Il fondamento ha come condizione la presupposizione, cioè che presuppone che ci sia qualcosa di cui il fondamento è vero fondamento. *Non viene fondata ossia posta da quello in modo ch'esso le rimanga ancora sotto,...* Non è che la cosa è fondata dal fatto che c'è un fondamento che sta di sotto e la sostiene. *...ma il porre è il movimento all'infuori del fondamento che torna a se stesso, ed è il suo semplice sparire.* La cosa, quindi, esiste in questo movimento. *Il fondamento non rimane dunque indietro come un diverso dal fondato, ma la verità del fondare è che il fondamento vi si unisce con se stesso, e che quindi la sua riflessione in altro è la riflessione in se stesso.* Riflettendosi in se stesso si riflette in altro. *Come la cosa è pertanto l'incondizionato, così anche l'infondato,...* la cosa è anche l'infondato. *...e sorge dal fondamento solo in quanto questo è andato giù e non è più; dall'infondato, vale a dire dalla propria essenziale negatività o pura forma.* Il fondamento è andato giù, come dice Hegel, non c'è più, perché è diventato relazione, è diventato questo movimento.

Intervento: Rimane il significante.

Sì, rimane il significante, ma non è più il significante "di prima", lo dico tra virgolette perché in realtà non c'era prima, è una presupposizione che ci fosse prima.

Qui stiamo affrontando una questione importante. Hegel ci invita a riflettere sulla questione dell'esistenza. L'esistenza è un termine che interviene continuamente – questo esiste, questo non esiste, ecc. – ma senza riflettere bene su che cosa si sta dicendo. Hegel, invece, ci ha riflettuto bene e ha inteso che ciò che esiste non è quella cosa che comunemente si intende con esistenza, perché quella cosa che comunemente si intende con esistenza è contraddittoria, è il negativo. In definitiva, l'esistenza di qualche cosa o il ciò che appare, il fenomeno, in quanto tale è contraddittorio perché deve necessariamente contenere in sé l'uno e i molti. La cosa che io vedo e che dico che esiste posso dirlo perché astraggo. Questa cosa che indico, dico che esiste, anche se il più delle volte non si fa molto caso a ciò che esattamente si sta dicendo, ma che cosa vuole dire che esiste? A quali condizioni posso dire che esiste? Hegel esplora bene tutto questo perché dice che questa cosa esiste in quanto io compio un'operazione particolare: questa cosa c'è in quanto – questo, poi, lo dirà molto bene Heidegger – perché inserita nel mondo, cioè, perché è fatta di infinite connessioni; quindi, per potere dire che esiste io devo astrarre questa cosa, togliere tutte le connessioni, e allora posso dire che questa cosa, che immagino di avere determinata, esiste. Solo che, facendo questo, in realtà io sto indicando in questa cosa, dicendo che esiste, qualcosa che è una negazione. È una negazione di ciò che è in realtà perché, senza tutte le connessioni di cui è fatta questa cosa, questa cosa non c'è; quindi, se tolgo tutte le connessioni e lascio solo questo aggeggiato, in teoria questo aggeggiato non esiste nemmeno; ciò nondimeno lo faccio esistere come astrazione. È una pura e semplice astrazione, perché se non faccio questo rimane una contraddizione, che non posso determinare perché è fatto delle sue connessioni, delle sue relazioni. L'esistenza non è altro che relazione. E, allora, posta la questione in questi termini, che cosa posso dire che esiste? Non posso propriamente dire che esiste nessuna cosa perché non la posso determinare. Quindi, è come se non esistesse nulla, però, dico invece che esiste nel momento in cui compio questa operazione di astrazione: faccio come se questo aggeggiato non fosse il prodotto di uno sterminio di relazioni e di connessioni, e allora esiste, allora cioè lo determino. A pag. 537. *L'essere è l'astrazione assoluta.* Se è astrazione assoluta, ovviamente non ha nessuna determinazione, quindi, è nulla. E, allora, tornando a ciò che dicevo prima, dire che questa cosa qui esiste è attribuire un qualche cosa a qualcosa che, in questi termini, è nulla se l'astraggo. *Questa negatività non gli è un che di estrinseco, ma esso è essere e nient'altro che essere, solo in quanto è quest'assoluta negatività.* Questo è un po' tutto il fulcro del pensiero di Hegel: l'essere è assoluta negatività; così come di qualunque altra cosa che diciamo che è. Che cos'è l'essere? Facciamo un passo indietro alla questione dell'essenza. Qual è l'essenza di qualcosa? Quando dico di avere trovato l'essenza di qualcosa? Quando comunemente dico di avere trovato qualcosa che necessariamente è, cioè, quella cosa è nient'altro che quella. Dicendo questo, e cioè quella cosa è nient'altro che quella, sto ponendo il negativo. Poniamo una X. Che cosa c'è di essenziale in questa X? Diciamo che abbiamo trovato la essenza di X quando questa X non è e non può essere altro da se stessa; quindi, abbiamo tolto tutto ciò che la X non è e rimane la X. È quello che indicavo come il complemento booleano: quando scrivo la X e poi la nego, indico tutto ciò che la X non è, cioè la totalità degli enti meno la X. Quindi, questa X è pura negatività in quanto è definita da ciò che non è: è tutto ciò che non è. Il discorso che fa Hegel è bene articolato perché ciò che la X non è, è posto come opposizione alla X: quando pongo la X pongo anche ciò che la X non è. Ora, però, dice Hegel, abbiamo due cose contrapposte. Abbiamo detto, però, che la X è la negazione di ciò che non è. E, allora, interviene la seconda negazione di cui parla Hegel, e cioè la riflessione di questo elemento, che si contrappone alla X, sulla X, cioè su se stesso, perché la X è quella cosa lì, la sua essenza è quella cosa lì, cioè di non essere tutto ciò che X non è. È per questo si riflette su di sé, ed è per questo che non possono rimanere due cose separate ma si riflette su di sé. L'essenza ritorna sull'essere e, ovviamente, l'essere a questo punto non è più quello di prima, perché si è integrato con la sua essenza, cioè con ciò che veramente è, e cioè non essere ciò che non è. Il porre X presuppone la X, perché non c'è ancora, né la sua esistenza né la sua essenza. Qui sta la finezza

di Hegel, nel dire che non si tratta di un percorso lineare, per cui si passa prima da questo, poi si arriva a quell'altro e poi a quell'altro ancora; no, questi passi, chiamiamoli così, sono già parte integrante del tutto, sono già presenti tutti: perché io possa porre una X tutto questo deve già essere presente, ci deve essere il linguaggio, linguaggio inteso come l'intero, il tutto. È chiaro adesso ciò che dice Hegel quando dice che un certo elemento è posto, quindi, tolto, perché nel porlo lo tolgo in quanto lo integro con la sua negazione e, quindi, non è più quello, è un'altra cosa. È riflesso su se stesso ponendo a questo punto se stesso come un altro: nel ritorno è come se tornasse indietro e ritrovasse se stesso come un altro. Sta qui anche la bellezza e la novità del pensiero di Hegel. Nessuno prima di lui aveva posta la questione in questi termini, ci si era sempre fermati a ciò che lui chiamava la religione, cioè a mantenere come separate le due figure, il positivo e il negativo. Positivo nel senso di ciò che si pone e negativo nel senso di ciò che si contrappone al ciò che si pone, cioè, tutto ciò che non è ciò che si pone. La tesi letteralmente è il porre. Ciò che ho posto, ponendolo, lo tolgo, e lo tolgo per questo motivo: nel porre una qualunque cosa, questa cosa si integra con il suo negativo. Facendo l'esempio del significante e del significato: il significato, in effetti, si toglie, non è presente, non è qualcosa di immanente; si toglie e torna, per usare termini un po' rozzi, sul significante, che solo da quel momento in poi diventa significante, cioè, significa qualcosa, sennò è nulla. Questo applicando il pensiero di Hegel al segno di de Saussure. Perché il significante possa significare occorre che il significato si tolga, che non rimanga un'altra cosa rispetto al significante. La religione, invece, fa o tenta di fare questo: mantiene separati il significante dal significato, come due cose a sé stanti. Da qui, naturalmente, la necessità di trovare, reperire, inseguire il significato, senza potere accorgersi che è già qui mentre ne parlo. E deve essere già qui altrimenti non potrei parlare né di questa cosa né di alcun'altra. *A cagione di essa l'essere è solo come essere che si toglie, ed è essenza. L'essere si toglie, e si toglie perché in questo movimento di riflessione su di sé l'essere diventa essenza. È come se il significante si fosse appropriato del suo significato. Solo a questo punto l'essere ha un'essenza, cioè è qualcosa, cioè possiamo dire che cos'è l'essere o comunque abbiamo risposto alla domanda che cos'è propriamente l'essere, possiamo rispondere: quando l'essere riflette su se stesso. Si ritrova come essere ma in questa riflessione è avvenuto qualcosa: l'essere si è posto come altro rispetto a se stesso; solo in questo modo trova la sua essenza, cioè come negatività, come qualcosa che si toglie, e rimane l'essenza. Adesso vediamo come da questa essenza si passa all'esistenza, perché manca ancora un passaggio. Ma viceversa anche l'essenza, come semplice eguaglianza con sé, è essere. Anche l'esistenza è qualcosa, quindi, è. La dottrina dell'essere contiene la prima proposizione: L'essere è essenza. La seconda proposizione; L'essenza è essere, costituisce il contenuto della prima sezione della dottrina dell'essenza. Ma questo essere, cui l'essenza si riduce... Nel senso di riporta. ...è l'essere essenziale, l'esistenza, un essere uscito, o un derivare, dalla negatività e interiorità. Come dire che l'esistenza è un derivato, è un qualcosa che deriva dall'essenza, da questo movimento di riflessione dell'essere su se stesso, del significante su se stesso, naturalmente passando dal significato, cioè dalla sua essenza. Qual è l'essenza del significante? Quella di significare qualcosa. A pag. 538. Ma il mondo apparente... Apparente nel senso che appare, il fenomeno. ...e il mondo essenziale stanno assolutamente in relazione uno con l'altro. Così, in terzo luogo, la esistenza è rapporto essenziale... L'esistenza è rapporto essenziale, rapporto che riguarda l'essenza, ma soprattutto è rapporto, relazione. ...ciò che appare mostra l'essenziale, e questo è nella sua apparenza. Il rapporto è l'unione ancora imperfetta della riflessione nell'esser altro e della riflessione in sé. La penetrazione perfetta delle due è la realtà. Quindi, la realtà come unione della riflessione nell'esser altro e della riflessione in sé. Ci sono sempre questi due aspetti, l'essere in sé e l'esser altro, la A e il non-A, il significante e il significato; ci sono sempre questi due elementi che intervengono in Hegel, ma poi interviene anche la sintesi, il terzo elemento che, poi, di fatto, non è che la relazione. Ho detto spesso, ma è forse il caso di ripeterlo perché è importante: consideriamo, ad es. la relazione A e B. Quando questi due elementi sono hegelianamente in relazione fra loro non c'è più né la A né la B, c'è la*

relazione tra A e B. Nella relazione non sono più la stessa cosa, ed è esattamente quello che diceva rispetto all'essere che si toglie: essere, non essere, cioè tutto ciò che si oppone all'essere, ma che ritorna su di sé; è solo a questo punto che l'essere ha l'essenza, cioè il fondamento, che è la stessa cosa; e, quindi, è un'altra cosa rispetto a prima: la A, quando ha inteso di sé di non essere tutto ciò che non è, allora può tornare su di sé e dirsi A. È ciò che ha inteso Severino quando dice dell'essere e del non essere: l'essere di per sé non si determina se non c'è il non essere in quanto tolto; solo a questo punto l'essere è tutto ciò che non è non essere, solo a questo punto è determinato, è l'essere incontrovertibile, come amava dire lui; sennò l'essere è il nulla. Il problema è che Severino mantiene questi due elementi non come momenti ma come figure, cioè non riesce ad accorgersi che l'essere, una volta che ha compiuto questa operazione per cui è non solo più essere ma è anche diventato essenza, non è più l'essere che era prima, perché si è integrato con il suo negativo. A pag. 541. *Così l'esistenza non è qui da prendersi quasi un predicato o quasi una determinazione dell'essenza, in modo da poter dire con una proposizione: L'essenza esiste, ossia ha esistenza;... Cioè: non è qualcosa che si aggiunge. ...ma l'essenza è passata nell'esistenza; questa è la sua assoluta estrinsecazione, al di della quale l'essenza non è rimasta.* Si è tolta ed è diventata esistenza. *La proposizione dunque sarebbe: L'essenza è l'esistenza; essa non è diversa dalla sua esistenza. L'essenza è passata nell'esistenza, in quanto l'essenza come fondamento non si distingue più da sé come dal fondato, ossia in quanto quel fondamento non si distingue più da sé come dal fondato, ossia in quanto quel fondamento si è tolto.* Questo è il movimento che bisogna sempre avere presente quando si legge Hegel, sennò non si intende niente. È un movimento continuo tra un elemento e l'altro, una simultaneità tra i due elementi, che però non rimangono due separati ma resta uno, la relazione, e l'esistenza è relazione. *L'esistenza è la riflessione del fondamento in sé, la sua identità con se stesso venuta ad essere nella sua negazione; dunque la mediazione, che si è posta come identica con sé, ed è perciò immediatezza.* Quindi, ha tolto la mediazione tra l'uno e l'altro e si è posto come immediatezza, come ciò che esiste. A pag. 542. *In quanto immediatezza che si pone col togliere, l'esistenza è una unità negativa e un esser dentro di sé. Si determina quindi immediatamente come un esistente e come cosa.* L'esistente o la cosa è pura negatività. Generalmente si tende a pensare che quando si dice che qualcosa esiste s'intende qualcosa di positivo, cioè che si pone. Il che è vero, si pone, ma ponendosi si toglie: è questa la questione che aggiunge Hegel. Non è che non sapesse certe cose, conosceva perfettamente il fatto che normalmente dicendo che esiste s'intende qualcosa di positivo, ma lui aggiunge delle cose: sì, è vero, la pongo, ma ponendola la tolgo, e cioè inserisco il negativo; questo negativo si riflette sulla cosa, perché quella cosa, per essere quella che è, deve togliere il suo negativo, negativo che però deve esserci sennò non posso determinarla come cosa. *L'esistenza come un esistente è pota nella forma di quell'unità negativa, ch'essa essenzialmente è.* Un'unità negativa, cioè, è un uno negativo in quanto tolto. Quando io indico questa cosa qua, nel fare questo, questo è già tolto, è già un negativo. *Ma questa unità negativa è dapprima solo una determinazione immediata, e quindi l'uno del qualcosa in generale. Il qualcosa che esiste è però diverso dal qualcosa che è. Quello è essenzialmente un'immediatezza tale, che è sorta per via della riflessione della mediazione in se stessa. Così il qualcosa che esiste è una cosa.* Un'immediatezza che è sorta per via della riflessione, cioè del suo togliersi, perché riflettendosi toglie. Questa cosa, nel momento in cui l'ho posta, nel momento in cui mi sono riferito a questa cosa, in quel momento l'ho tolta. Esattamente come la lampada di Severino: nel momento in cui la astraggo la tolgo, la tolgo per poterla considerare, per poterla analizzare, per poterla manipolare, ecc. e, quindi, l'ho fatta diventare nulla, è pura negazione. *La cosa in sé...* Hegel si riferisce a Kant, anche se poi si accorge che le cose sono un po' più complesse di come le aveva poste Kant. Kant aveva posto la cosa in sé come una figura a sé stante, della quale non si può sapere niente, però, c'è, come garante universale. *La cosa in sé è l'esistente come l'Immediato essenziale che si ha a cagione della tolta mediazione.* A pag. 543. *Quando si distingue la cosa dalla sua esistenza, essa è il possibile, la cosa della rappresentazione o immaginazione, vale a dire un che di fantastico, che come tale deve in pari*

*tempo non esistere. Vi rendete conto di quello che ha detto? Un che di fantastico, che come tale deve in pari tempo non esistere, ma che cosa? Quando distinguo la cosa dalla sua esistenza. Ma la sua esistenza è la relazione. Se io separo la cosa dalla sua relazione, che è la sua esistenza, mi trovo di fronte, direbbe Borges, a un animale fantastico. Questo è ciò cui mi trovo di fronte ogni volta che faccio queste costruzioni, questi modelli, queste formule, è come se fossero animali fantastici, perché li si pone come un qualche cosa di separato dalla sua esistenza, cioè, dalla relazione, Heidegger direbbe dal mondo in cui e per cui esistono. Ora, essendo la cosa in sé l'identità essenziale dell'esistenza,... Ha ricondotto la cosa in sé kantiana a nient'altro che l'identità essenziale dell'esistenza, esistenza che è relazione, ma perché ci sia relazione occorre che ci sia qualcosa che sia identico a sé. Quando metto in relazione la A con la B, occorre che la A sia determinata, che sia identica a sé, sennò non c'è nessuna relazione. Quindi, come vedemmo già nella *Fenomenologia dello spirito*, anziché porre la cosa in sé come figura la pone come momento, momento di un tutto che deve essere integrato. La cosa in sé è l'esistenza che si riferisce a sé, l'esistenza essenziale; è l'identità con sé, solo in quanto contiene in se stessa la negatività della riflessione; quello che appariva quale esistenza a lei esterna è quindi momento in lei stessa. Ciò che appariva come qualcosa di esterno a lei, di fatto, non è altro che un momento di se stessa. Pensava che fosse qualcosa di esterno ma non lo è, e non lo è perché non è nient'altro che il suo negativo, ciò che quella cosa non è; quindi, le appartiene. Per questa ragione essa è anche una cosa in sé che si respinge da sé... Come nella riflessione. ...e che si riferisce a sé come a un altro. Questo è il concetto di riflessione in Hegel: il riferirsi a sé in quanto altro. A pag. 545. Questa non l'ha dunque in una a lei estrinseca relazione ad un'altra cosa in sé... Non sta fuori da qualche altra parte. ...e di quest'altra cosa in sé a lei; la determinatezza non è soltanto una sua superficie, ma è la mediazione essenziale sua con sé come con un altro. Hegel insiste tantissimo su questo: la relazione a sé come a un altro, perché questo sé in questo movimento è diventato un altro. La A, quando incontra il suo negativo per tornare su se stessa, ciò che incontra è, sì, sé – è sempre una A – ma come altra, dacché è diventata la essenza di A, cioè, è la A che contiene la negazione di tutto ciò che non è, che è la sua essenza. L'essenza è di essere appunto se stessa in quanto non è ciò che non è. Questa determinatezza della cosa in sé è la proprietà della cosa. Siamo sempre a pag. 545 e adesso parla della proprietà. La qualità è la determinatezza immediata del qualcosa, il negativo stesso, per cui l'essere è qualcosa. Che cosa determina immediatamente qualcosa? Il fatto che qualcosa è e, quindi, non è ciò che non è. Questa è la sua determinatezza in primissima istanza, ed è questo il motivo per cui l'essere è qualcosa anziché nulla. se fosse privo di ogni determinazione, come diceva all'inizio, sarebbe nulla, e invece qui ha una determinazione, che è il suo negativo, è il suo negativo che la determina. Così la proprietà della cosa è la negatività della riflessione, per cui l'esistenza è in generale un esistente, e, come semplice identità con sé, è cosa in sé. Qual è la proprietà della cosa? Cosa è proprio? Di essere ciò che è. Da qui la negatività, cioè di non essere ciò che no è. La negatività della riflessione,... Quando c'è riflessione c'è sempre negatività, perché torna a sé; tornando a sé si toglie. Quando parla di negazione s'intende sempre questo: il togliersi di qualcosa. La negatività della riflessione, la mediazione tolta, è però appunto essenzialmente mediazione e relazione, non ad un altro in generale (come la qualità in quanto è la determinatezza non riflessa), ma relazione a sé come ad un altro, ossia mediazione che è immediatamente in pari tempo identità con sé. È identica con sé ma identica con altro. L'astratta cosa in sé è appunto questo riferimento che dall'altro torna in sé; essa è pertanto determinata in se stessa;... Quindi, la cosa in sé è determinata. Lo diceva già nella *Fenomenologia dello spirito*: non è vero che la cosa in sé è inconoscibile, la conosciamo in quanto è momento di un intero. L'astratta cosa in sé è appunto questo riferimento che dall'altro torna in sé; essa è pertanto determinata in se stessa; ma la determinatezza sua è una costituzione, che come è essa stessa una destinazione, e come riferimento ad altro non passa nell'esser altro, ed è sottratta al mutamento. Questo riferirsi ad altro della cosa in sé, che è cosa in sé in quanto non è tutto ciò che non è, ci mostra la determinatezza. Vale a dire, la cosa in sé è qualche cosa che dall'esser altro, che ha come suo*

opposto, ritorna su di sé. A pag. 547. *La proprietà non è distinta dal suo fondamento, né costituisce semplicemente l'esser posto, ma è il fondamento passato nella sua exteriorità, epperò veramente riflesso in sé.* Cosa c'è di proprio in qualche cosa? Sta dicendo che è il suo fondamento, ciò che gli è proprio. *La proprietà stessa come tale è il fondamento, un esser posto che è in sé,...* Ciò che attribuisce l'identità di sé a qualcosa, come dire: tu sei identica, perché io da fuori sono tornato in te e ti ho fatta essere esattamente così come sei. *La cosa in sé esiste dunque essenzialmente, e che essa esista, ciò viceversa significa: L'esistenza è come immediatezza esteriore in pari tempo essere in sé.* Di nuovo i due elementi: immediatezza esteriore, l'elemento altro, e il sé. Sempre due momenti, non figure. Chiamarli momenti significa intendere che sono aspetti che non esistono di per sé ma che esistono nella loro relazione, esistono in quanto presi nella sintesi, nella integrazione, nell'*Aufhebung*; solo a questo punto esistono. *Già per l'addietro, a proposito del momento dell'esser determinato, dell'essere in sé, venne fatta menzione della cosa in sé, e si notò che la cosa in sé come tale non è altro che la vuota astrazione da ogni determinatezza, mentre di essa non si può ad ogni modo saper nulla, appunto perché dev'essere l'astrazione da ogni determinazione.* Se io la astraggo da ogni determinazione, cosa rimane? Nulla. *venendo così presupposta la cosa in sé come l'indeterminato, ogni determinazione cade fuor di lei, in una riflessione a lei estranea, di fronte alla quale essa è indifferente.* A pag. 552. *Come cosa in sé essa è l'identità astratta, l'esistenza semplicemente negativa, ossia quella determinata come l'indeterminato; poi è determinata da quelle sue proprietà per le quali si deve distinguere da altre; ma in quanto per mezzo della proprietà è anzi continua con altre, questa differenza imperfetta si toglie; la cosa è con ciò tornata in sé ed è ora determinata come determinata; è determinata in sé ossia è questa cosa.* Qual è il passo importante qui? La cosa all'inizio è indeterminata, poi si determina dalle sue proprietà, *ma in quanto per mezzo della proprietà si continua con altre cose, non è isolata.* Una proprietà è qualche cosa che si riferisce ad altro: se io voglio sapere le proprietà di questo aggeggio, generalmente mi riferisco ad altro, che non è questo aggeggio in quanto tale, sono le sue proprietà, colore, peso, ecc. *La cosa è composta...* È quello che vi dicevo prima della relazione, cioè, è composta da infiniti elementi. Che poi è l'antica questione dell'uno e dei molti di Parmenide, che è rimasta tale e quale. *La cosa come questa è cotesta lor relazione semplicemente quantitativa, una semplice raccolta, l'anche di quelle materie.* Prima aveva fatto l'esempio delle materie che compongono una cosa, ecc. Parla di un anche: quella cosa è quella cosa lì ma anche... L'uno e i molti, simultaneamente. *La cosa è composta, ossia consta di un certo quanto di una materia, e anche di un certo quanto di un'altra, e anche di altre. L'aver questo nesso, cioè il non aver nesso, è ciò che unicamente costituisce la cosa.* A pag. 554. *Ma lo scioglimento della cosa...* Scioglimento sarebbe la risoluzione: la cosa si risolve nelle sue relazioni. *Ma lo scioglimento della cosa e l'esteriorità del suo essere è l'essenziale di questo essere; la cosa è soltanto l'anche, consiste soltanto in questa estrinsecità.* La cosa è relazioni. *Ma consta anche delle sue materie, e non soltanto l'astratto questo come tale, ma tutta questa cosa è lo scioglimento di se stessa. La cosa è cioè determinata quale una raccolta estrinseca di materie per sé stanti;...* Una raccolta di materie per sé stanti: ciascuna è quella che è. ...*queste materie non son cose, non hanno l'indipendenza negativa, ma son le proprietà come il per sé stante, cioè l'esser determinato, che è riflesso in sé come tale. Quindi le materie sono bensì semplici e si riferiscono solo a se stesse; ma il lor contenuto è una determinatezza; la riflessione in sé è soltanto la forma di questo contenuto, che non è riflesso in sé come tale, ma secondo la determinatezza sua si riferisce ad altro. La cosa non è quindi soltanto l'anche delle materie, - la relazione loro come reciprocamente indifferenti, - ma è anche la lor relazione negativa; a cagione della lor determinatezza le materie stesse son questa loro riflessione negativa, che è la puntualità della cosa.* C'è l'anche, la cosa è anche tutta una serie di cose, ma è anche puntualmente qualcosa. Quando è puntualmente qualcosa? Quando la cosa è in sé, toglie da sé il suo negativo, lo integra. Quindi, c'è la cosa in sé, ma questa cosa in sé è anche l'anche dell'essere una relazione con altre. Queste materie si compenetrano l'una con l'altra. Dice Hegel che sono porose, intendendo questo termine nell'accezione greca di πορός, cioè, ci sono dei buchi, dei passaggi. *Le materie sono quindi*

essenzialmente porose, cosicché l'una sussiste nei pori ossia nel non sussistere delle altre; ma queste altre sono anch'esse porose; nei loro pori ossia nel loro non sussistere sussiste anche la prima, e tutte le rimanenti. Il sussistere delle materie è insieme il loro essere tolte... Se sussiste una cosa scompare quell'altra. Se sussiste l'essere scompare il non essere. La cosa è quindi la contraddicentesi mediazione con sé dell'indipendente sussistere per mezzo del suo opposto, cioè per mezzo della sua negazione, vale a dire di una materia indipendente per mezzo del sussistere e non sussistere di un'altra. ... La verità dell'esistenza sta quindi nell'aver il suo essere in sé nell'inessenzialità, ossia il suo sussistere in un altro e precisamente nell'assoluto altro, vale a dire nell'aver per base la sua nullità. Perché è tolto, non c'è più; eppure, è la sua base. A pag. 536. Ciascuna materia è posta come la sua negazione, e questa negazione è il sussistere di un'altra materia; ma questo sussistere è parimenti anch'esso la negazione di quest'altra materia e il sussistere della prima. C'è una cosa e l'altra scompare; se pongo l'altra, la prima dilegua: in questo movimento continuo. Pensate al movimento del significante e del significato, è ininterrotto. Il significante ha un significato, ma questo significato si leva e il significante diventa effettivamente significante; ma questo altro significante ha a sua volta un altro significato, e così via all'infinito. A pag. 557. Ciò è contraddittorio; ma la cosa non è altro che questa contraddizione stessa; perciò è apparenza o fenomeno. È la contraddizione stessa, e questo è il motivo per cui appare. Se tolgo la contraddizione non appare più, nel senso che per potere farla apparire, perché sia un fenomeno, devo astrarla dal concreto, dal tutto, dall'intero. È come se, in un certo qual modo, fossi costretto a parlarla come se fosse fuori dal linguaggio, perché finché è nel linguaggio è una relazione con tutto il resto; non è determinabile in quanto tale e, quindi, devo astrarla. Devo compiere questa astrazione, che poi è il modo in cui si impara a parlare, tra l'altro; presupponendo ciascuna volta che questa cosa sia questa cosa qui. Cosa che propriamente non è, perché quello che vedo non è niente altro che un insieme di relazioni; ma per poterlo prendere, considerare, pesare, ecc. devo astrarla, devo fare come se non fosse nel mondo, come direbbe Heidegger.

Intervento: Imparare a parlare...

La religione non si toglie, né facilmente ma neanche difficilmente, proprio perché permane, e permane perché è il modo in cui si impara a parlare. Per potere determinare qualcosa, per potere usare qualcosa devo presupporlo fuori dal linguaggio. Questo fino a un certo punto, perché questa presupposizione non è necessaria, ma appare quasi inevitabile. So che questo aggeggio non esiste fuori della parola, ma quando lo comprendo, quando ne faccio qualche cosa, sto facendo un qualche cosa che mi porta a pensare che io mi stia proprio riferendo a questa cosa qui. Certo, il tenerne conto è possibile, anzi, è auspicabile, ma è estremamente difficile perché toglie la possibilità di adoperare la volontà di potenza, di dominare il prossimo; a questo punto non avrebbe alcun senso né alcuna utilità, cioè non dà più soddisfazione. La soddisfazione si trae dalla pratica del linguaggio, nel mettere in atto il linguaggio, dove c'è la volontà di potenza ovviamente, non può togliersi – ogni volta che affermo qualcosa la metto in atto – ma so che cosa sto facendo, cioè, so che questa cosa è inevitabile all'interno del linguaggio dove mi trovo. Se cesso di pensare di trovarmi all'interno del linguaggio, cambia tutto, diventa tutto terribilmente reale.

3 giugno 2020

Hegel fa ciò che Heidegger suggerisce di fare, e cioè di farsi carico del problema, considerando il problema come ciò che è da pensare, più che qualcosa da risolvere, da pensare, da pensare ancora. Infatti, la specificità dell'approccio di Hegel è che quando considera una questione non cerca la "soluzione" della questione fuori dalla questione, ma cerca all'interno della questione. Come dire che, siccome si tratta di concetti – non a caso si chiama idealismo la filosofia di Hegel, l'idea, cioè il pensiero o lo spirito, come lo chiama altre volte – allora, quando si fa carico di un problema incomincia a riflettere intorno al concetto, cioè intorno al pensiero, intorno a ciò che questo

problema pone rispetto al linguaggio. In altri termini, cerca di intendere le questioni senza cercare qualcosa fuori dal linguaggio. È un'operazione di notevole interesse, anche perché qualche anno più tardi Peirce, che è nato otto-nove anni dopo la morte di Hegel, ha fatto un lavoro che è simile per alcuni versi a quello che fa Hegel. Quando Peirce parla del segno e giunge a considerare che qualunque cosa è segno, che non ci sono altro che segni, ci sta dicendo che ciò che appare è un segno, non è nient'altro che questo; un segno che è composto, come diceva Hegel rispetto all'apparenza, di un'esistenza e di un'essenza. L'esistenza è un essere in relazione con altre cose, cioè con altri elementi linguistici. Esattamente come diceva de Saussure rispetto al significante: il significante è quello che è per una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Quindi, potremmo dire che ciò che appare, quindi la relazione tra l'esistenza e l'essenza, l'apparenza per Hegel, è il segno. Il che è esattamente ciò che dice Peirce: ciò che appare, ciò con cui abbiamo a che fare quotidianamente, è il segno; tutto ciò che vediamo, che sentiamo, che tocchiamo, tutte queste cose sono segni, se sono qualcosa sono segni, sennò sono nulla. Questo è interessante perché mantiene la riflessione all'interno del linguaggio; sulla scia di Peirce, non ci sono altro che segni, il mondo è fatto di segni. Se qualcosa non fosse un segno non sarebbe. Questo, dunque, è l'approccio di Hegel. Il segno per Hegel non è che la relazione tra l'esistenza e l'essenza. Per riportare la cosa a de Saussure, l'esistenza come il significante, ciò che c'è, se dico tavolo dico tavolo e non un'altra cosa; l'essenza come il significato, cioè, è ciò che questo significante significa, è ciò che dà al significante la sua essenza, per cui il significante è quello che è.

Intervento: La scienza della logica non è analisi del puro pensiero?

Scienza della logica in Hegel ha un significato un po' differente da come si intende oggi il termine scienza. In Hegel il termine scienza è più vicino all'uso che se ne faceva un secolo fa, molto lontano da ciò che si intende oggi. Scienza come il sapere, semplicemente – ho avuto scienza che siete qui questa sera; scienza del logòs. È un sapere e Hegel si interroga su come accade questo sapere, qual è il movimento che produce quella cosa che chiamiamo sapere. Ha individuato dapprima l'essere; poi, si è occupato dell'essenza; l'ultima parte sarà il concetto, che non è che la relazione tra l'essere e l'essenza, che a questo punto sono diventati momenti di un intero. A pag. 558. *L'esistenza è l'immediatezza dell'essere, nella quale si è daccapo ristabilita l'essenza. Questa immediatezza è in sé la riflessione in sé dell'essenza. L'essenza è sorta quale esistenza dal suo fondamento, che è appunto passato in quella. L'esistenza è questa immediatezza riflessa, in quanto è in lei stessa l'assoluta negatività. Ormai essa è anche posta come cotesto, poiché si è determinata quale apparenza. Quindi, l'apparenza come la relazione tra l'essenza e l'essere. Vi è solo l'apparenza...* Apparenza è da intendersi sempre come l'apparire. Apparire viene dal greco φαίνεσθαι, che ha alla radice φῶς, luce, ciò che viene in luce. *Vi è solo l'apparenza, - nel senso che l'esistenza come tale non è che un posto, non già un essere in sé e per sé. È soltanto qualcosa che pongo, che affermo, potremmo dire. Questo costituisce la sua essenzialità, di avere in lei stessa la negatività della riflessione, la natura dell'essenza. Non è già cotesto una riflessione estranea, esteriore, cui l'essenza appartenga, e che mediante il confronto dell'essenza coll'esistenza dichiarare quest'ultima quale apparenza. Ma, secondo che si è mostrato, questa essenzialità dell'esistenza, di essere apparenza, è la propria verità dell'esistenza. La riflessione, pe cui mezzo essa è tale, appartiene a lei stessa.* Come dire che tutto ciò che ci appare, questa sua esistenza di ciò che appare, appartiene a lei stessa, non viene da altro. È questo, come vi dicevo prima, l'approccio di Hegel alle questioni, considerandole senza l'apporto esterno, cioè di altro che dovrebbe arrivare a spiegare.

Intervento: ...

È quel momento che Hegel nella *Fenomenologia* chiamava autocoscienza: non solo penso ma so che sto pensando. La scienza della logica è un sapere del linguaggio. Un sapere sia nella nozione oggettiva che soggettiva, nel senso che è un sapere sul linguaggio, ma è anche un sapere che il linguaggio possiede su se stesso. È il linguaggio che riflette su se stesso. A pag. 568. *Questo mondo che è in sé e per sé si chiama anche il mondo soprasensibile...* Qui sta ponendo la distinzione tra

immanente e trascendente, tra ci che è presente e ciò che non lo è. Torniamo sempre alla questione del significante e del significato: il significante è l'immanente, è ciò che c'è qui in ciò che sto dicendo; il significato non lo posso dire, nel senso che per dire il significato devo dire altri significanti, e quindi il significato è trascendente rispetto al significante. *...in quanto si determina il mondo esistente come sensibile, cioè come tale che è per l'intuizione, per il contegno immediato della coscienza. Il mondo soprasensibile ha anch'esso un'immediatezza, una esistenza, ma una esistenza riflessa, essenziale.* Di fatto, nell'elaborazione di Hegel il mondo soprasensibile è l'essenza. *L'essenza non ha ancora un esser determinato, ma è, e in un senso più profondo che non l'essere; la cosa è il cominciamento dell'esistenza riflessa; è un'immediatezza, che non è ancora posta come essenziale o riflessa;...* Questa immediatezza è ciò che ancora non è stata riflessa su di sé. *...in verità però non è un immediato che sia. Soltanto le cose, quali cose di un altro mondo, di un mondo soprasensibile, son poste in primo luogo come vere esistenze e in secondo luogo come il vero contro ciò che è; - in esse si riconosce che si dà un essere differente dall'essere immediato, un essere che è vera esistenza.* Perché ci sia una vera esistenza, ci sta dicendo Hegel, non basta l'essere, ma occorre che questo essere si rifletta su di sé; questo riflettere su di sé dell'essere è l'essenza. Ma è l'essenza il vero in tutto ciò, potremmo dire, il significato; senza questo significato, cioè senza l'essenza, l'essere è nulla, perché, come ci ha detto in tantissime occasioni, è senza determinazioni e, quindi, è nulla. *Da un lato è superata in questa determinazione la rappresentazione sensibile, che attribuisce una esistenza soltanto all'essere immediato del sentimento e dell'intuizione; dall'altro lato poi vi è superata anche la riflessione inconscia, la quale ha bensì la rappresentazione di cose, di forze, d'interno, ecc., senza però sapere che coteste determinazioni non sono già immediatezze sensibili o appartenenti all'essere, ma anzi sono esistenze riflesse.* Poco più avanti. *Il mondo fenomenico ha nel mondo essenziale la sua unità negativa, nella quale cade giù, e nella quale ritorna come nella sua ragion d'essere. Inoltre il mondo essenziale è anche il fondamento che pone il mondo fenomenico.* Come dire che senza l'essenza, senza questa riflessione, non c'è nessun fenomeno, cioè non appare niente. Senza linguaggio non appare niente, le cose non appaiono; soltanto nel linguaggio qualcosa può apparire. È una posizione molto interessante se si considera che è soltanto perché parliamo che possiamo porci queste questioni, sennò queste questioni non sarebbero mai esistite, come qualunque altra cosa, anche perché, per parlare di esistenza occorre concettualizzare, solo allora posso dire che qualcosa esiste. A pag. 570. *Il mondo che è in sé e per sé è dunque esso stesso un mondo diverso in sé, nella totalità del molteplice contenuto.* Di nuovo sta proponendo l'antica questione dell'uno e dei molti: c'è qualcosa che interviene come uno, ma perché questo uno sia quello che è occorre che sia fatto di tante cose. Di nuovo torniamo a de Saussure, che ha ripreso senza conoscere Hegel: il significante è uno, è quello che è, ma se non avesse il significato, che è una pluralità di cose, il significante non sarebbe; quindi, il significante è uno e molti, simultaneamente. A pag. 571, Risoluzione dell'apparenza. Risoluzione nel senso, come diceva prima, che questo mondo è *identico al mondo fenomenico ossia posto, in quanto ne è il fondamento;* come dire che l'uno è identico al molteplice e, quindi, ci sarebbe la contraddizione, quella di Parmenide. *Il mondo che è in sé e per sé è la ragion d'essere determinata del mondo che appare, ed è tale solo in quanto ha in lui stesso il momento negativo, epperò quella totalità delle determinazioni di contenuto e dei loro mutamenti, la quale corrisponde al mondo che appare, ma in pari tempo ne costituisce il lato opposto. I due mondi stanno dunque fra di loro in un rapporto siffatto, che quello che nel mondo fenomenico è positivo, è negativo nel mondo che è in sé e per sé, e viceversa...* Ciò che è positivo nel fenomeno, ciò che si pone, è il negativo di quell'altro: A è il negativo di non-A, e non-A è il negativo di A. *Nel fatto è apparsa in questa opposizione dei due mondi la loro differenza, e quello che doveva essere un mondo in sé e per sé è esso stesso un mondo che appare, mentre viceversa questo è in lui stesso un mondo essenziale.* In questa oscillazione continua.

Intervento: ...

Più che a immagini Hegel si riferisce a concetti. Qui torniamo alla questione di prima, ed è la questione più importante: in effetti, lui sta parlando di linguaggio utilizzando il linguaggio, e cioè tutte le cose che pone (l'in sé, il per sé, ecc.) non sono enti di natura ma enti di ragione, concetti, sono atti di parola.

Intervento: Solo i numeri 1,2 e 3 sono enti natura...

Questo lo si può pensare; in quanto a dimostrarlo è piuttosto difficile... però, lo si può pensare. Dicevo che la cosa più importante in Hegel, e che attraversa tutto il suo pensiero, è che, in effetti, non fa altro che parlare di linguaggio e dire che non c'è modo di uscirne. Chi prova a uscirne è la religione; ci prova e pensa di esserci riuscita, ma con tutti i problemi che incontra, così come abbiamo visto nella *Fenomenologia*. È la religione che cerca di porre i due momenti, che sono sempre presenti in Hegel, come separati, non come lo stesso attraverso l'unità loro, cioè l'integrazione, l'*Aufhebung*. La religione fa questo e, ponendo questi momenti come separati, li pone come fuori del linguaggio: è per questo che la religione può costruire tutto ciò che costruisce: l'idea che ci siano il bene e il male, il vero e il falso, ecc. Sono strumenti, che possono anche essere utili qualche volta, ma sempre tenendo conto, e questo Hegel non lo dimentica mai, che perché ci sia uno deve esserci l'altro. Non è che l'altro ci sia e bisognerebbe che non ci fosse; no, l'altro, cioè la sua negazione, è la condizione della sua esistenza, condizione senza la quale non c'è. A pag. 572.

Il mondo che appare e il mondo essenziale sono pertanto ciascuno in lui stesso la totalità della riflessione con sé identica e della riflessione in altro, ovvero dell'essere in sé e per sé dell'apparire. Son tutti e due gli Intieri per sé stanti dell'esistenza. Questa è un'altra questione interessante. Ciascuno dei due momenti, di cui parla, sia il fenomeno che l'essenza, entrambi sono l'intero, perché entrambi non esistono senza l'intero, cioè senza la loro relazione. È la loro relazione che è l'intero. Qui accenna alla legge che lui pone come rapporto essenziale tra l'essenza e il fenomeno, come ciò che fissa questo rapporto. A pag. 573. *La verità del mondo inessenziale è anzitutto un mondo altro da esso, un mondo che è in sé e per sé. Se non che questo è la totalità, in quanto è se stesso e quel primo. Così tutti e due sono esistenze immediate, epperò riflessioni nel loro esser altro, come anche appunto perciò veramente riflessi in sé. La parola mondo esprime in generale la totalità informe della molteplicità. Questo mondo, tanto come mondo essenziale, quanto come mondo fenomenico, è andato giù, la molteplicità avendo cessato di essere una molteplicità semplicemente diversa; così esso è ancora totalità o universo, ma come rapporto essenziale.* Questi due mondi, questi due momenti, vanno giù, scompaiono nel momento in cui si pongono come rapporto essenziale. La relazione fa scomparire i due momenti, che non sono più i momenti in quanto tali ma sono una relazione. Di nuovo qui ci sarebbe da citare Peirce, che anche lui giunge alla stessa conclusione: nella relazione $A \text{ è } B$, A e B scompaiono, anche se non usa questi termini, ma ciò che rimane è la relazione. Relazione che necessita di questi due momenti, ma non sono più due figure, due istanze, sono due momenti della relazione. *Son sorte nell'apparenza due totalità del contenuto. Anzitutto son determinate una di fronte all'altra come dei per sé stanti indifferenti...* È così che appaiono, e la religione li prende così. ...e hanno bensì la forma ciascuna in lei stessa, ma non l'una di fronte all'altra. Questa però si è anche mostrata come la loro relazione, e il rapporto essenziale è il compimento della loro unità di forma. Questo è il loro compimento, quello che più avanti diventerà il concetto. Ora, parla del rapporto essenziale. *La verità del fenomeno è il rapporto essenziale.* La verità di ciò che appare è questo essere un rapporto. *Il contenuto di questo rapporto ha un per sé stare immediato, e precisamente l'immediatezza dell'essere e l'immediatezza riflessa o la con sé identica riflessione. In pari tempo cotesto contenuto è in questo per sé stare un contenuto relativo...* C'è sempre in Hegel questo movimento tra l'immediato e il mediato; come dire che l'immediato c'è in quanto mediato, e viceversa. ...addirittura solo come riflessione nel suo altro, o come unità della relazione col suo altro. *In questa unità il contenuto per sé stante è un posto, un tolto;...* Abbiamo visto la volta scorsa come il posto è tale in quanto tolto: lo pongo e lo tolgo, perché ponendolo lo determino, determinandolo lo sposto su qualche cos'altro che non è. ...ma appunto questa unità costituisce la sua essenzialità e il suo star

per sé; questa riflessione in altro è riflessione in se stesso. Il rapporto ha dei lati perché è riflessione in altro. Così ha la differenza di se stesso in lui; e i lati sono un sussistere indipendente in quanto nella loro indifferente diversità reciproca son rotti in se stessi, così che il sussistere di ciascuno ha parimenti il suo significato solo nel riferimento all'altro o nell'unità negativa dei due. Il rapporto essenziale non è quindi certamente ancora il vero terzo,... Il terzo, cioè, il concetto, la relazione. ...rispetto all'essenza e all'esistenza, ma contien già l'unione determinata di esse due. Ci sono già in questo rapporto essenziale, anche se non si è posto ancora come concetto, lo dovrà diventare naturalmente, e lo diventerà. Il lato del rapporto essenziale è una totalità, la quale però come essenziale ha un contrapposto, un al di là; è soltanto fenomeno; l'esistenza sua, anzi, non è la sua, ma quella del suo altro. È quindi un che di rotto in se stesso. Ma questo suo esser tolto consiste in ciò ch'esso è l'unità di se stesso e del suo altro, epperò è un tutto, e appunto per questo ha una esistenza per sé stante ed è riflessione essenziale in sé. Questo è il concetto del rapporto.

Intervento: ...

In un certo senso, sì. Hegel pone l'essere come il nulla. Che sia inconoscibile..., qui c'è la critica che fa a Kant rispetto alla cosa in sé, che è effettivamente inconoscibile per Kant. Ma è inconoscibile perché Kant pone la cosa in sé come qualcosa che è a se stante; mentre Hegel pone l'inconoscibile come il negativo del posto, il contrapposto di qualcosa. Quindi, non è più inconoscibile....

Intervento: ...

Pone l'inconoscibile, la cosa in sé, non più come figura, come istanza, ma come momento, momento di una integrazione, per cui la cosa in sé di Kant diventa il negativo del positivo. In questo senso è ciò che diventa la condizione della conoscenza. La cosa in sé di Kant, che è impossibile da conoscere, per Hegel si pone come qualche cosa che è necessario all'interno del movimento che porta alla conoscenza. Senza questo elemento che, potremmo anche dire così, è ancora vuoto, non c'è l'avvio di tutto il percorso. È per questo che arriva a dire a un certo punto che il primo movimento, il primo passo, di fatto non è conoscibile in quanto primo. La stessa cosa diceva Peirce dicendo che non c'è il primo segno, il primo è già sempre il secondo. Come dire che non c'è il primo passo se non alla fine del percorso; solo alla fine del percorso posso determinare quel primo passo; alla fine del percorso determino la cosa in sé, non tanto come ciò che non si può conoscere, ma come quell'elemento che ha dato l'avvio a qualcosa, elemento di cui ne so soltanto alla fine; prima effettivamente si pone come il nulla, come l'essere, che è senza determinazioni; anzi, la sua determinazione è essere senza determinazioni. A pag. 575. *Il rapporto essenziale è pertanto immediatamente il rapporto del tutto e delle parti, - la relazione dello star per sé riflesso e dello star per sé immediato, cosicché tutti e due in pari tempo non sono se non in quanto reciprocamente si condizionano e si presuppongono. In questo rapporto nessuno dei lati è ancora posto come momento dell'altro. Siamo ancora al pensiero religioso. La loro identità è quindi essa stessa da un lato, ossia non è la loro unità negativa. Quindi è che si passa in secondo luogo a ciò che l'un dei lati è momento dell'altro ed è in quello come nel suo fondamento e vero per sé stante dei due, - rapporto della forza e della sua estrinsecazione. In terzo luogo si toglie l'ineguaglianza che ancora persisteva di questa relazione, e l'ultimo rapporto è quello dell'interno e dell'esterno. - In questa differenza divenuta interamente formale va giù il rapporto stesso, e sorge la sostanza o il reale come unità assoluta dell'esistenza immediata e dell'esistenza riflessa. L'esistenza immediata è quella della coscienza sensibile, l'esistenza riflessa è quella della certezza sensibile che diventa autocoscienza, per riprendere i termini della *Fenomenologia dello spirito*. A pag. 577. Quindi è che il tutto e le parti si condizionano reciprocamente. Come dire che l'una è la condizione dell'altra. Ma il rapporto qui considerato sta insieme anche al di sopra della relazione che corre fra il condizionato e la condizione, secondo che cotesta relazione si era determinata dianzi. Questa relazione è qui realizzata, vale a dire è posto che la condizione è l'essenziale per sé stare del condizionato in modo tale ch'essa vien presupposta da questo. Ciascuna delle due si presuppone: l'uno presuppone i molti, i molti presuppongono l'uno.*

Ma dicendo che presuppone ci dice anche un'altra cosa, oltre a indicare questo movimento, e cioè ci dice che si tratta di questioni linguistiche. Che i molti si contrappongano all'uno non è un dato di fatto, non è fattuale, è un fatto linguistico, nel senso che sono elementi linguistici ciò con cui ho a che fare, non sono enti di natura. I molti sono un concetto, così come l'uno; quindi, non faccio altro che continuare a parlare di concetti. È chiaro che il passaggio dal tenere sempre ben presente ciò che si sta facendo, e cioè che si sta parlando, all'idea che invece ci si stia riferendo a qualche cosa che linguaggio non è, questo rischio di scivolare nel pensiero religioso è sempre presente, e cioè che esista fuori da questo rapporto qualche cosa e che, in definitiva, ne costituisca la garanzia. Perché se è fuori del linguaggio allora può garantire della stabilità di qualche cosa, se è nel linguaggio no, non può garantire di nessuna stabilità; può garantire soltanto che la stabilità è un concetto, identico a sé.

Intervento: ...

Ne è sicura? Perché Hegel sta dicendo esattamente il contrario. L'uno è una presupposizione. Parlando dell'uno presuppongo i molti, cioè questo uno è pur fatto di qualche cosa, e questo qualche cosa di cui è fatto sono appunto i molti. Era il problema di Parmenide...

Intervento: Il concetto di uno è innato...

Lo si può pensare, ovviamente. Altro, però, è porsi veramente di fronte alla questione, e cioè cominciare a domandare di che cosa stiamo parlando quando parliamo di qualcosa che è fuori del linguaggio. Questa potrebbe essere una domanda alla Heidegger. Immaginare qualcosa fuori del linguaggio comporta una sorta di problema che appare irresolubile. Da dove vengono tutti i paradossi? Dall'idea che qualcosa, da fuori del linguaggio, debba rispondere di sé, ma come fa? Non lo può fare e, quindi, ci si trova di fronte a una sorta di atto di fede. Quello che hanno fatto questi psicologi è un atto di fede, e cioè: io ho fede che sia così. Va bene, è come pensare che l'uno sia dio, Plotino lo pensava. Non c'è niente di male, ma in questo caso non ci si fa carico del problema, e cioè che affermare una cosa del genere, cioè affermare che una cosa è fuori del linguaggio, costituisce un problema. In che modo lo approccio? In che modo ne so qualcosa? Ne so soltanto attraverso il linguaggio, ovviamente, perché solo la scienza della logica, cioè il sapere del linguaggio, mi consente di costruire un concetto che potrà poi portarmi ad affermare una serie di cose; ma senza questo concetto, e questo Hegel lo sapeva bene, non c'è niente. Proprio per questo Hegel era giunto a dire che perché mi appaia qualche cosa occorre che ci sia il concetto, occorre che ci sia il linguaggio; senza il linguaggio non può apparire niente. È in questo senso che parlare di qualcosa fuori del linguaggio costituisce un problema. Un problema che va pensato, naturalmente. Pensato come? Con il linguaggio, non abbiamo un altro sistema per pensare. A pag. 577. *Il tutto non è una unità astratta, ma è l'unità come unità di una diversa molteplicità. Questa unità però, come quello in cui il molteplice reciprocamente si riferisce, è la sua determinatezza per la quale esso è parte. ... Ma oltracciò il tutto è uguale alle parti.* Qui incomincia a riflettere sul tutto e sulle parti per giungere a considerare che il tutto e le parti sono momenti di una relazione, cioè, non posso parlare del tutto senza parlare delle parti di cui è composto, e non posso parlare delle parti se non con un riferimento a un tutto che le comprende. A pag. 580. *Il tutto e le parti son cioè altrettanto essenzialmente in relazione fra loro indifferenti ed hanno una sussistenza indipendente. ... nel liberarsi dall'altro, immediatamente lo fa sorgere. Determinato dunque l'esistente come un tutto, esso ha delle parti, e le parti costituiscono la sua sussistenza;...* Se io pongo un tutto, come un'unità, questo è nulla finché non c'è un'essenza, cioè finché questo tutto non riflette su di sé. Riflettendo su di sé si altera, muta, e soprattutto mette in evidenza che il solo riferirsi a se stesso già comporta delle parti, che sono al di fuori del tutto. *...l'unità del tutto è soltanto una relazione posta, una composizione esterna, che non tocca per nulla l'esistente per sé stante.* Che rimane quello che è. *In quanto ora questo è parte, non è tutto, non è un composto, epperò è un semplice. Ma siccome la relazione a un tutto gli è estrinseca, cotesta relazione non lo tocca. Il per sé stante quindi è anche tale che in sé non è parte, perché è parte solo per mezzo di quella relazione.* Sta facendo il discorso che faceva prima:

la parte e il tutto che si pongono uno di fronte all'altro ma in modo tale che ciascuno, sì, è indipendente per sé, in quanto si mostra differente l'uno dall'altro, tuttavia, si pone come momento di una relazione fra i due. La volta scorsa dicevamo: che cos'è una X? La X è tutto ciò che non è non-X, è questa la sua essenza: di essere se stessa, cioè di non essere altro da sé. Quindi, che cos'è la X? È il non essere altro da sé; quindi, è una negazione, cioè, per potere porre devo negare, sennò la X non l'ho nemmeno posta, non c'è. Ora Hegel affronta il tema della forza, concetto noto alla fisica, e fa un discorso sulla forza che ripercorre ciò che dicevo all'inizio, e cioè considera la forza non in relazione a qualcosa che le è estrinseco ma in relazione a se stessa, cioè come concetto. A pag. 581. *La forza è l'unità negativa, nella quale si è risolta la contraddizione del tutto e delle parti, la verità di quel primo rapporto. Il tutto e le parti sono il rapporto vuoto di pensiero in cui si abbatte sulla prima la rappresentazione; ovvero, obbiettivamente, è cotesto l'aggregato morto, meccanico, che ha bensì delle determinazioni di forma, per cui la molteplicità della sua per sé stante materia vien messa in relazione in un'unità, ma in modo però che questa unità resta estrinseca a quella.* Sta dicendo che finché si mantengono separate le due cose, la contraddizione permane, perché una cosa è se stessa ma anche il suo contrario. Il modo in cui Hegel risolve dialetticamente la contraddizione è dire che la cosa e il suo contrario sono lo stesso, non sono due opposti che si fronteggiano e che si negano l'un l'altro. negando un elemento il suo opposto lo integra, lo assume su di sé.

Intervento: C'è un punto in cui chiarisce il concetto di negatività?

Sì, lo dice spessissimo. La negatività non è altro che il porsi di qualche cosa attraverso la negazione di ciò che quella cosa non è. Per potere porre qualche cosa, per potere affermare X, devo, affermando X, negare tutto ciò che X non è. È il discorso che faceva anche Severino quando parlava dell'essere e del non essere. Diceva: se io parlo dell'essere, questo essere non è determinato da nulla, rimane indeterminato e, quindi, può anche essere un non essere. Quindi, occorre che io ponga l'essere ma anche ciò che l'essere necessariamente non è; che cos'è che non è l'essere? Il non essere. Devo quindi porre il non essere e toglierlo; soltanto a questo punto posso affermare con certezza che l'essere non è non essere, anziché essere qualunque cosa, compreso il suo contrario.

Intervento: ...

Irrilevante in quanto consente, per es., a Severino di affermare l'essere in modo incontrovertibile. Soltanto quando affermo che l'essere non è non essere allora determino l'essere, sennò è qualunque cosa e il suo contrario. Se, invece, posso negare che l'essere non è non essere, solo a questa condizione l'essere è determinato. Quindi, la negazione ha la sua funzione, che è imprescindibile; un po' come nel complemento booleano: quando scrivo $\sim X$, cioè nego X, sto indicando tutto ciò che la X non è: la totalità degli enti meno la X.

Intervento: Il negativo non è conoscibile....

Dipende da cosa si intende con conoscibile, perché se indico con negativo di qualcosa tutto ciò che questo qualcosa non è, allora è conoscibile, nel senso che lo definisco come la totalità degli enti senza questo; quindi, è conoscibile, per definizione direi. Ma tutto dipende da che cosa si intende con conoscibile, ovviamente. A pag. 581. *Il rapporto della forza invece è il superiore ritorno in sé, dove l'unità del tutto, che costituiva la relazione del per sé stante esser altro, cessa di essere un che di estrinseco e d'indifferente a questa molteplicità. Cos'è la forza per Hegel? L'unità e il molteplice sono due elementi che si respingono da sé. Questo respingersi da sé di un elemento rispetto al suo negativo, per Hegel è la forza, un concetto che lui trae unicamente dal movimento dialettico. La forza è il respingersi da sé di un elemento dal suo negativo. Hegel parla di due forze: una che muove e l'altra che si oppone; sono interscambiabili, naturalmente: quando c'è l'una non c'è l'altra, e viceversa. Potremmo quasi dire che la forza è ciò che tiene insieme questi due momenti, in quanto entrambi si respingono, ma allo stesso tempo, nel respingere qualche cosa, c'è anche una forza che lo attrae. Questo lo si può notare nel movimento dialettico, quando un elemento incontra la prima negazione, il suo negativo, che respinge, appunto perché negativo, e la forza in*

questo caso sarebbe la forza di repulsione. Ma, al tempo stesso, la seconda negazione è quella che toglie la prima negazione e riflette su di sé ciò che è stato negato; quindi, è un'altra forza che interviene. La forza di cui parla Hegel è questa: la forza che tiene insieme i due momenti della relazione; li tiene insieme respingendo da una parte ma attraendo dall'altra, perché quando nella seconda negazione l'elemento negato si riflette su di sé abbiamo la estrinsecazione della forza. Quando definisco la X come tutto ciò che non è non-X, tutto ciò che non è X si oppone a X, ma nel momento in cui la X è questo non essere nient'altro che l'identità con sé, quindi, l'eliminazione di tutto ciò che non è, allora, dicendo che questa è veramente la X, ritorna su di sé, riflette su di sé, e questa forza riconduce la negazione di X sulla X. L'effetto di tutto ciò è che ciascun elemento è simultaneamente e necessariamente se stesso e altro da sé.

10 giugno 2020

La realtà è l'argomento della sezione terza. C'è una nota di Moni. In tedesco ci sono due modi per dire realtà, *Wirklichkeit* e *Realität* – Freud usa *Wirklichkeit* per indicare la realtà psichica e *Realität* per indicare la realtà materiale. Qui Hegel usa la parola *Wirklichkeit* – Spaventa adopra “attualità” che è senza dubbio una parola molto adatta, come sarebbe anche quella di “effettualità”. Il Croce nella sua traduzione dell'*Enciclopedia*, mette in luogo di *Wirklichkeit* quando “realtà in atto”, quando semplicemente “realtà”. Il Noël si serve principalmente di *réalité*, dandole come sinonimi *actualité* e *réalité concrète*. La scelta non è facile. Ma io credo che, dopo tutto, dall'uso della parola realtà, che è poi anche quella che più spesso ricorre nel linguaggio comune, non possano derivare inconvenienti, sempre che si tenga presente che questa realtà non ha nulla a che fare coll'altra “realtà” (*Realität*) che era l'opposto della “negazione”, ecc. Una nota doverosa perché, in effetti, la parola realtà è una parola complessa. Moni è preciso. Non so se sapete ma Moni ha impiegato dieci anni a tradurre la *Scienza della logica*. Questo è uno dei motivi per cui nessuno dopo di lui c'ha provato. Dunque, questo dice Hegel. *La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza. In essa hanno la loro verità l'essenza inconfigurata e l'inconciliabile apparenza, o il sussistere indeterminato e l'instabile molteplicità.* Essenza inconfigurata, cioè, che non ha ancora forma; dall'altra parte, l'inconsistente apparenza, cioè, l'essere. *In quanto si determina e si dà una forma, è l'apparenza; e in quanto questo sussistere determinato solo come riflessione in altro si perfeziona fino a diventar riflessione in sé, viene a costituire due mondi, due totalità del contenuto, delle quali l'una è determinata come riflessa in sé, e l'altra come riflessa in altro.* Qui incominciamo a porre delle questioni interessanti. Come sappiamo, Hegel elabora il suo pensiero, e quindi anche la questione della realtà, non cercando mai qualcosa che dal di fuori debba intervenire all'interno per spiegare la cosa. Hegel sa perfettamente che se deve ricorrere a qualche cosa che è al di fuori del concetto siamo d'accapo, perché a questo punto dobbiamo prendere questo qualche cosa al di fuori e ricominciare di nuovo, per cui tutto quanto deve accadere all'interno del concetto. È una questione di straordinario interesse, che non è mai esistita prima di Hegel, perché se nulla viene inteso se non all'interno del concetto stesso, è chiaro che ogni cosa può intendersi soltanto a partire dall'atto, dall'atto di parola. Come dire che è dal concetto, è dall'atto di parola che sorgono le cose, gli oggetti. Una definizione di oggetto più bella, più pulita, più interessante, più precisa anche, la diede Hjelmlev, il linguista danese, che definì l'oggetto come l'intersezione di un fascio di relazioni. Difficile definirlo meglio. A pag. 596. *Una tale unità... che è quella che diceva prima, cioè dell'esistenza e dell'essenza... Abbiamo visto che l'essenza è l'essere si riflette su di sé; l'esistenza, potremmo dire, è fatta di relazioni. Una tale unità dell'interno e dell'esterno... L'interno sarebbe l'essenza, quella che riflette in sé; l'esterno sarebbe la molteplicità dell'esistenza. ...è la realtà o attualità assoluta. Attualità intesa come atto. Questa realtà è poi anzitutto l'assoluto come tale, - in quanto è posta come un'unità, dove la forma si è tolta e si è fatta la vuota o esteriore differenza di un esterno e di un interno. Questa realtà, dice, si è fatta nel momento in cui questa forma si toglie, dilegua e, quindi, di fatto che cosa rimane? Lo dice: una*

vuota o esteriore differenza di un esterno e di un interno, appunto l'essenza e l'esistenza. La riflessione si riferisce a questo assoluto come estrinseca, che non fa che considerarlo invece di esserne il proprio movimento. Ma in quanto è essenzialmente questo movimento, essa è come il negativo ritorno di quell'assoluto in sé. In secondo luogo è la vera e proprio realtà. Realtà (attualità),... l'Atto. Qui è interessante come precisi sempre che intende la realtà come l'atto. ...possibilità e necessità costituiscono i momenti formali dell'assoluto, ossia la sua riflessione. Possibilità e necessità sono i vari modi nella logica modale, appunto il necessario, il possibile. In terzo luogo l'unità dell'assoluto e della sua riflessione è il rapporto assoluto, o meglio l'assoluto come rapporto a se stesso, - la sostanza. Ciò che ci dice qui ci avvia a una serie di considerazioni intorno alla questione della realtà, che generalmente è considerata estrinseca, qualcosa che è fuori di me, cioè, fuori dell'atto di parola. Per Hegel no, perché ci sia realtà occorre che ci sia l'atto di parola; in caso contrario, non c'è nessuna realtà. Nel momento in cui si inizia a parlare, soltanto in quel momento le cose incominciano a esistere. Prima non esiste nulla, nel senso che non c'è alcuna possibile riflessione. Finché il linguaggio non instaura quella distanza tra il dire e il detto, tra me e il qualche cosa, finché non c'è questa distanza le cose propriamente non sono. È soltanto questa distanza che le fa essere; distanza che non è altro che il linguaggio stesso, che instaura questa separazione. Senza questa distanza non c'è la possibilità che alcunché possa esistere, possa darsi. È una delle questioni più difficili da accogliere, perché tendenzialmente si è portati a pensare che anche senza il linguaggio le cose esistano comunque. Il problema è che questa affermazione, come direbbe Wittgenstein, è un non senso, non significa niente. Perché significhi è necessario che questa esistenza sia qualcosa e perché sia qualche cosa è necessario che rinvii a qualche cos'altro, e cioè sia presa nel linguaggio, che non è altro che relazioni. Questo ci porta a considerare che giustamente Hegel è come se volesse intendere il tutto a partire da ciò che lo costituisce, che lo fa esistere. Come dire che le cose, gli oggetti, tutto ciò sorge dall'atto di parola, è come se sgorgasse dalle parole. Non è che le parole lo individuino, lo determinino; no, le parole sono quelle cose per cui le cose, quelle che noi chiamiamo cose, esistono. Il linguaggio ha questa prerogativa: consente di porre qualcosa, ma nel momento in cui la pone ne impedisce l'accesso, la rende inaccessibile; la pone, ma nel momento in cui la pone la dilegua, la fa scomparire. Prima dell'atto di parola non c'è nessuna cosa, non è neanche pensabile, ovviamente: se non c'è l'atto di parola, con cosa la penso.

Intervento: ...

Non è tanto la realtà, ma una configurazione, una determinazione della realtà. Il discorso che fa Hegel riguarda il concetto di realtà, che riguarda tutti coloro che parlano. Se uno parla, allora questa realtà interviene, dice lui, in questa maniera.

Intervento: ...

Queste, come dicevo prima, sono delle determinazioni particolari della realtà. Hegel non intende questo con realtà, ma intende propriamente, come ha detto all'inizio, l'unità dell'essenza e dell'esistenza, cioè di qualche cosa che attiene all'atto, all'atto di parola: ha un'esistenza e ha un'essenza. Che si possono pensare anche come significante e significato dopo tutto, nel senso che l'essenza è il significato che fa dell'esistenza un'esistenza.

Intervento: ...

Hegel non intende la realtà come la realtà per me o per Cesare, ma come interviene questo concetto e come si può ricavare dall'atto di parola. Infatti, torno a dire, lui non pone mai un qualche cosa spiegato da una qualche altra cosa che viene dall'esterno; no, lui la cerca nel concetto, da lì deve sorgere la cosa. Ciò che dice, in effetti, è interessante perché per la prima volta pone questo, e cioè che la realtà, ciò che compare, le cose, esistono nell'atto, non stanno fuori. È questa la questione centrale: finché non c'è l'atto di parola, il linguaggio, potremmo dire, non c'è nessuna cosa. Hegel è stato il primo a porlo, perché prima di lui si è sempre pensato che le cose esistessero per proprio conto, una sorta di *causa sui* insita nelle cose, per cui le cose sono quelle che sono per virtù loro.

Hegel ha incominciato a porre qualche obiezione a questo pensiero già nella *Fenomenologia dello spirito*, ancor più adesso nella *Scienza della logica*. Si accorge di alcune cose; per es. dice *La semplice schietta identità dell'assoluto è indeterminata...* Identità dell'assoluto non è altro che identità con sé. ...o meglio in lei si è sciolta ogni determinatezza dell'essenza e dell'esistenza, ovvero così dell'essere in generale come della riflessione. Si sciolgono, cioè, sui dileguano nel momento in cui diventano unità. Questo lo abbiamo visto con Peirce: nella relazione i due elementi, quando sono nell'unità è come se dileguassero e ciò che resta è la relazione. *Il determinare pertanto quello che sia l'assoluto riesce negativo, e l'assoluto stesso appare soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto. Ma in quanto dev'essere insieme dichiarato come la posizione di tutti i predicati, l'assoluto appare come la più formale delle contraddizioni.* Anche questa è una cosa che ricorre spesso in Hegel: c'è l'assoluto come l'assenza di ogni determinazione, ma al tempo stesso l'assoluto è ciò che ha in sé tutte le possibili determinazioni. A pag. 597. *Si deve però dichiarare che cos'è l'assoluto; se non che questo dichiarare non può essere un determinare, né una riflessione esterna per cui se ne vengono ad avere delle determinazioni, ma è l'esposizione e precisamente la propria esposizione dell'assoluto e soltanto un indicare quello ch'esso è.* Cioè: l'assoluto deve dire lui quello che è, senza cercare fuori di lui. *L'assoluto non è soltanto l'essere, e nemmeno l'essenza. Quella è la prima riflessa immediatezza, questa la riflessa. Ciascuno di essi è inoltre una totalità in lui stesso, ma una totalità determinata. Nell'essenza sorge l'essere quale esistenza;... È l'essenza che pone l'essere come esistente, in quanto l'essenza non è altro che il significato dell'essere, e quindi lo pone in quanto esistente. ...e la relazione dell'essere e dell'essenza si è sviluppata fino a diventare il rapporto dell'interno e dell'esterno. L'interno è l'essenza... Il riflettere in sé. ...ma come la totalità che ha essenzialmente la determinazione di essere riferita all'essere e di essere immediatamente essere. L'esterno è l'essere, ma colla determinazione essenziale di essere quello che nell'esser riferito alla riflessione è insieme immediatamente una irrelativa identità coll'essenza. L'assoluto stesso è l'assoluta unità dei due; è quello, che costituisce in generale il fondamento del rapporto essenziale, che qual rapporto non è soltanto ancora tornato in questa sua identità, ed il cui fondamento non è ancora posto.* Come fa spesso, incomincia a porre la questione tenendo le cose separate fra loro; dopo arriverà al punto in cui dice che, di fatto, sono lo stesso. A pag. 598. *Essenza, esistenza, mondo in sé, tutto, parti, forza, - queste determinazioni riflesse appaiono alla rappresentazione come un essere che valga in sé e per sé, un vero essere;...* Questo è l'atto, l'atto di parola, che ha in sé tutte queste cose. Potremmo intendere l'atto di parola, l'assoluto in Hegel, come il concreto di cui parla Severino; il concreto, cioè l'atto in cui qualcosa si dice. Per quanto riguarda l'atto, noi lo svisceriamo, lo sezioniamo, ecc., però l'atto di parola in quanto tale non ha altra proprietà che di essere identico con sé, di essere quello che è; naturalmente avendo in sé come condizioni tutti questi elementi: essenza, esistenza, mondo in sé, parti, ecc., è tutto nell'atto di parola. *Questo movimento è tolto in tale identità, e così non ne è che l'interno, col che però le è esteriore.* Questo movimento, di fatto, è qualcosa che viene riflesso in sé e, quindi, è interno, ma si è portato appresso l'esterno, attraverso il fenomeno che Hegel chiama *Aufhebung*, cioè l'integrazione; c'è l'interno, certo, ma questo è fatto anche di esterno, perché senza l'esterno non c'è nemmeno l'interno. *Esso consiste quindi dapprima soltanto nel toglier l'azione sua nell'assoluto. È l'al di là delle molteplici differenze e determinazioni e del loro movimento, un al di là che all'assoluto sta dietro alle spalle. Quindi è bensì la raccolta di esse differenze e determinazioni, ma ne è insieme il tramonto.* Tutte queste determinazioni, queste particolarità, tramontano, dileguano. Sta sempre ponendo, già dalla *Fenomenologia dello spirito*, la stessa questione: c'è un elemento, questo elemento per poterlo porre deve avere in sé il suo negativo, ma questo negativo non rimane separato, viene integrato (*Aufhebung*); integrandosi, ecco che questo elemento diventa effettivamente se stesso. Così come l'essere: che cosa dà all'essere la sua essenza? L'essenza, appunto, la riflessione su di sé, l'essere che riflette su se stesso; solo a questo punto l'essere è qualcosa, sennò è nulla. Perché ci sia qualcosa occorre che ci sia l'essenza, e cioè che l'essere rifletta su di sé. *Ed è così quella negativa esposizione*

dell'assoluto che fu dianzi accennata. Ciò che si espone, che si manifesta, è negativo, perché ciò che si pone, nel momento in cui si pone, dilegua. Ciò con cui si ha a che fare è il negativo. Quando io approccio una qualunque cosa, questo approcciare ha già in sé il negativo, nel senso che nel momento in cui pongo qualche cosa questo dilegua, diventa altro, si sposta, va verso il suo negativo, il suo contrario; quindi, ciò con cui ho a che fare è sempre un negativo. *Nella sua verità questa esposizione è il complesso del movimento logico della sfera dell'essere e dell'essenza, il cui contenuto non venne raccattato dal di fuori come un contenuto dato e accidentale, né venne calato e piantato nell'abisso dell'assoluto da una riflessione a lui esterna, ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità e come proprio divenire dell'essere, e come riflessione dell'essenza è tornato nell'assoluto come nel suo principio e fondamento.* Questo è ciò che fa Hegel sempre: determinare qualcosa mediante la sua interna necessità. Questo potrebbe quasi essere l'esergo dell'opera di Hegel. A pag. 599. *Nel fatto però l'esposizione dell'assoluto è l'operare suo proprio, e che comincia presso di sé, come fa capo a sé.* L'esposizione dell'assoluto, ciò che io incontro, ciò che approccio, è l'operare stesso dell'assoluto, cioè dell'atto di parola. È questo che io incontro: ciò che fa l'atto di parola, non incontro nient'altro che questo. *E che comincia presso di sé, come fa capo a sé,* cioè, non necessita di nulla che sia al di fuori dell'atto.

Intervento: ...

A Hegel serve l'assoluto per indicare l'attuale, l'atto, l'atto che ha come unica proprietà quella di essere identico con sé. Qual è la proprietà dell'atto di parola? Che è quella. Se io dico accendisigari, dico questo e non un'altra cosa. L'assoluto è il porsi in questo momento di quella cosa in quanto quella cosa, in quanto identica a sé. A pag. 602. *Quindi in quanto l'esposizione dell'assoluto comincia dalla sua assoluta identità e passa all'attributo e da questo al modo, in ciò essa ha interamente percorso i suoi momenti. Se non che in primo luogo essa non è costì un procedimento semplicemente negativo di fronte a queste determinazioni, ma quest'attività sua è lo stesso movimento riflettente, mentre solo come questo l'assoluto è veramente l'assoluta identità.* Non è altro che un movimento riflettente; questo è anche l'assoluto. Perché ha questa identità? Perché si riflette su di sé. Esattamente così come l'essere: perché l'essere è essere? Qual è la sua essenza? Quella di essere l'essere e non un'altra cosa, ovviamente. Ma per affermare questo occorre che ci sia una riflessione: la sua identità è di essere sé e non un'altra cosa. A pag. 603. *...il contenuto dell'assoluto è appunto questo, di manifestarsi.* Ecco, è questo che si manifesta. Potremmo dire a questo punto che ciò che si manifesta è l'atto di parola. Questo cose che io vedo, tocco, percepisco, sento, ecc., tutte queste cose, stiamo dicendo, sono atti di parola, nient'altro che questo. *Il contenuto non è quindi che questa esposizione stessa. Come questo movimento dell'esposizione il quale sostiene se stesso, come guisa e maniera che è la sua assoluta identità con se stesso, l'assoluto è espressione, non di un interno, non di fronte a un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi per se stesso. E così è realtà.* Cioè: la realtà non è che un assoluto manifestarsi dell'atto, dell'assoluto, per se stesso.

Intervento: ...

Non si è mai posto il problema. Lui considera il pensiero, l'atto di pensiero. Che poi sia parlato o scritto, questo è irrilevante. A lui interessa il pensiero, come accade il pensiero, da dove sorge, cosa fa.

Intervento: ...

Questo è il problema connesso con la scrittura, ne parla anche Derrida. In effetti, non è che la scrittura garantisca alcunché, perché quando le cose sono scritte sono soggette a infinite interpretazioni. Costituiscono una traccia, una traccia che però, come già diceva Platone nella Lettera VII, lo scritto serve soltanto per tenere a mente qualche cosa, ma poi, di fatto, il vero lavoro del pensiero è il dialogo, è il confronto, è la riflessione. Il testo scritto, diceva Platone, se lo interrogo non mi risponde, continuo ad avere dei segnetti scuri su un foglio bianco, nient'altro che questo; segnetti che io leggo in un certo modo e interpreto in un certo modo. Quale? Qual è il modo corretto per interpretare? Per esempio, nella matematica, per evitare questi inconvenienti, si è

ricorsi a simboli, che dovrebbero essere identici per tutti. Poi, anche in quel caso ci si è accorti che, sì, certo, è chiaro che se io stabilisco che un certo segnetto equivale a una certa cosa posso utilizzare sempre quella cosa in quel modo. Poi, che sia matematica o gioco del poker, è lo stesso: una certa carta con una certa figurina è il re di cuori, e sarà sempre re di cuori, non ci sarà possibilità di smentire una cosa del genere. Non è dimostrabile ovviamente, non è niente, è una decisione. Certo, è diverso il parlare dallo scrivere, ma è diverso per altri motivi che a Hegel non interessano minimamente; infatti, non ne parla mai. A pag. 604. Qui fa delle obiezioni a Spinoza. *I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti della causa di sé, - che essa è quello la cui essenza include in sé l'esistenza, - che il concetto dell'assoluto non abbisogna del concetto di un altro da cui debba esser formato. Questi concetti, per quanto profondi ed esatti, son definizioni, che vengono ammessi immediatamente all'inizio della scienza. La matematica e le altre scienze subordinate debbon cominciare con un presupposto che ne costituisce l'elemento e la base positiva. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo risultato.* Anche questo è interessante. È un altro modo per dire che l'assoluto non è posto da qualche altra cosa. I presupposti matematici, sì, li pongo io, decido io che cosa significano, ma l'assoluto, l'atto, non ha un'altra cosa che lo fonda, è ciò che accade, qui e in questo momento. Dice: *è essenzialmente il suo risultato.* Certo, l'atto, l'atto di parola, procede da una serie sterminata di cose, è il risultato di tutte queste cose in questo momento qui. *Dopo la definizione dell'assoluto si affaccia poi presso Spinoza la definizione dell'attributo, che è determinato come la maniera in cui l'intelletto concepisce l'essenza di quello.* Qui c'è una nota. *“Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens”* (Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, in quanto costituente della sua essenza) (*Spinoza, Ethica, Parte I, def. IV*).

La nozione di assoluto di Hegel indica l'atto, l'atto di parola. Di che cosa ha bisogno l'atto di parola per porsi? Che ci sia il linguaggio, naturalmente; senza il linguaggio non c'è neanche l'atto di parola. Ma questo atto, di cui ne parleremo con Gentile rispetto all'attualismo, non è altro che il dirsi di qualche cosa in un certo momento e in quanto questo dirsi è identico con sé, ed è il tutto, in quel momento è il tutto. Quando io dico qualche cosa, in questo qualche cosa che dico c'è già tutto, c'è già l'intero, c'è già il linguaggio. Quindi, si pone la questione dell'assoluto come l'elemento importante per dire che è dall'assoluto, cioè dall'atto di parola, che sorgono le cose. Hegel affronta il discorso religioso nella *Fenomenologia dello spirito*, dove indica come religioso il mantenere separati i momenti, per es., dell'immanente e del trascendente, come due cose separate e che rimangono come tali, mentre per Hegel questi due elementi si uniscono in una sintesi. Solo se c'è la sintesi non c'è più pensiero religioso; allora accade, come lui dice nella *Fenomenologia*, che dio sia qui, adesso, in terra. Questo concetto di assoluto non ha nulla a che fare con dio, perché l'assoluto, così come lo sto ponendo, non è altro che l'atto, l'atto di parola. Ora, posso anche pensare all'atto di parola come dio, se voglio posso farlo, posso anche pensare a questa cosa qui come dio, nessuno me lo impedisce, anzi, di più, nessuno può dimostrare che non lo sia. Però, il discorso che fa Hegel è più complesso, è un lavoro di recupero di tutto ciò che ha a che fare con gli umani, il recupero dall'atto stesso, dall'atto di parola, dal dirsi, dal linguaggio, in definitiva. A pag. 610. *La realtà dev'essere intesa come questa assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale. È la prima immediatezza. Quindi la sua riflessione è un divenire e un passare in altro, ossia la sua immediatezza non è un essere in sé e per sé.* Sono le questioni che poneva già all'inizio della *Fenomenologia*. *La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza. Questa è bensì l'immediatezza sorta dalla ragion d'essere e dalle condizioni, ovvero dall'essenza e dalla sua riflessione, ed è quindi in sé quello che è la realtà, cioè riflessione reale; ma non è ancora l'unità posta della riflessione e della immediatezza.* A cui per Hegel occorre giungere, a questa unità dei due momenti, in questo caso della riflessione e della immediatezza, devono porsi come unità. La riflessione, cioè l'essere che diventa finalmente se stesso, e l'immediatezza che è, potremmo dire così, l'essere in atto di tutto ciò: questo è l'immediato. *L'esistenza passa quindi ad essere apparenza o fenomeno...* Ciò che

appare, il fenomeno, ciò che si mostra. ...*in quanto sviluppa la riflessione che contiene*. Dice che a questo punto *L'esistenza passa quindi ad essere apparenza*, cioè, è ciò che vediamo, ciò che ci appare. *Essa è il fondamento andato giù; la determinazione o destinazione sua è il ristabilimento di quello; così l'esistenza diventa rapporto essenziale, e l'ultima sua riflessione è che la sua immediatezza è posta come la riflessione in sé e viceversa*. Ciò che rappresenta l'immediatezza, ciò che appare, non è altro che questo riflettersi in sé. È questo che fa apparire le cose o, se vogliamo dirla in modo più semplice, che dà alle cose un significato, cioè, le fa essere quelle che sono. *Questa unità, nella quale l'esistenza o l'immediatezza, e l'essere in sé, il fondamento ossia il riflesso, sono assolutamente momenti, è ora la realtà*. Sono momenti, quindi, non più elementi separati, ma momenti di un tutto, di un intero. Quando tutti questi elementi diventano uno, ecco che abbiamo, ma occorrerebbe sempre precisare, non la realtà, ma quella cosa che noi chiamiamo realtà, che è diverso. Dicendo realtà, sembra che ci sia da qualche parte la realtà; no, quella che cosa che noi chiamiamo realtà, per una serie di motivi di cui si potrà anche discutere. *Il reale è perciò manifestazione; non viene dalla sua exteriorità tirato nella sfera del mutamento,...* Quindi, il reale è qualcosa che si manifesta nell'atto di parola. Dice che non è qualcosa tirato dento, ...*né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua exteriorità è lui stesso...* Ciò che mi appare non è altro che lui. ...*e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è lui stesso*. Quindi, è lui stesso soltanto in quanto si determina da sé. Per questo all'inizio dicevo che le cose, gli oggetti, sorgono dalle parole, non ci sono prima. Aveva ragione Hegel a indicare l'oggetto come la intersezione di un fascio di relazioni. È un modo figurato, però è efficace: queste relazioni si intersecano e in questa intersezione ecco il qualche cosa che, occorrerebbe sempre dire, noi chiamiamo oggetto. Questa premessa sarebbe sempre doverosa, non si fa sempre per brevità, però sarebbe da fare rigorosamente sempre. Non la realtà ma ciò che noi chiamiamo realtà. A pag. 611. *La realtà, come tale che è essa stessa una immediata unità di forma dell'interno e dell'esterno,...* Ciò che ci appare è questa unità di interno e di esterno, cioè, di riflessione in sé e di riflessione in altro. ...*è pertanto nella determinazione dell'immediatezza contro la determinazione della riflessione in sé, ossia è una realtà contro una possibilità*. Poi parlerà del possibile e del necessario. Il possibile per Hegel interviene nel momento in cui la cosa non è ancora riflessa in sé, cioè, non ha trovato la sua unità, unità con se stessa, che è il necessario. Può trovarla oppure no, dice, e questo è ciò che noi chiamiamo il possibile, ciò che ancora non è riflesso in sé. *La reciproca relazione di queste due è il terzo,...* Il terzo è la relazione, in questo caso il reale. ...*il reale determinato anche come essere riflesso in sé, e questo in pari tempo come esistente immediatamente*. Quando questo reale si riflette immediatamente in sé, ecco che diventa il necessario. A questo punto non è più il possibile che attenda di essere determinato; il necessario è già determinato, è già riflesso in sé. Il possibile è come se attendesse questa riflessione, che può accadere oppure no. A pag. 612. *La possibilità contien quindi questi due momenti: in primo luogo il momento positivo, che questo è un esser riflesso in se stesso; ma in quanto nella forma assoluta esso è rabbassato a momento, l'esser riflesso in sé non val più come essenza, ma ha in secondo luogo il significato negativo che la possibilità è un che di manchevole, ch'essa accenna a un altro, cioè alla realtà, e si integra in questa*. Come se la possibilità fosse sempre in attesa; dice lui giustamente *un che di manchevole*. ...*la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sé, ossia la forma dell'essenzialità*. Una semplice determinazione della forma, ma ancora non è determinata come necessità. *Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale*. Infatti, è possibile oppure no, comprende tutto. *Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice*. Infatti, ciò che si contraddice è l'impossibile, se non si contraddice è possibile. *Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata. ... Ciò nondimeno il possibile contien di più, che non il semplice principio d'identità. Il possibile è il riflesso esser riflesso in sé, ossia l'identico assolutamente come momento della totalità, epperò anche determinato a non essere in sé*. Il possibile è determinato, certo, come momento della totalità, ma non è ancora in sé, cioè,

come dice Hegel, non è ancora ritornato in sé. A pag. 615. Qui parla dell'accidentalità. *Quest'assoluta inquietudine del divenire di queste due determinazioni (l'interno e l'esterno) è l'accidentalità.* Hegel parla di inquietudine, cioè, non sa orientarsi in un senso o nell'altro. *Ma perché ciascuna cade immediatamente nell'opposta, in questa essa si fonde altrettanto assolutamente con se stessa, e tale identità delle due determinazioni, una nell'altra, è la necessità.* Quando l'accidentalità scompare, nel momento in cui uno dei due elementi cade nell'altro, viene cioè integrato nell'altro come unità, a questo punto allora diventa necessità, non c'è più nessuna possibilità. *La possibilità del necessario è una possibilità tolta. L'accidentale è dunque necessario, perché il reale è determinato come possibile, e con ciò la sua immediatezza è tolta e respinta nel fondamento o nell'essere in sé e nel fondato, come anche perché questa sua possibilità, la relazione fondamentale, è assolutamente tolta e posta come essere.* I due momenti sono sempre presenti. La possibilità è ciò che ancora non è rientrato in sé; nel momento in cui rientra in sé, allora diventa quella cosa che chiamiamo necessità, perché è così e non può essere altrimenti. *Il necessario è, e questo che è, è appunto il necessario. In pari tempo esso è in sé.* Cosa che mancava nel possibile. *Questa riflessione in sé è un altro che non quella immediatezza dell'essere, e la necessità di quel che è, è un altro.* Per Hegel ciò che è necessario, sì, certo, è assolutamente identico con sé, ma questo non toglie mai che per essere identico con sé occorre che sia identico con altro. Questo è il fondamento di tutto il pensiero di Hegel: ciascun elemento che si pone, in quanto lo pongo, è negativo. E, quindi, anche in questo caso, anche il necessario, nel momento in cui lo pongo, è negativo; è necessario in quanto esclude il suo contrario. Ma questa esclusione deve essere presente: deve essere presente il suo contrario e deve essere presente in quanto escluso, in quanto negato; solo allora l'elemento diventa quello che è. Che è una questione semplicissima, di cui parlavamo la volta scorsa: ciascun elemento è quello che è in quanto non è altro da ciò che è, ma in quanto non è altro; per cui occorre questo altro che lui non sia. Tutto questo è racchiuso nell'elemento che, quindi, come vedete, è se stesso ma anche altro da sé, necessariamente.

17 giugno 2020

Siamo a pag. 616. *La necessità ch'è venuta a mostrarsi è formale, perché i suoi momenti son formali, vale a dire determinazioni semplici che son totalità solo come unità immediata o come immediato cadere dell'uno nell'altro, epperò non hanno la forma dello stare per sé.* Quindi, rimangono nell'in sé. *In questa necessità formale l'unità è quindi anzitutto semplice e indifferente a fronte delle sue differenze.* Quando lui parla di unità semplice parla sempre dell'in sé. *Quale unità immediata delle determinazioni di forma questa necessità è realtà, ma tale che, essendo l'unità sua ormai determinata come indifferente a fronte della differenza delle determinazioni di forma, cioè di lei stessa e della possibilità, ha un contenuto.* Questa unità immediata, sì, certo, è un'unità immediata, però, non è che esista da sola, esiste con le sue determinazioni, cioè, esiste con il suo per sé. *Questo, quale identità indifferente, contiene anche la forma come indifferente, cioè come determinazioni semplicemente diverse, ed è un contenuto molteplice in generale. Questa realtà è realtà attuale. La realtà attuale in quanto tale è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. Ma non è quell'esistenza che si risolve in fenomeno, sibbene come realtà è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé; si conserva nella molteplicità della semplice esistenza; la sua exteriorità è un interno riferirsi solo a se stessa. Quello che è attuale, ossia reale, può agire; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce.* Vi ho letto questo brano perché introduce la questione della causa, della potenza di ciò che agisce su qualche cosa. A pag. 621 affronta la questione della necessità. Che cosa è necessario? Cosa si intende con necessario? Generalmente si intende ciò che non può non essere. *La necessità reale è necessità determinata...* Cioè, è un qualche cosa. *...la necessità formale non ha ancora in lei alcun contenuto né determinatezza. La determinatezza della necessità consiste in ciò ch'essa ha in lei la sua negazione, l'accidentalità.* Il suo contrario. *Così si è venuta a mostrare. Questa*

determinatezza però nella sua prima semplicità è realtà, attualità; la necessità determinata è quindi immediatamente necessità reale, attuale. Questa realtà che è necessaria appunto come tale, in quanto cioè contiene la necessità come suo essere in sé, è realtà assoluta; - realtà che non può più essere altrimenti, perché il suo essere in sé non è la possibilità, ma la necessità stessa. Sta dicendo che la necessità è questa realtà che non può essere altrimenti. Ma con ciò questa realtà, - essendo posta come assoluta, vale a dire come quella che è essa stessa l'unità sua colla possibilità, - non è che una determinazione vuota, ossia è accidentalità. La necessità senza alcuna determinazione è accidentalità, è qualcosa che accade. Questo vuoto della sua determinazione fa di lei una semplice possibilità, ne fa qualcosa, che può essere benissimo anche altrimenti, e che può venir determinato come possibile. Questa possibilità è appunto però la possibilità assoluta, essendo la possibilità di esser determinata tanto come possibilità quanto come realtà. Coll'essere questa indifferenza di fronte a se stessa, essa è posta come determinazione vuota, accidentale. La possibilità è contenuta nel necessario: se qualcosa è necessario, è anche possibile. Non è che abbia detto chissà che cosa, però si sta avvicinando a una questione che ci interessa. A pag. 623. La necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano la realtà e la possibilità in generale, così come la necessità formale e la necessità reale. Essa è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sé ed è essere. È tanto semplice immediatezza o puro essere, quanto semplice riflessione in sé o pura essenza... L'essere che riflette su di sé è essenza, dà all'essere la sua essenza. ...è questo, che tutti e due sono un'unica e medesima cosa. Quello che è assolutamente necessario è soltanto perché è; non ha nessun'altra condizione né ragion d'essere. È però anche pura essenza, il suo essere è la semplice riflessione in sé; è perché è. Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sé per ragion d'essere e condizione. È essere in sé, ma il suo essere in sé è la sua immediatezza, la sua possibilità è la sua realtà. - È dunque perché è; in quanto è il fondersi con sé dell'essere è essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata, è essere. La necessità assoluta è così la riflessione o forma dell'assoluto, unità dell'essere e dell'essenza, semplice immediatezza, che è assoluta negatività. Quando dice che quello che è assolutamente necessario è soltanto perché è, sta dicendo una cosa interessante. Qualcosa che non ha una ragion d'essere, semplicemente è. Ma che cosa è semplicemente? Naturalmente, quando dico questo sto dicendo che ciò che consente di dire, di pensare l'essere, è il linguaggio. Quindi, l'unica cosa di cui posso dire che è, è quella cosa che è la condizione perché io possa dire "è". Questo ci riporta alla questione centrale, e cioè che la necessità, che è l'essere che riflette su di sé, non è che il linguaggio. Di fatto, è ciò che non ha una ragione d'essere, cioè, non ha al di fuori del linguaggio la sua ragione d'essere, non ha altro se non se stesso.

Intervento: ...

Per Hegel l'essere non è l'essere umano. L'umanità è una delle possibili determinazioni dell'essere, ma non è sicuramente quella necessaria. Ciò che è necessario per Hegel è l'essere, vale a dire ciò che non può non essere. Ciò che non può non essere è ciò che mi sta consentendo in questo momento di dire queste cose. Quindi, sta ponendo, e adesso la porrà in modo più specifico, la questione del linguaggio, perché dice a pag. 625: *La necessità assoluta non è tanto il necessario (meno che mai poi un necessario), quanto è necessità, - essere assolutamente come riflessione. La necessità non è che questo essere riflesso in sé. Ma se noi pensiamo a ciò che ci sta dicendo Hegel, riflettendo sulla questione che porrà de Saussure un secolo dopo, ecco che allora ciò che è necessario è che siano presenti un significante e un significato, e che il significato si rifletta sul significante rendendolo significativo. È rapporto, perché è un distinguere, i cui momenti stessi son la sua intiera totalità; momenti dunque che sussistono assolutamente, di modo però che questo non è che un unico sussistere, e che la distinzione è soltanto la parvenza dell'esperre, e questa parvenza è l'assoluto stesso. L'essenza come tale è la riflessione o il parere... Parere nel senso di parvenza, ciò che appare. ...l'essenza come rapporto assoluto è poi la parvenza posta come parvenza... Cioè: considerare la parvenza in quanto tale, non come qualcosa che procede da altro. ...la parvenza che come questo*

*riferirsi a sé è l'assoluta realtà. L'assoluto, esposto sulle prime dalla riflessione esterna, ora come forma assoluta o come necessità espone se stesso. L'assoluto espone se stesso, non è qualcosa che lo fa esporre; no, dice, l'assoluto, l'atto di parola espone se stesso. Questo esporre se stesso è il suo porre se stesso, e l'assoluto è soltanto questo porsi. L'assoluto, così come lo stiamo intendendo, e cioè come l'atto di parola, è ciò che è in quanto si pone, in quanto si dice, in quanto appare, è il fenomeno. In questo senso, dice, l'assoluta realtà è uguale a se stessa, cioè l'atto di parola è esattamente il suo porsi. In questo senso parlava prima di necessità di qualche cosa, che non ha al di fuori di sé la sua condizione, ma ce l'ha in se stessa. Questa è una questione che è sempre presente in Hegel, già nella *Fenomenologia dello spirito*, questo suo sforzo teoretico di trarre dal concetto tutto ciò che è possibile trarre, ma solo dal concetto, perché, come abbiamo detto varie volte, sapeva benissimo che se avesse dovuto ricorrere a qualche altra cosa, dopo avrebbe dovuto ricominciare daccapo; quest'altra cosa avrebbe dovuto pur interrogarla, ma questa interrogazione porta su un'altra cosa, e così via. Invece, Hegel ha sempre cercato e trovato un qualche cosa che non richiede altro per prodursi, per essere, se non se stesso. A pag. 626. Questo rapporto, nel suo immediato concetto, è il rapporto della sostanza e degli accidenti, l'immediato sparire e divenire della parvenza assoluta in se stessa. In quanto la sostanza si determina all'esser per sé contro un altro, cotesto, vale a dire il rapporto assoluto come reale, è il rapporto della causalità. La sostanza, dice, si pone come causa, cioè, come ciò che muove qualche cosa. Finalmente in quanto questo, come riferentesi a sé, passa nell'azione reciproca, con ciò è anche posto il rapporto assoluto secondo le determinazioni che contiene. Questa posta unità sua nelle sue determinazioni, le quali son poste appunto come l'Intiero e con ciò anche come determinazioni, è allora il concetto. L'unità della sostanza e degli accidenti Hegel la pone come concetto. Il concetto è sempre e comunque la sintesi. La necessità assoluta è assoluto rapporto,...* Badate bene, dire che *La necessità assoluta è assoluto rapporto*, non è indifferente, non è un qualche cosa, ma è un rapporto, una relazione: è questo il necessario, ciò che è necessario che sia. Nel segno de saussuriano è necessario che ci siano significante e significato, ma questo significante e significato sono in quanto sono nella relazione. È questa relazione che è necessaria, perché è questa relazione che li fa esistere. ...*perché non è l'essere come tale, ma è l'essere che è perché è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione di sé con se stesso. È quel fenomeno di cui parla Gentile con il termine, che lui conia, di autoctisi, autoproduzione dell'atto, cioè l'atto che si autoproduce. Ma avremo modo di vederlo. Questo essere è la sostanza. Questa è la sostanza: la mediazione di sé con se stesso. Come ultima unità dell'essenza e dell'essere, la sostanza è l'essere in ogni essere: né l'Immediato irriflesso, né un astratto che stia dietro all'esistenza e al fenomeno, bensì l'immediata realtà stessa, e questa come assoluto esser riflesso in sé, come un sussistere in sé e per sé. La sostanza come questa unità dell'essere e della riflessione ne è essenzialmente l'apparire e l'esser posto. Questa unità dell'essere e dell'essenza non fa produrre nient'altro che l'apparire di qualcosa. È per questo che l'altra volta vi dicevo che tutto ciò che vedo, tocco, gusto, è un atto linguistico, e aggiungo: necessariamente. Se non fosse questo, non sarebbe né questo né nient'altro. L'apparire è l'apparire che si riferisce a sé, e così esso è; questo essere è la sostanza come tale. Viceversa questo essere non è se non l'esser posto il quale è identico con sé; e così è la totalità che appare, ossia è l'accidentalità. Ciò che appare, dunque, come accidentalità. Ci avviciniamo sempre più alla questione che mi preme. A pag. 629. La sostanza è potenza, e potenza riflessa in sé, non già semplicemente transeunte, ma che pone e distingue da sé le determinazioni. In quanto nel suo determinare si riferisce a se stessa, è essa stessa quello ch'essa pone come negativo o di cui fa un esser posto. Riferendosi a se stessa si pone come negativo, come altro da sé. Questo è pertanto in generale la sostanzialità tolta, il semplice posto.... Sapete che quando Hegel parla di porre intende dire che nel porre tolgo. ...l'effetto, mentre la sostanza che è per sé è la causa. Questo rapporto di causalità non è dapprima se non questo rapporto di causa ed effetto, e così è il rapporto formale di causalità. La questione che incomincia a interessarci è che sta ponendo come causa – causa in generale e non come causa di qualcosa di particolare – qualche cosa che è mosso dalla sostanza; sostanza, come*

abbiamo visto, non è nient'altro che l'essenza che si riflette sull'essere. Quindi, anche in questo caso la causa non richiede nulla al di fuori del concetto stesso. *La causa è l'originario in confronto all'effetto. La sostanza è come potenza il parere, ossia ha un'accidentalità. Se non che come potenza è insieme riflessione in sé nella sua parvenza. Così espone il suo passare, e questo parere è determinato come parvenza, ossia l'accidente è posto come questo, che sia cioè soltanto un posto. La sostanza però non si parte nel suo determinare dall'accidentalità, come se questa fosse già in precedenza un altro e soltanto ora venisse posta qual determinatezza, ma entrambe sono un'unica attuosità.* Con “attuosità” potremmo intendere il porsi in atto; non ha usato attualità perché ha fatto intervenire questo termine rispetto ad altre cose, ma è l'essere in atto di qualcosa. Mi sembra questo il modo più coerente di intendere questo termine di attuosità. *La sostanza come potenza si determina; ma questo determinare è appunto il togliere il determinare, ed il ritorno.* Di nuovo lo stesso procedimento dialettico. *Essa si determina, - essa, il determinante, è così l'immediato e quello che è esso stesso già determinato; - in quanto determina se stessa pone dunque questo già determinato come determinato; ha tolto così l'esser posto ed è tornata in sé. – Viceversa questo ritorno, essendo il riferimento negativo della sostanza a sé, è appunto un suo determinarsi o respingersi da sé; per mezzo di questo ritorno diviene, ossia sorge, quel determinato da cui sembra ch'essa cominci e che, trovandolo determinato in precedenza, essa ponga ora come tale. Così l'attuosità assoluta è causa, la potenza della sostanza nella sua verità qual manifestazione, da cui quello che è in sé, l'accidente (che è l'esser posto) viene immediatamente anche esposto nel suo divenire, posto come esser posto, - l'effetto.* Qui ha detto una cosa notevole. C'è questo atto, questa potenza che muove qualche cosa; quindi, è una causa, e una causa che come si pensa comunemente produce un effetto. Ma questa causa, mentre produce l'effetto, scompare, non è più causa una volta che è effetto – questo lo dirà tra poco – per cui ciò che è causa, e cioè la potenza, di fatto dilegua, ma per il fatto che quell'altra sia l'effetto presuppone una causa; quindi, immagina che esista una causa per il semplice fatto che lui è l'effetto; e, allora, pensa di trovare la causa ma, in realtà, questa causa è ciò che ha prodotto l'effetto. E, infatti, a un certo punto dirà che causa e effetto sono lo stesso. Rileggo questo passo: *per mezzo di questo ritorno diviene, ossia sorge, quel determinato da cui sembra ch'essa cominci.* Dice “sembra”. A pag. 631. *Di fronte a questo in sé riflesso esser posto, di fronte al determinato come determinato, sta la sostanza come un Originario non posto. L'idea che questa sostanza sia questo originario, però non ancora posto. Siccome in quanto potenza assoluta essa è ritorno in sé, ma questo ritorno stesso è un determinare, la sostanza non è più semplicemente l'in sé del suo accidente, ma è anche posta come questo essere in sé. La sostanza ha quindi realtà solo come causa. In quanto produce qualcosa. Ma questa realtà, che il suo essere in sé, la determinatezza sua nel rapporto di sostanzialità, sia posta ormai come determinatezza, è l'effetto.* Il fatto che questa causa a un certo punto viene posta come determinata, questo è l'effetto, per Hegel. *L'effetto è quindi necessario appunto perché è manifestazione della causa, ossia è questa necessità, che è la causa. Solo come questa necessità la causa stessa è motrice, comincia da sé, senza essere sollecitata da un altro, ed è fonte indipendente del produrre da sé. Essa deve operare; l'originarietà sua sta in questo, che la sua riflessione in sé è un porre determinativo, e viceversa ambedue sono una medesima unità. Il suo operare è questo: un porre che si determina; ponendosi si determina. L'effetto non contien quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contien nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa solo in quanto produce un effetto, e la causa non è altro che questa determinazione, di avere un effetto, come l'effetto non è se non questo, di avere una causa. ... La causa si estingue nel suo effetto, e con ciò è estinto anche l'effetto... Perché non c'è più la causa. ...poiché non è che la determinatezza della causa. Questa causalità estinta nell'effetto è pertanto un'immediatezza, la quale è indifferente di fronte al rapporto di causa e di effetto, e lo ha in sé esteriormente.* Quindi, causa ed effetto è come se dileguassero in una unità. A pag. 632. *A cagione di cotesta identità del contenuto questa causalità è una proposizione analitica. È la medesima cosa, che si presenta una volta come causa, l'altra come effetto, là come una sussistenza particolare, qui come esser posto o come determinazione in un altro. siccome queste*

determinazioni di forma sono una riflessione esterna, così è la considerazione sostanzialmente tautologica di un intelletto soggettivo, di determinare un fenomeno come effetto e di risalir da esso alla sua causa, affin di comprenderlo e spiegarlo. Non fa che ripetersi un unico e medesimo contenuto; nella causa non si ha nulla di diverso da quello che si ha nell'effetto. Diventa, poi, sempre più specifico perché a pag. 637 si sta domandando come mai quando si trova una causa poi si cerca la causa della causa, e così via all'infinito. *Per la ragione che la causa è in generale un finito, un determinato; determinato come un solo momento della forma...* Quando lui parla di momento intende sempre un qualche cosa che ha un suo opposto e la cui unione, l'*Aufhebung*, dei due elementi costituisce l'unità. *...determinato come un solo momento della forma per contrapposto all'effetto, ha la sua determinatezza o negazione fuor di lei; appunto per questo però è essa stessa finita, ha la sua determinatezza in lei, ed è così un esser posto ossia un effetto.* La causa è determinata, quindi, è finita; quindi, ha un qualche cosa che è fuori di lei; ciò che è fuori di lei è ciò che la finitezza della causa pone, e cioè l'effetto, l'effetto della causa. A pag. 639. *La causalità è un agire che presuppone.* Quando parla di "presupporre" parla di porre e togliere. *La causa è condizionata; è il riferimento negativo a sé come Altro presuppuesto, estrinseco, in quale in sé, ma soltanto in sé, è la causalità stessa. È, come si è mostrato, l'identità sostanziale, in cui passa la causalità formale, che si è ormai determinata contro di essa come il suo negativo.* La causa come identità sostanziale, in cui passa la causalità formale, si è determinata contro se stessa. Quando Hegel dice che qualcosa si determina vuol dire che si nega: soltanto negandosi qualcosa si determina, negando di non essere ciò che non è. *Orvero è lo stesso che la sostanza del rapporto di causalità, ma come quella a cui sta contrapposta la potenza dell'accidentalità in quanto essa stessa attività sostanziale. È la sostanza passiva. Passivo è l'immediato o quello che è in sé, e non anche per sé, di puro essere o l'essenza, che è soltanto in questa determinatezza dell'astratta identità con sé. Alla sostanza passiva sta contrapposta la sostanza che si riferisce a sé come negativa, la sostanza efficiente ovvero operante.* Non è nient'altro che l'in sé che il per sé. L'in sé è l'identità semplice, che è causa, e lo è nel senso che mette in moto la dialettica. *Ora questa causa agisce, poiché è la potenza negativa su se stessa;...* Ciò che diceva prima può intendersi meglio se si pone, con de Saussure, il significante come causa del significato, lo produce. L'effetto sarebbe il significato, ma è questo effetto che produce a sua volta la causa: non c'è nessuna causa senza il significato, cioè, senza l'effetto. *...in pari tempo è il suo presuppuesto, e così agisce su di sé come sopra un altro, sopra la sostanza passiva. Toglie così in primo luogo l'esser altro di quella, e in quella torna in sé; in secondo luogo la determina, pone questo togliere e il suo esser altro, ovvero il ritorno in sé, come una determinatezza. Questo esser posto, essendo insieme il suo ritorno in sé, è anzitutto il suo effetto.* Sta dicendo che la cosa avviene in questa maniera, e cioè che la potenza, che è negativa su se stessa, per cui nel momento in cui si pone si toglie; quindi, esercita questo agire su se stessa togliendosi; ma per potere togliersi deve esserci, naturalmente. Vedete sempre questo gioco dialettico, che è sempre presente in Hegel, in cui qualche cosa si pone, nel suo porsi si nega, negandosi ritorna sul ponente, ma ciò che pone a questo punto non è più quello di prima, è un'altra cosa. Quindi, la causa dell'effetto la si ritrova attraverso l'effetto ma come altra da sé. Quindi, era la causa? Sì e no. È la causa in quanto ha mosso qualche cosa, ma il fatto che sia quella cosa ad avere mosso qualcosa, lo so soltanto dopo, non posso porlo prima, non c'è prima. Non solo non posso porlo ma, ed è questa la questione centrale in Hegel, non c'è prima, lo faccio esistere *a posteriori*. È l'effetto che fa esistere la causa, causa senza la quale l'effetto non può esistere. Ecco perché dicevo prima dell'in sé e del per sé, del significante e del significato, e della relazione che fa esistere i due: senza questa relazione non esiste nessuno dei due, né la causa né l'effetto. Quindi, compiendo questo movimento della causa che riflette in sé e in questo modo si determina, dice Hegel che in questo modo soffre violenza. A pag. 641. *La violenza è l'apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno. Un esterno è però la potenza solo in quanto la sostanza causale nel suo agire, cioè nel suo proprio porsi, in pari tempo presuppone, cioè pone se stessa come un tolto.* Questo esterno, in realtà, è sempre un interno, è sempre all'interno del concetto, non è un qualcosa che

viene da fuori. *Viceversa quindi l'azione della violenza è anch'essa un'azione della potenza. È soltanto un altro che vien presupposto da lei stessa, quello su cui agisce la causa violenta; l'azione sua su di esso è un riferimento negativo a sé, ossia è la sua propria manifestazione.* La violenza si manifesta così: negandosi; intervenendo su di sé negandosi.

Intervento: ...

Una volta che si toglie si determina, ed è questo determinarsi, questo lavoro che fa su di sé, che apparentemente sembra su altro, ma questo altro è sempre sé. È questa la violenza di cui parla Hegel. *Il passivo è il per sé stante, che è soltanto un posto, un rotto in se stesso, - una realtà, che è condizione, e precisamente la condizione ormai nella sua verità, cioè una realtà, che è soltanto una possibilità, o viceversa un essere in sé, che è soltanto la determinatezza dell'essere in sé, soltanto passivo.* A quello quindi, cui la violenza accade, è non solo possibile di far violenza, ma questa gli deve anche esser fatta; quello che ha potere sopra l'altro, l'ha soltanto perché è la potenza di quello, potenza che manifesta costì sé e l'altro. Cioè: questa violenza non può non essere fatta, perché se non la facesse non sarebbe potenza, perché la potenza si manifesta in questo modo: agendo su di sé, togliendo il suo opposto e riflettendo su di sé. Per tornare alle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito*, è questo riflettere del per sé sull'in sé. Torniamo al punto di partenza, all'in sé e al per sé. Questi due momenti, che non sono entità separate, sussistono in quanto il per sé dà all'in sé la inseità. Ora, questo movimento, questa potenza, questo agire dell'in sé non è altro che il porre il per sé e trarre dal per sé la sua propria inseità, che altrimenti non ha. Quindi, prima del per sé, prima di questo movimento dialettico, non c'è l'in sé; anche se ne stiamo parlando, comunque non c'è. È questa la questione da intendere in Hegel, e cioè come ciascuna cosa si ponga in atto *a posteriori*, cioè nel momento in cui c'è la relazione, l'*Aufhebung*, dei due momenti: solo allora esiste il primo che fa esistere il secondo, ché senza il primo non esiste neanche il secondo, ma senza il secondo non esiste il primo. Questo movimento, che Hegel chiama dialettica, è la relazione dei due: questi due non esistono se non nella relazione. Questa relazione non è altro che la simultaneità dei due. *La sostanza passiva vien pertanto da un lato conservata ovvero posta dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sé una sostanza tolta; - dall'altro lato poi è l'attività del passivo stesso, di fondersi con sé e di dar così di sé un originario e una causa.* Questo fondersi con sé dei due momenti fa di tutto questo un originario e una causa. *Il venir posto da un altro e il proprio divenire è uno stesso.* Perché questo altro, che lo pone, è sempre se stesso. È sempre la potenza che pone come suo altro ciò che deve togliere per riflettersi in sé e diventare causa. A pag. 642. *Per esser ora la sostanza passiva mutata essa stessa in causa è in primo luogo tolto in lei l'effetto ossia l'azione; in ciò consiste in generale il suo controeffetto o la sua reazione.* Tolta la sostanza passiva si toglie in lei l'effetto, ossia l'azione, il suo agire, e dice che in ciò consiste il controeffetto, cioè la reazione. In questo c'è anche la nozione, di cui parlavamo la volta scorsa, di forza, che è ciò che tiene insieme il segno, tiene insieme i momenti. *Al contrario nella causalità condizionata la causa si riferisce nell'effetto a se stessa, perché quello è il suo altro come condizione, come presupposto, e il suo agire è quindi così un divenire come un porre e toglier l'altro. Inoltre essa si conduce con ciò come sostanza passiva; ma, secondo che si mostrò, questa sorge come sostanza causale per mezzo dell'azione che si è verificata su di lei. Quella prima causa, che dapprima agisce e riceve di rimando in sé la sua azione qual reazione, si presenta con ciò daccapo come causa, per cui quell'agire, che nella causalità finita riesce al progresso del falso infinito, vien qui ripiegato e diventa un agire reciproco rientrante in sé, un agir reciproco infinito.* Qui parla di falso infinito, nella *Fenomenologia* parla di cattivo infinito, che sarebbe quello della *regressio ad infinitum*, che non c'è per Hegel perché questo rinvio non è un rinvio infinito, un rimpallo dall'uno all'altro, ma è l'unione dei due opposti. Questo rinviarsi dell'uno all'altro all'infinito può accadere se e soltanto se tengo i due momenti come separati, ma se li pongo come momenti dello stesso è ovvio che tutto questo scompare. Peraltro, questo è il modo con cui Hegel risolve la questione del rinvio all'infinito. A pag. 643. *...l'azione reciproca si presenta come una causalità mutua di sostanze presupposte e che si condizionano. Ciascuna è di fronte all'altra in pari tempo una sostanza attiva e*

una sostanza passiva. Nel senso che ciascuna si mette continuamente al posto dell'altra. In quanto entrambe son così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni lor differenza; è una parvenza completamente trasparente; esse son sostanze solo in questo, che son l'identità dell'attivo e del passivo. Non c'è mai in Hegel il mantenere la separazione di due elementi contrapposti: questa è la struttura del discorso religioso, che mantiene i due opposti, l'immanente e il trascendente, il vero e il falso, l'essere e l'essenza, ecc. A pag. 644. Questo dapprima estrinseco, che sopravviene alla causa e ne costituisce il lato della passività, è quindi mediato da lei stessa, è prodotto dalla sua propria attività... Questo estrinseco è ciò che appare essere fuori, un esterno, è prodotto dalla sua propria attività. ... ed è così la passività posta dalla sua stessa attività. La causalità è condizionata e condizionante; il condizionante è il passivo, ma anche il condizionato è passivo. Questo condizionare, ossia la passività, è la negazione della causa per opera di lei stessa, in quanto si fa essenzialmente effetto, e appunto perciò è causa. L'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa. A questo punto la causalità interviene in Hegel come l'azione reciproca di causa ed effetto, che sono lo stesso, e lui chiama causalità la relazione. Necessità e causalità son dunque costì scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione, e l'assoluta sostanzialità dei distinti, quindi l'assoluta loro accidentalità, - l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione. Necessità e causalità scompaiono – sempre nell'Aufhebung, naturalmente -; esse contengono l'una e l'altra; quindi, un'identità immediata tra l'assoluta sostanzialità dei distinti, e quindi la loro assoluta accidentalità. Possiamo porre la necessità e la causalità come l'in sé e il per sé – ciò che è necessario è che ci sia l'in sé, qualcosa che è in sé; la causalità è il per sé, come lo è il significato, che è causa del fatto che il significante sia significante, perché se non ci fosse il significato il significante non significherebbe nulla. La necessità è l'essere perché è, - l'unità dell'essere con se stesso, il quale ha sé per fondamento; ma viceversa, avendo un fondamento, non è essere, non è assolutamente che parvenza, relazione o mediazione. Di nuovo la questione di Parmenide dell'uno e dei molti: l'essere, il significante, come l'uno, e il significato come i molti, come la molteplicità a fronte dell'unità semplice. A pag. 645. La sostanza assoluta, come forma assoluta, ... La sostanza, come abbiamo visto, è ciò che muove, è la causa del movimento. ...distinguendosi da sé, non si respinge quindi più da sé come necessità, né si rompe più quale accidentalità in sostanze indifferenti, a sé estrinseche, ma si distingue da un lato nella totalità, la quale (la sostanza già passiva) è un originario come riflessione dalla determinatezza in sé, come semplice tutto che contiene in se stesso il suo esser posto e in ciò è posto come identico con sé, l'universale, - dall'altro lato poi si distingue nella totalità (la sostanza già causale) come nella riflessione parimenti dalla determinatezza in sé alla determinatezza negativa, la quale come determinatezza identica con sé è così anch'essa il tutto, ma posto come la con sé identica negatività, - il singolo. Questa è la questione che pone rispetto all'universale e al particolare. L'universale è ovviamente il tutto, ma è un tutto, dice Hegel, che non si respinge quindi più da sé, cioè non ha in sé il negativo e, quindi, rimane un tutto, non è determinato; infatti, il tutto non è determinabile, a differenza del singolo che, invece, è determinato dall'essere negato dal suo opposto. Immediatamente però, poiché l'universale non è identico con sé che in quanto contiene in sé la determinatezza come tolta... Infatti, è indeterminato, ha la sua determinatezza come tolta. ...ed è dunque il negativo come negativo... La doppia negazione. La prima negazione è quella dell'esser di fronte all'opposto; la seconda negazione è quella di togliere l'opposto riflettendolo su di sé. ...esso è quella medesima negatività, che è la singolarità... Se toglie il negativo del negativo ritorna in sé e, quindi, si pone come determinato ed è pertanto la singolarità. ...e la singolarità, poiché è parimenti anch'essa il determinato Determinato, il negativo come negativo, è immediatamente quella medesima identità, che è l'universalità. La singolarità è anch'essa il determinato, cioè il negativo in quanto negativo; è immediatamente quella medesima identità, che è l'universalità: l'universale è identico, il determinato non è identico, nel senso che l'universale è universale e non particolare. Questa loro semplice identità è la particolarità, la quale contiene in una immediata unità,

del singolo il momento della determinatezza, dell'universale il momento della riflessione in sé. Vedete che parla di momenti, quindi, di qualcosa che si compone in unità. Da una parte, il momento della determinatezza del singolo; dall'altra parte, rispetto all'universale, il momento della riflessione in sé: sono l'essere e l'essenza. *Queste tre totalità...* Che sono: singolare, universale, particolare. Particolare è il terzo elemento che lui aggiunge: *la particolarità, la quale contiene in una immediata unità. ...son quindi una sola e medesima riflessione, che come riferimento negativo a sé si distingue in quelle due, ma come in una differenza completamente trasparente, cioè in quella determinata semplicità o in quella semplice determinatezza, che è la loro unica e medesima identità. Questo è il concetto, il regno della soggettività o della libertà.* Qui occorre sottolineare il modo in cui intende questi momenti: *in una differenza completamente trasparente, cioè in quella determinata semplicità o in quella semplice determinatezza, che è la loro unica e medesima identità.* Questo è il concetto, ciò che mette insieme, ciò che unisce essere ed essenza. Il concetto è la terza parte della *Scienza della logica*, che è una parte molto complessa. Hegel ha suddiviso la *Scienza della logica* in tre fasi: l'essere, l'essenza e il concetto. Ho detto fasi, ma non sono fasi, sono momenti di un tutto. Torno a dirvi: non esiste l'uno senza gli altri. Questo è poi stato ripreso da Peirce rispetto alla nozione di segno: ciascuno degli elementi non esiste se non in relazione, deve esserci l'essere perché ci sia l'essenza, ma senza l'essenza non c'è l'essere, perché senza essenza l'essere è niente. Ma entrambe queste due cose non sono nulla se non c'è il concetto che li tiene insieme, che li unisce.

24 giugno 2020

Hegel sta dicendo che l'essere è nulla, ed è nulla perché in quanto tale non ha ancora nessuna determinazione; occorre la riflessione, certo, ma questa riflessione che cos'è? Ciò che non è essere, ma che cosa non è essere? Il non essere, ovviamente. Quindi, questo nulla che è l'essere riflette su di sé un altro nulla: rimane nulla. Ma lo stesso discorso potremmo farlo anche relativamente alla nozione di segno in de Saussure: il significante senza significato è nulla. Il significato non è altro che ciò che il significante non è, ma è un'infinità di cose, è indeterminabile in quanto tale, potremmo dire che è nulla in quanto non determinabile. Quindi, il significante, che è nulla, riflette su di sé il significato, che a sua volta è nulla, e rimane nulla. Questo pone un quesito: quando parlo, che cosa dico?

Intervento: La cosa interessante è che nulla compie il movimento dialettico con nulla perché il nulla è tutto...

Sì, perché l'essere integra ciò che l'essere non è, quindi, tutto il resto. Questo, naturalmente, ha degli effetti immediati quando si parla, e cioè la necessità di inseguire una determinazione di qualche cosa che non arriverà mai. Ogni determinazione rinverrà a un'altra determinazione, e questa a un'altra determinazione, per arginare questo nulla di cui è fatto ciò che dico. Da qui il superpotenziamento di Nietzsche, questa rincorsa continua a volere, anziché dire nulla, dire qualcosa. Sì, ma questo qualcosa è inarrivabile. E, allora, verrebbe da pensare che in effetti gli umani parlano per inseguire questa determinazione che non ci sarà mai, ininterrottamente, senza soluzione di continuità. È interessante se si considera il motivo per cui gli umani parlano, che potrebbe a questo punto intendersi a questo modo, e cioè parlano per riuscire a determinare questo nulla; un nulla che, riflettendosi su di sé diventa consapevole di sé – l'autocoscienza di cui parlava Hegel -, ma è cosciente di che cosa? Del nulla che sta dicendo. Questa sera accenno solo alla questione, ci sarà un lavoro da fare, ma il sapere assoluto di cui parla Hegel, a cui occorre giungere, potrebbe benissimo essere questo: il sapere che sto dicendo nulla, comunque, sempre.

Intervento: ...

È il problema che incontrò Heidegger. Di fronte ad alcune parole fondamentali come ad es. essere, come definiamo questo essere? Come lo descriviamo? In che modo? Questo essere che già per Hegel è il nulla, ma anche per Heidegger, che ha seguito tantissimo il discorso di Hegel. Heidegger si

accorge che la parola “essere” è una parola posta dalla metafisica, dal discorso metafisico, e diceva che il tentativo di uscire dalla metafisica continua a utilizzare le parole della metafisica, e questo perché non ne abbiamo altre. E, allora, è ricorso a scrivere Seyn anziché Sein, oppure barrando la parola Sein. Ma non è certo così che si risolve la questione. Però, si rese conto che parole che utilizziamo, nel suo caso per uscire dalla metafisica, sono le parole della metafisica. Il che comporta un problema, naturalmente, perché fin che si usano le stesse parole, inesorabilmente si usano gli stessi modelli, gli stessi schemi. Le pagine che stiamo per leggere sono importanti. Qui c'è una sorta di *captatio benevolentiae* di Hegel, che possiamo leggere. A pag. 649. *Questa parte della logica, che contiene la dottrina del concetto e costituisce la terza parte dell'intero, vien pubblicata anche sotto il titolo particolare di Sistema della logica soggettiva, e ciò per comodo di quegli amici di questa scienza, che sono avvezzi a prender maggior interesse per le materie qui trattate, comprese nell'ambito di quella che comunemente è detta logica, che non per quegli altri argomenti logici che vennero trattati nelle due prime parti. Per coteste parti precedenti io potevo fare appello all'indulgenza di giudici benevoli a cagione dei pochi lavori esistenti, che mi avessero potuto fornire un appoggio, dei materiali e un filo conduttore. Quanto alla parte qui presente posso piuttosto ricorrere a tale indulgenza per la ragione opposta, perché per la logica del concetto si ha un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in cotesta materia morta.* A pag. 651, *Del concetto in generale. Non è più facile indicare immediatamente in che consista la natura del concetto, di quanto non sia stabilire immediatamente il concetto di un altro oggetto qualsiasi. È più facile pensare al concetto di qualche cosa che al concetto in quanto tale. Potrebbe per avventura sembrare che per assegnare il concetto di un oggetto si presupponga l'elemento logico, e che questo quindi non possa a sua volta esser preceduto da qualcos'altro, né essere un derivato, come in geometria le proposizioni logiche, quali appaiono applicate alla grandezza e sono adoperate in questa scienza, vengon premesse in forma di assiomi, cioè di determinazioni della conoscenza non derivate e non derivabili.* Come dire che è così e tanto basta. *Sebbene ora il concetto sia da riguardare non solo come una presupposizione soggettiva, ma come base assoluta, pur nondimeno esso non può essere questo se non in quanto si sia fatto base di per se stesso.* Si chiede: queste nozioni fondamentali si sono fatte base per se stesse, ma come è avvenuto questo fenomeno? *L'astrattamente immediato è bensì un Primo; ma come questo astratto però è anzi un mediato, del quale pertanto, quando s'abbia a intendere nella sua verità, bisognerà prima cercare la base. Questa deve quindi esser certamente un immediato, ma tale che si sia fatto immediato col toglier via la mediazione.* Un immediato comunque è tale perché ha tolto la mediazione, perché ha tolto il mediato, che quindi c'è. *Da questo lato il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo divenire, ed esso è la lor base e verità, come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti. Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e come essenza, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità.* Possiamo parlare di essenza e di essere in quanto questi due momenti non sono ancora entrati nella loro unità. Una volta che sono entrati nella loro unità sono una relazione, non sono più essere e essenza. A pag. 652. *La sostanza è l'assoluto, il reale in sé e per sé, - in sé, come semplice identità della possibilità e della realtà, come essenza assoluta che contiene in sé ogni realtà e possibilità,...* L'in sé è ciò che ancora non è per sé e, quindi, è qualcosa che è in attesa di diventare quello che è. Così come l'essere, quando parlava dell'essere e dell'essenza: l'essere di per sé è nulla finché l'essenza non ci dice che cosa veramente è l'essere, cioè, qual è la sua essenza. ...- *per sé, in quanto è questa identità come potenza assoluta, o negatività riferentesi assolutamente a sé. - Il movimento della sostanzialità, che è posto mediante questi momenti, consiste: 1. In ciò che la sostanza come potenza assoluta ossia negatività riferentesi a sé si distingue fino a diventare un rapporto, dove quelli che sulle prime non son che semplici momenti stanno come sostanze e come presupposizioni originarie. ... 2. L'altro momento è l'esser per sé, ossia consiste in ciò*

che la potenza si pone negatività che si riferisce a se stessa, col che torna a togliere il presupposto. – La sostanza attiva è la causa; essa agisce, vale a dire è ora il porre, come dianzi era il presupporre... Questo quando la sostanza si riferisce a se, cioè, quando i due momenti diventano una relazione, e cessano di essere due momenti. A pag. 654. Fu già innanzi menzionato nel libro secondo della logica oggettiva, ..., che la filosofia che si colloca nel punto di vista della sostanza e vi si tien ferma, è il sistema di Spinoza. Leggiamo solo questo perché quello che ci interessa è ciò che dice intorno alla confutazione. In quel medesimo luogo fu anche indicato il difetto di questo sistema sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia. Ma altra cosa è la sua confutazione. Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti altrove l'osservazione generale che bisogna sbandirne la rappresentazione storta, come se il sistema si dovesse mostrare interamente falso, e come se il sistema vero non avesse ad essere che l'opposto del falso. Questo è il concetto generale di confutazione: se una cosa è vera, quell'altra che si oppone è falsa (tertium non datur). Dalla connessione in cui si presenta qui il sistema spinozistico sorge di per sé la sua vera piattaforma, nonché quella della domanda se quel sistema sia vero, oppur falso. Il rapporto di sostanzialità si generò per la natura dell'essenza. Questo rapporto, come pure l'esposizione sua in un sistema, ampliata fino a diventare un tutto, è quindi una posizione necessaria, in cui l'assoluto si colloca. Un tal punto di vista non si deve pertanto riguardare come un'opinione, una soggettiva, arbitraria maniera d'immaginare e pensare propria di un individuo, quasi un'aberrazione della speculazione; anzi, la speculazione, nel percorrer la sua via, s'imbatte necessariamente in quel punto di vista, epperò il sistema è perfettamente vero. Ma non è il punto di vista più alto. Questa è la confutazione di Hegel: non si tratta di vedere se uno è vero e l'altro è falso, ma di collocarsi sul punto di vista più alto, che vede entrambi e si accorge che l'uno è la controparte dell'altro. Se non che perciò non il sistema può esser riguardato come falso, come bisognoso e capace di confutazione, sibbene soltanto questo è da ritener costì come il falso, che cioè quel sistema costituisca il più alto punto di vista. Cioè: prenderne uno ed eliminare l'altro. Quindi è che il sistema vero non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto opposto; perché così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. Anzi essendo il superiore, deve contenere in sé il subordinato. La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. Non v'è che da non ammettere quelle supposizioni; il difetto è un difetto soltanto per colui che muove dai bisogni e dalle esigenze fondate su quelle. Quindi, la confutazione, per essere tale, deve partire unicamente da ciò che quelle proposizioni affermano, senza utilizzare nulla che venga dal di fuori di quelle affermazioni. A pag. 657. Da ciò risulta subito per il concetto la seguente più precisa determinazione. Siccome l'essere in sé e per sé è immediatamente come esser posto, il concetto, nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta determinatezza, ... Si determina in quanto si riflette su se stesso. ...determinatezza però che come riferentesi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. Cioè: si riferisce a se stesso e, quindi, è identico con sé. Ma questa relazione della determinatezza a se stessa, essendo il suo fondersi con sé, è in pari tempo la negazione della determinatezza, e il concetto è, come questa eguaglianza con sé, l'universale. Questa relazione della determinatezza con sé, da una parte, pone la questione dell'identità, cioè riflette su di sé e si pone in quanto determinato essere in sé. Ma dice in pari tempo la negazione della determinatezza, e il concetto è, come questa eguaglianza con sé, l'universale. Perché? Perché la determinatezza si nega: qualunque cosa che venga posta – ricordatelo sempre – in Hegel nel momento in cui si pone si toglie. Quindi, questa determinatezza, l'essere identico con sé, si toglie, e che cosa rimane? L'universale, perché ha tolto la determinatezza. Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un singolo. Di nuovo: è un singolo ed è universale. Ciascuno di quelli è la totalità, ciascuno contiene in sé la determinazione dell'altro, epperò queste totalità non sono in pari tempo che una sola, come questa unità è il suo proprio dirimersi nella libera parvenza di questa dualità, ... È un'unità; tuttavia, rimane una dualità perché i due momenti sono sempre distinti, non separati né separabili ma distinti. ...dualità la quale appare nella

differenza del singolo e dell'universale come perfetta opposizione, opposizione però che è talmente parvenza, che, in quanto vien concepito ed enunciato l'uno, in ciò è immediatamente concepito ed enunciato l'altro. A pag. 658. Recentemente ci si poté credere tanto più dispensati dall'affaticarsi intorno al concetto, in quanto che, come fu di moda durante un certo tempo di dire ogni male possibile dell'immaginazione e poi della memoria, è da un pezzo diventata un'abitudine in filosofia (e in parte è ancora) di accumulare ogni mala diceria sul concetto, di render spregevole questo, che è il sommo fastigio del pensare, di riguardare all'incontro come la più alta cima, tanto scientifica quanto morale, l'incomprensibile e il non comprendere. Se vi ricordate la posizione del pensiero negli anni '60-'70, anche '80, questa posizione era all'apice della sua popolarità: l'incomprensibile, l'indicibile, l'ineffabile. Ora, tutto questo è un retaggio di Kant e, infatti, adesso lo cita. Mi limito qui a un'osservazione che può giovare a intendere i concetti qui sviluppati e rendere più facile di ritrovarcisi. Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sé. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l'Io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto dell'esserci. Se quindi si rammentino le determinazioni fondamentali che costituiscono la natura dell'Io... L'essere e l'essenza, naturalmente. ...è lecito supporre che si rammenti qualcosa di conosciuto, vale a dire qualcosa con cui la rappresentazione abbia familiarità. Ma l'Io è questa anzitutto pura unità riferentesi a sé, e ciò non già immediatamente, sibbene in quanto esso astrae da ogni determinatezza e contenuto e torna nella libertà dell'illimitata eguaglianza con se stesso. Così l'Io è universalità; unità, la quale solo per quel contegno negativo, che apparisce come l'astrarre, è unità con sé, e così contiene risoluto in sé ogni esser determinato. In secondo luogo l'Io come negatività riferentesi a se stessa è altrettanto immediatamente singolarità, assoluto esser determinato, che si contrappone ad altro e lo esclude, personalità individuale. Quest'assoluta universalità, che è altrettanto immediatamente assoluta individuazione ed un essere in sé e per sé, che è assolutamente un esser posto ed è solo questo essere in sé e per sé per mezzo dell'unità coll'esser posto, costituisce tanto la natura dell'Io quanto quella del concetto. Cioè: il fatto di esser posto ed essendo posto si mostra, come qualunque cosa che venga posta, quindi tolta, tanto come universalità quanto come individualità. Né dell'uno né dell'altro si può comprendere nulla, se non s'intendano cotesti due momenti insieme nella loro astrazione e insieme nella loro perfetta unità. Questo secondo la maniera ordinaria si parla dell'intelletto che Io ho, s'intende con ciò una facoltà o proprietà, che stia verso l'Io in quel rapporto in cui sta la proprietà della cosa verso la cosa stessa, - cioè verso un substrato indeterminato, che non sia il vero fondamento e il determinante della sua proprietà. Secondo questa rappresentazione Io ho dei concetti ed ho il concetto, come ho anche una veste, un colore, ed altre proprietà estrinseche. Saltiamo una parte in cui fa una critica a Kant, ma a pag. 660 continua a parlare di Kant. Il concepire un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò che l'Io si appropria, lo penetra, e lo porta nella sua propria forma, vale a dire nell'universalità che è immediatamente determinatezza, o nella determinatezza che è immediatamente universalità. Cosa che già era sfuggita a Kant. Nella intuizione, o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di esteriore, di estraneo. Se io ho una rappresentazione, questa rappresentazione non è me. Mediante il concepire, quell'essere in sé e per sé, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, vien trasformato in un esser posto; l'Io penetra l'oggetto pensandolo. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è in sé e per sé; com'è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è apparenza o fenomeno; il pensiero toglie via l'immediatezza dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un esser posto, ma questo suo esser posto il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua oggettività. Quest'oggettività l'oggetto l'ha pertanto nel concetto, e questo è l'unità della coscienza di sé, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni che l'Io stesso. Hegel sapeva benissimo che le cose esistono: per es. la penna con cui stava scrivendo questo libro, l'inchiostro nel quale la intingeva, la carta sulla quale scriveva, il tavolo su cui si appoggiava. Tutte queste cose esistono, ma ciò che ci sta dicendo qui non è che le cose non esistano, esistono, certo, ma esistono in quanto esiste il concetto,

potremmo dire: in quanto esiste il linguaggio. È attraverso il linguaggio che tutte queste cose che vedo, di cui parlo, ecc., hanno la possibilità di esistere, nel senso che tutto ciò che io posso dire che esiste posso farlo per via del concetto, che non è niente altro che la relazione tra essere ed essenza, e cioè tra significante e significato, e cioè ancora nel fatto che parlando c'è una distanza, un'apertura tra il dire e il detto, che non esiste senza linguaggio. È questa distanza che è ciò che consente a qualcosa di apparire, sennò non appare niente. Per un bruco non c'è la penna, l'inchiostro, la carta, non ci sono queste cose, perché senza il linguaggio non vedo, e non vedo perché non so che c'è qualcosa da vedere, per cui non vedo, semplicemente. Si dice che l'animale vede le cose, è ovvio, ma noi attribuiamo questo vedere a ciò che per noi è vedere, cosa che non esiste in un animale. Ha delle reazioni, certo, anche una lampada reagisce, se cade per terra si spacca, ma non è ovviamente questa la questione che sta ponendo Hegel, quanto il fatto che l'oggetto non c'è senza il concetto, non c'è senza questa relazione tra l'essere e l'essenza, tra questo andare e tornare. A pag. 663. *Ora bisogna ad ogni modo concedere che il concetto come tale non è ancora completo, ma si deve elevare nell'idea...* L'idea per Hegel era il massimo della pensabilità di qualche cosa; c'è l'intelletto, la ragione, il concetto, l'idea, che è l'assoluto o, a questo punto, come dicevo prima, potremmo anche dire: la consapevolezza del nulla, che è ciò che sto dicendo, il non potere non sapere che parlando dico nulla, e continuerò a dire nulla, più parlo e più dico nulla. *...che sola è 'unità del concetto e della realtà, come in seguito dovrà risultare dall'analisi della natura del concetto. Poiché la realtà, che il concetto si dà,...* Il concetto si dà la realtà, non la trova. Se non si desse questa realtà, non la troverebbe da nessuna parte. *...non si può prendere come un che di estrinseco,...* Ci sta dicendo che la realtà non può prendersi come una cosa estrinseca. *...sibbene deve scientificamente dedursi dal concetto stesso.* Quindi, la realtà è qualcosa che si deduce dal concetto. *Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale. "È soltanto un concetto", si suol dire, contrapponendo non solo l'idea, ma l'esistere sensibile, palpabile nello spazio e nel tempo, come qualcosa di maggior pregio che non il concetto.* Come quando si dice "veniamo alle cose concrete, reali, palpabili, che si toccano con mano", ma non si ha la più pallida idea di cosa si stia toccando con mano, al di là del fatto che non sappiamo neppure se stiamo toccando oppure no, è quello che noi pensiamo. *L'astratto viene allora tenuto per più povero che non il concreto...* Naturalmente, qui occorre tenere conto di che cosa intenda Hegel per astratto e per concreto. Per questo ci viene in soccorso Severino. Lui fa questo esempio della proposizione "Questa lampada che è sul tavolo". "Questa lampada che è sul tavolo" è il concreto, è ciò con cui ho a che fare. Nel momento in cui, però, incomincio a guardare la lampada la astraggo da questo concreto, da questo tutto, perché la lampada che è sul tavolo è, sì, la lampada che è sul tavolo, ma ci sono anch'io, ci siete voi, c'è tutto quanto, non c'è solo "questa lampada che è sul tavolo", questa proposizione include il tutto, in cui c'è questa lampada che è sul tavolo. Per considerare questa lampada la prendo in mano e la guardo, vedo com'è fatta, quanto pesa, ecc. allora la astraggo, la tiro via dal concreto, lo devo fare, non posso non farlo se voglio prenderla in considerazione. La questione è che, astratta dal concreto, non posso che inserirla in un altro concreto, cioè, usando una parola che c'entra poco con Hegel, in un'altra scena o, come direbbe Heidegger, in un altro mondo. Chiaramente, deve essere inserita in un mondo perché sia qualche cosa, ché la singola astrazione, se non fosse inserita in un mondo, in una scena, in un tutto, sarebbe niente, sarebbe come quel significante che non ha significato. Quindi, perché sia qualche cosa deve essere nel mondo, deve essere nel concreto, dal quale tuttavia non posso non astrarla se voglio prenderla in considerazione. La astraggo, certo, ma la inserisco in un altro concreto, e in questo caso sono io che voglio sapere quanto pesa questa lampada, di che cosa è fatta ecc.

Intervento: ...

La questione è complessa. Quando si incomincia a parlare di neuroni si va in questioni che, in effetti, rischiano di arenarsi, perché quello che fanno le neuroscienze, e cioè cercare all'interno del

movimento dei neuroni la ragione dell'intelligenza, rischia di andare sempre più a fondo nel senso che il neurone, sì, certo, ma quale aspetto del neurone? Il neurone è fatto di una serie di altre cose, queste altre cose concorrono, e dove ci fermiamo?

Intervento: ...

Esatto. Quindi, dobbiamo giungere a considerare che l'intelligenza dell'uomo risiede nello spin degli elettroni, e poi all'infinito, per cui non riusciremo mai a determinare dove sta in realtà questa intelligenza; perché questa operazione a un certo punto perde anche di senso.

Intervento: ...

È un movimento dialettico, come direbbe Hegel, dove ciascun elemento di fatto è un intero, come ciascun altro, ma c'è una relazione che connette questi elementi.

Intervento: ...

Che parte da ciò che si pensa sia il neurone, perché non può che partire da lì, da ciò che si crede che sia.

Intervento: L'intelligenza che interroga se stessa cercandosi in un oggetto è proprio la struttura religiosa di cui parla Hegel: separare e tenere separati...

A pag. 663. *Secondo quest'opinione l'astrarre ha il significato che dal concreto si tiri fuori, solo per il nostro vantaggio soggettivo, questa o quest'altra nota, in modo che col tralasciare tante altre proprietà e qualità dell'oggetto non si faccia loro perder nulla del lor valore e del lor merito, ma si lascino anzi sempre come un che di pienamente valevole, in quanto sono il reale, benché di là, da quell'altra parte.*

Comunque queste cose, che non si colgono, sono reali. *In questo modo sarebbe soltanto un'impotenza dell'intelletto di non saper raccogliere una tal ricchezza e doversi contentare di una povera astrazione.*

A pag. 664. *Il pensare astrattivo non si deve quindi riguardare come un semplice scartare la materia sensibile, la quale non soffrirebbe con ciò alcun pregiudizio nella sua realtà, ma è anzi il togliere e il ridurre quella materia, come semplice fenomeno, all'essenziale, essenziale che si manifesta soltanto nel concetto. Se certamente deve servire solo come nota o contrassegno quello che del fenomeno concreto è da raccogliere nel concetto, può ad ogni modo esser anche una certa singola semplicemente sensibile determinazione dell'oggetto, quella che a cagione di un certo interesse estrinseco viene scelta di fra le altre ed è della medesima specie e natura che le rimanenti. Un errore capitale, che regna qui, è di credere che il principio naturale ossia il cominciamento, da cui si prendono le mosse nello sviluppo naturale o nella storia dell'individuo che si sta formando, sia il vero e quello che nel concetto è il primo. L'idea di partire da qualcosa che è naturale: questa cosa è la natura, è così. L'intuizione e l'essere son bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante. Questa cosa che io immagino essere il primo, ciò da cui si parte, la realtà, quello che la fisica cerca... Dice Hegel che questo primo da cui si incomincia, intanto è già il secondo perché è già comunque mediato, e poi quella cosa che si crede di trovare è qualche cosa che è già nel concetto; se non fosse nel concetto o, più propriamente, se non fosse già nel linguaggio, non ci sarebbe niente da trovare perché non esisterebbe nulla. A pag. 666. Si è riportato dianzi dalla deduzione kantiana delle categorie, che secondo essa deduzione l'oggetto, come quello in cui viene ad essere unito il molteplice dell'intuizione,... L'intuizione raggruppa tutte le determinazioni e compone l'oggetto. ...è questa unità solo a cagione dell'unità della coscienza di sé. Questo è Kant. L'oggettività del pensare è dunque pronunciata qui determinatamente, una identità del concetto e della cosa, identità che è la verità. Questa è la nozione, peraltro greca, ὁρθότης, adæquatio rei et intellectus, l'adeguamento del pensiero alla cosa. Esempio banale: la proposizione che afferma che Cesare è di fronte a me è vera perché Cesare è di fronte a me. O il famoso enunciato di Tarski che diceva: 'la neve è bianca' se e soltanto se la neve è bianca; solo che la prima è tra virgolette, quindi, non è il dato di fatto ma il nome dell'enunciato. In pari maniera viene anche comunemente ammesso che, in quanto il pensiero si appropria un oggetto dato, questo subisca con ciò un mutamento e di oggetto sensibile che era venga ridotto ad essere un oggetto pensato... Questo è sempre Kant. ... (intendendo*

che questo mutamento però non solo non alteri nulla nell'essenzialità sua, ma che anzi l'oggetto solo nel suo concetto sia nella sua verità, mentre nell'immediatezza in cui è dato è soltanto fenomeno e accidentalità)... La cosa in sé che resta lì, io posso pensare tutto quello che voglio, ma la cosa in sé rimane lì e noi non possiamo coglierla. ...*si ammette infine che quella conoscenza dell'oggetto, che lo concepisce o comprende, sia la conoscenza di esso così com'è in sé e per sé, e che il concetto sia la sua oggettività stessa. D'altra parte però si torna daccapo ad affermare che noi non possiamo pur conoscere le cose, come siano in sé e per sé, e che la verità è impenetrabile alla ragione conoscitiva; che quella verità che consiste nell'unità dell'oggetto e del concetto è pur soltanto apparenza, e precisamente ora daccapo per questo motivo, che il contenuto non è che il molteplice dell'intuizione.* Aggiungiamo noi: non la cosa, ma è la mia intuizione. Quindi, c'è sempre questa distanza in Kant e, in effetti, è la critica che fa Hegel a Kant di avere posto, sì, la questione in modo interessante ma di non avere inteso che ciò che lui chiama l'essere in sé, cioè la cosa della quale non si ha accesso, non è altro che il negativo di qualche altra cosa, è il contrapposto. Io vedo una certa cosa, c'è la mia intuizione, la mia rappresentazione, ma la cosa in sé non la vedo, mi sfugge, perché ciò con cui ho a che fare è soltanto la mia rappresentazione, la cosa non la colgo. Invece, per Hegel non è propriamente così perché ciò che io vedo non è nient'altro che un qualche cosa che ha un suo negativo: questa mia idea, questa mia rappresentazione è un suo negativo. Il negativo che cos'è? Quello che per Kant è la cosa in sé. Quindi, Hegel pone la cosa in sé all'interno della dialettica, non più come una maledizione che accade agli umani di non potere, di non avere la capacità, la possibilità di conoscere l'essenza delle cose, perché per Hegel l'essenza non è altro che il ritornare su di sé della cosa in sé. A pag. 667. *Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo ha condotto, è quella forma dell'assoluto, che sta al di sopra dell'essere e dell'essenza, è il concetto.* Cioè: la relazione. Come dire che la cosa in sé kantiana non è al di fuori della relazione. *Mentre da questo lato il concetto si è sottomesso l'essere e l'essenza /.../ e si è mostrato come la loro incondizionata ragion d'essere...* Badate bene, qui dice una cosa importante, e cioè il concetto, la relazione, è la ragion d'essere dell'essere e dell'essenza, non è qualcosa che si aggiunge dopo. Senza il concetto, senza la relazione, non c'è né essere né essenza. ...*rimane adesso ancora il secondo lato, alla cui trattazione è dedicato questo terzo libro della logica...* *Venne quindi ad ogni modo concesso che quella conoscenza che resta solo al concetto preso puramente come tale, è ancora incompiuta e non è arrivata che alla verità astratta. Ma la sua incompiutezza non sta in ciò ch'essa manchi di quella presunta realtà che sarebbe data nel sentimento e nell'intuizione; sibbene in ciò che il concetto non si è ancora data la sua propria realtà generata da lui stesso. È lui che genera la sua realtà e, di conseguenza, la realtà in toto. La dimostrata assolutezza del concetto contro la materia e nella materia empirica, e più precisamente nelle sue categorie e determinazioni riflessive, consiste appunto in ciò che cotesta materia non abbia verità così come apparisce fuori e prima del concetto, ma l'abbia soltanto nella sua idealità o nella sua identità col concetto.* Qui insiste sulla questione. *La derivazione del reale dal concetto, ...* Generalmente si pensa il contrario: c'è la realtà e poi mi faccio la mia idea. No, sta dicendo Hegel, è esattamente il contrario: questa realtà, ciò che io chiamo realtà, è qualcosa che derivò dal concetto, non c'è prima. *La derivazione del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inessenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sé qualcosa di meglio e non averlo trovato.* Qui c'è una questione importante da prendere in considerazione. *Dice passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data.* Sta dicendo che questa realtà non ha nessun'altra garanzia se non il concetto, cioè, non esiste, non c'è fuori del concetto. Pensarla fuori dal concetto, questo è il pensiero religioso, cioè, pensare che esista l'immanente, il trascendente e tenerli ben separati, in modo che sia possibile pensare un dio, per es. Hegel dice: *il concetto nella sua astrazione formale si*

mostra come incompiuto, cioè il concetto è in attesa di qualche altra cosa che lo completi. Prima vi facevo l'esempio banale del dire e del detto: sto dicendo qualcosa e questo mio dire è come se attendesse qualcosa che renda il mio dire compiuto; dovrebbe essere il detto, ma questo detto, in effetti, non è che un altro rinvio. La realtà per Hegel è ciò che il concetto genera a causa della sua incompletezza, incompletezza perché il concetto è fatto di essere ed essenza; è una relazione, e una relazione non è compiuta se i due momenti della relazione non sono presenti simultaneamente. Quindi, crea questa realtà allo scopo, per dirla in modo un po' rozzo, di completarsi, e allora crea qualche cosa, crea la realtà, crea una sorta di garanzia.

Intervento: ...

Non è che genera una, due o tre realtà. Genera il concetto stesso, l'idea di realtà, la possibilità stessa che esista quella cosa che noi chiamiamo realtà.

Intervento: ...

Crea entrambi simultaneamente (discorso universale e individuale). Come abbiamo visto, l'individuale, il singolare, e l'universale sono due momenti dello stesso; quindi, non c'è un universale che non sia anche singolare, e non c'è nessun singolare che non si rivolga all'universale, che non contenga in sé l'universale.

Intervento: ...

A una sola condizione: che si tratti di parlanti, cioè, di persone che costruiscono concetti. Non importa quale, ma se sono parlanti allora costruiscono concetti, cioè si trovano presi in questo movimento dialettico del linguaggio. Hegel sta descrivendo ciò che accade parlando, ciò che accade quando si pensa qualche cosa, non importa che cosa, ma se si pensa si pensa così. Non si può pensare se non attraverso il linguaggio, e il linguaggio funziona in questa maniera: dico qualche cosa, questo qualche cosa si sposta su qualche cos'altro, che dovrebbe essere la sua garanzia e questa garanzia, a sua volta, ha bisogno di un'altra garanzia, e così via all'infinito. Questa cosa riguarda chiunque parli, non è solo Cesare che fa questa operazione, ma sono tutti: se parlano fanno questo. Vi leggo una nota di Moni a pag. 668. *Il concetto, in quanto afferra se stesso, si afferra appunto come ragion d'essere della realtà*. Il concetto che sa di essere concetto. A questo punto incomincia la possibilità di pensare la realtà, non che esista la realtà ma di pensarla. *Non si dà dunque più per lui una realtà che sia generata da lui. Se si desse ancora, sarebbe segno che il concetto avrebbe afferrato non già se stesso, ma soltanto la sua falsa immagine, cioè il concetto astratto. Il concetto cava da sé appunto anche quella forma generale della realtà, per la quale questa appare come non generata dal concetto, ma come preesistente a lui e indipendente da lui. Con ciò esso ha compreso in sé il suo altro, in maniera che questo non può più risorgere come immediato e fuori del concetto.*

1 luglio 2020

Siamo a pag. 669. *La logica mostra l'innalzamento dell'Idea fino al grado da cui diventa la creatrice della natura e passa alla forma di una immediatezza concreta, il cui concetto però rompe daccapo anche questa forma per divenire a se stesso quale spirito concreto. A fronte di queste scienze concrete, che però hanno e conservano il logico ossia il concetto per formatore interno come l'avevano per preformatore, la logica stessa è ad ogni modo la scienza formale, ma scienza della forma assoluta, la quale è in sé totalità e contiene la pura idea della verità stessa.* Questa è l'idea che si ha della logica: un impianto formale dal quale dovrebbe emergere la verità. *Questa forma assoluta ha in ei stessa il suo contenuto o realtà. Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, - il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei. Questa forma è pertanto anche di una natura interamente diversa da come usualmente si piglia la forma logica. Essa è già per se stessa la verità... Mentre generalmente si considera che questa forma conduca alla verità. ...in quanto questo contenuto è adeguato alla sua*

fora o questa realtà al suo concetto, ed è la verità pura, perché le determinazioni di quello non hanno ancora la forma di un assoluto esser altro ossia dell'assoluta immediatezza. Questa forma è la realtà ed è anche il suo concetto. La sua verità è il fatto di essere quella forma lì, non è la verità che la formalizzazione deve introdurre, è già lì. Kant, quando nella Critica della ragion pura viene a parlare, relativamente alla logica, dell'antica e famosa domanda: Che cosa sia la verità? spaccia per prima cosa come una volgarità quella definizione nominale che ne fa la coincidenza del conoscere col suo oggetto,... Sarebbe la adæquatio rei et intellectus, cioè l'adeguamento della parola alla cosa. Kant dice che non si tratta di questo. ...*definizione che è di un gran valore, anzi del massimo valore. Se ci si ricordi di essa a proposito dell'affermazione fondamentale dell'idealismo trascendentale, che la conoscenza razionale non sia capace di afferrare le cose in sé, che la realtà stia assolutamente fuori del concetto, si vede subito che cotesta ragione che non sa mettersi d'accordo col suo oggetto, colle cose in sé, e che le cose in sé che non si accordino col concetto razionale, il concetto che non coincide colla realtà e una realtà che non coincide col concetto, sono delle rappresentazioni prive di verità. Questa è la critica che fa a Kant: come puoi pensare che questa sia una verità se la cosa in sé non la posso conoscere, se non la posso raggiungere mai, e in che modo questa si connette con il concetto che posso averne? Rimangono due cose assolutamente separate e disgiunte. Se Kant avesse mantenuta in quella definizione ella verità l'idea di un intelletto intuitivo, questa idea, che esprime la richiesta coincidenza non l'avrebbe trattata come un parto della mente, ma anzi come verità. "Quello che si vorrebbe avere", continua Kant, "sarebbe un criterio generale e sicuro della verità di ciascuna conoscenza; sarebbe un criterio tale, che fosse valevole per tutte le conoscenze prescindendo dalla differenza dei loro oggetti. Ma siccome in un criterio simile si astrae da ogni contenuto della conoscenza (relazione al suo oggetto), e siccome la verità riguarda appunto questo contenuto, così sarebbe affatto impossibile e assurdo di domandare un contrassegno della verità di questo contenuto delle conoscenze".* Lo stesso Kant si rende conto che c'è qualche problema a questo riguardo e che, se sgancio questa cosa in sé dal concetto che posso averne, allora l'idea di trovare la verità sfuma definitivamente. A pag. 671. *La logica, essendo la scienza della forma assoluta, questo formale, per essere un vero, deve avere in lui stesso un contenuto che sia adeguato alla sua forma, e ciò tanto più in quanto il formale logico dev'essere la forma pura, epperò la verità logica la pura verità stessa. Questo formale dev'essere quindi pensato come molto più ricco, in sé, di determinazioni e contenuto, e così anche come di efficacia infinitamente maggiore sul concreto, di quel che comunemente s'intenda. Ci sta dicendo che il contenuto è infinitamente più ricco di quanto si immagini. Le leggi logiche per sé ... vengono di solito limitate, oltreché al principio di contraddizione, ad alcune meschine proposizioni riguardanti la conversione dei giudizi e le forme dei sillogismi. La logica medioevale ruota intorno a questo. Le forme stesse che a questo proposito si affacciano, come anche le loro ulteriori determinazioni, non vengono considerate che quasi storicamente; non assoggettate alla critica per vedere se siano in sé e per sé un che di vero. Dice: sì, noi utilizziamo queste forme, p. es. dei sillogismi, ma chi ci dice che questa forma che utilizziamo ci conduca al vero? Se questa forma sia in sé e per sé una forma della verità, se la proposizione ch'essa enuncia, l'individuo è un universale, non sia in sé dialettica, a questa ricerca non si va a pensare. Non sia dialettica, cioè, non sia mediata, non venga da qualche cos'altro. A pag. 673. Il concetto fu considerato per l'addietro come unità dell'essere e dell'essenza. L'essenza è la prima negazione dell'essere... L'essere che si nega, torna su se stesso e diventa essenza. ...che perciò è divenuto parvenza;... Parvenza nel senso che appare soltanto in seguito all'essenza, perché prima dell'essere non potevamo saperne niente. ...il concetto è la seconda, ossia la negazione di cotesta negazione; è dunque l'essere ristabilito, ma come la sua infinita mediazione e negatività in se stesso. Come diceva nelle pagine precedenti, a questo punto l'essere è veramente essere; prima, dell'essere non potevamo dire nulla. Essere ed essenza non hanno quindi più nel concetto quella determinazione in cui sono come essere ed essenza, e nemmeno sono in una unità tale, che ciascuno non faccia che parere nell'altro. Sta dicendo una cosa importante, che poi riprenderà anche Peirce, e cioè che il concetto, che è la relazione tra essere ed essenza, nel momento in cui interviene, e non può non intervenire,*

l'essere e l'essenza non sono più l'essere e l'essenza ma sono gli elementi di una relazione. *Esso è la verità del rapporto sostanziale...* È sempre un rapporto ciò di cui si tratta. ... *in cui essere ed essenza raggiungono la loro piena indipendenza e determinazione uno per mezzo dell'altro. Come verità della sostanzialità si addimostri l'identità sostanziale, che è parimenti e solo come l'esser posto.* L'identità sostanziale ha a che fare con il porre qualche cosa. Perché parla di identità sostanziale? Perché nell'essere posto, quando pongo qualcosa, già c'è una mediazione, una mediazione con il suo altro che viene tolto. Ma, togliendo questo altro, che è la sua negazione, io determino il primo elemento, che prima era indeterminato. Pensate al famoso caso dell'essere: senza il non essere non è determinato. *L'esser posto è l'esser determinato e il distinguere; l'essere in sé e per sé ha quindi raggiunto nel concetto un esser determinato a lui adeguato e vero, poiché quell'esser posto è appunto essere in sé e per sé.* Solo in quanto posto, solo a questo punto si determina. È chiaro che non può essere non posto, però lui distingue tutti i vari momenti in modo che sia chiaro il funzionamento del tutto. *Questo esser posto costituisce la differenza del concetto in lui stesso; le sue differenze, poiché esso è immediatamente l'essere in sé e per sé, sono appunto l'intero concetto, universali nella loro determinatezza e identiche colla loro negazione.* Questo intero si pone come universale ma è al tempo stesso, dice, identico con la sua negazione. A pag. 674. *In primo luogo dunque il concetto è soltanto in sé la verità; essendo soltanto un interno, non è in pari tempo che un esterno.* In quanto interno deve la sua esistenza a un esterno. *Il concetto è in primo luogo in generale un immediato...* Qualcosa che accade, che si pone. ... *e in questa configurazione i suoi momenti hanno la forma di determinazioni immediate, fisse.* Ciò di cui è fatto il concetto, le sue determinazioni, appaiono come cose fisse, immobili. *Esso appare come il concetto determinato, come la sfera del semplice intelletto.* Vi ricordate: l'intelletto è il primo atto, al quale segue la ragione e poi il concetto. *Siccome questa forma dell'immediatezza è un esserci non ancora adeguato alla sua natura, poiché esso è il libero che si riferisce soltanto a se stesso, è cotesta una forma estrinseca, nella quale il concetto non può valere in quanto in sé e per sé, ma vale come un semplicemente posto, ossia come un che di soggettivo.* Sta facendo un percorso in cui ci illustra le varie fasi, per così dire. Inizialmente, c'è soltanto questo concetto immediato i cui elementi, di cui è fatto, appaiono come cose estrinseche, quasi si fossero attaccate al concetto. *L'estrinsecità di questo apparisce nell'essere fisso delle sue determinazioni,..* Come sempre, la fissità ha a che fare con l'estrinseco; ciò che è fisso è qualcosa che si immagina venire da fuori. Se qualcosa è preso nella dialettica non è mai fisso, è sempre in movimento e in mutazione. ... *per cui ciascuna si affaccia per sé come un che di isolato, di qualitativo, che soltanto in una relazione esterna col suo altro.* Ma non in una relazione dialettica. *Ma l'identità del concetto, la quale è appunto l'essenza interna o soggettiva di quelle determinazioni, le mette in un movimento dialettico per cui si toglie il loro isolamento e con ciò la separazione del concetto dalla cosa e come loro verità sorge la totalità, che è il concetto oggettivo.* Questi elementi, nel momento in cui entrano nella dialettica, e non possono non entrare nella dialettica perché sennò non ne sapremmo nulla, da quel momento non sono più isolati – non lo erano neanche prima, in realtà – ma fanno parte del concetto. A pag. 675. *In secondo luogo: Il concetto nella sua oggettività è la cosa stessa che è in sé e per sé. Colla necessaria sua determinazione progressiva il concetto formale fa di se stesso la cosa e perde così il rapporto della soggettività e dell'esteriorità rispetto a quella.* Dice: *Colla necessaria sua determinazione progressiva: man a mano che si determinano tutti i vari elementi del concetto, ciascuno come si determina? Si determina togliendo la sua negazione, ma facendo questa operazione siamo in un processo dialettico.* E dice ancora: *il concetto formale fa di se stesso la cosa, cioè, si determina; e perde così il rapporto della soggettività e dell'esteriorità rispetto a quella:* non è più un qualche cosa di esteriore, che viene da chissà dove, ma è qualcosa di interno al concetto. *In questa identità colla cosa il concetto ha pertanto un esserci proprio e libero. Ma cotesta è però ancora una libertà immediata, non pertanto negativa. In quanto uno colla cosa, il concetto è immerso in lei. Le sue differenze sono esistenze oggettive, nelle quali esso stesso è daccapo l'interno.* Queste differenze sono oggettive e in queste differenze il concetto è daccapo l'interno nel momento in cui esclude tutto ciò che appare essere

esterno; lo esclude perché lo integra (*Aufhebung*). È qualcosa che appare essere esterno ma, come sappiamo, se davvero fosse esterno non ci sarebbe nessuna possibilità di accesso. *Come anima dell'esserci oggettivo il concetto si deve dare quella forma della soggettività che immediatamente aveva come concetto formale. Così esso viene a contrapporsi all'oggettività in quella forma del libero, che nell'oggettività non aveva ancora, e con ciò fa di quella identità con lei, che con lei esso ha in sé e per sé qual concetto oggettivo, una identità ancora posta.* Qui parla di oggettività e di soggettività. Quando Hegel parla di soggettività intende il soggetto come qualcosa che agisce, non parla di qualcuno ma dell'agire, di ciò che muove. Ci sta dicendo che questa soggettività, che viene a contrapporsi all'oggettività; sarebbe il ciò che muove l'oggetto, a fronte di ciò che viene mosso. A questo punto, però, dice *esso viene a contrapporsi all'oggettività in quella forma del libero, che nell'oggettività non aveva ancora, e con ciò fa di quella identità con lei, che con lei esso ha in sé e per sé qual concetto oggettivo, una identità ancora posta.* Qui avviene quel fenomeno, che nella *Fenomenologia dello spirito* aveva già posto, dell'integrazione di soggetto e oggetto; addirittura, dice che soggetto e oggetto sono lo stesso. Lo aveva già detto anche nelle pagine precedenti, quando parlava della causa e del causato: non c'è l'uno senza l'altro, non posso parlare di ciò che muove senza il mosso. Siamo a *La soggettività*, a pag. 677. Nell'accezione di Hegel la soggettività, potremmo dire, è il *primum movens*, ciò che muove l'agire; l'oggetto è ciò che viene mosso è un altro modo di riformulare la questione dell'in sé e del per sé: l'in sé sarebbe il soggetto che muove, che va verso il per sé, cioè l'oggetto; ma questo oggetto, cioè il per sé, ritorna sull'in sé e fa dell'in sé ciò che è effettivamente. Se l'in sé non tornasse, dopo essere stato "fissato" dal per sé, l'in sé in quanto tale sarebbe nulla. È quel punto d'inizio – per questo parlavo di *primum movens* – che però incomincia a sussistere e a esistere solo *a posteriori*: soltanto dopo esiste questo in sé, soltanto dopo posso coglierlo, dopo che questo in sé è diventato per sé ed è ritornato sull'in sé. Per fare l'esempio, che facciamo spesso, rispetto al significante e al significato: il significante senza il significato è niente, il significante deve integrarsi con il significato e solo a questo punto il significante significa qualcosa, cioè è significante, sennò significa niente. Un significante, isolato dal resto del mondo, non c'è. È questo che poi porterà de Saussure a dire che un significante non è altro che una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. In effetti, non è diverso da quello che dice Hegel. *Il concetto è dapprima il concetto formale... Un'idea, una forma. ...il concetto nel cominciamento, ossia il concetto che è come immediato.* Quando Hegel parla di immediato sta dicendo che non è ancora mediato dal suo porsi e togliersi: è questo che costituisce la mediazione. *Nell'unità immediata la sua differenza o il suo esser posto è dapprima anzitutto semplice esso stesso, e non è altro che una parvenza, cosicché i momenti della differenza sono immediatamente la totalità del concetto e soltanto il concetto come tale.* Concetto come tale, vale a dire, un concetto che ancora non si è riflesso, un concetto, potremmo dire in modo un po' rozzo, che non sa di essere concetto. *Ma in secondo luogo il concetto, essendo l'assoluta negatività...* Abbiamo visto che il concetto è fatto di essere ed essenza, cioè, di pura negatività: l'essere si nega e negandosi diventa non essere; questo non essere, cioè negatività, torna sull'essere volgendolo di nuovo in negatività, in non essere, in nulla; è per questo che diceva che l'essere è nulla. *...si dirime e si pone come il negativo o come l'altro di se stesso...* Cioè: fa di se stesso il suo altro. *...e precisamente, essendo esso soltanto il concetto immediato, questo porre o distinguere ha la determinazione che i momenti diventano indifferenti fra loro e che ciascuno diventa per sé.* Essendo il concetto immediato non c'è a dialettica e, quindi, i vari momenti sono indifferenti fra loro, cioè, non sono presi nel processo dialettico. *Così, come relazione dei suoi momenti posti come per sé stati e indifferenti, il concetto è il giudizio.* Quindi, verrebbe da pensare che il giudizio, in effetti, - ma poi riprenderà la cosa in altri termini – non sia nient'altro che un'operazione religiosa: si può giudicare a condizione di tenere separati i momenti, come se fossero esterni. C'è una nota del Moni. *I molti concetti sono il risultato della divisione che il concetto ha fatto di se stesso. L'unione di due tra cotesti molti concetti (per la quale l'uno diventa il "soggetto" e l'altro il "predicato") è l'opera di un terzo, l'intelletto estrinseco. Perciò è estrinseca essa*

stessa, e come i molti concetti paiono tra loro indifferenti, così essa pare arbitraria. Il giudizio è divisione e unione insieme, ma la divisione appartiene in proprio al concetto, l'unione invece si aggiunge dal di fuori. La vecchia logica, e anche qualche hegeliano, appoggiano, nel giudizio, sul lato secondo cui esso è unione;... Come dire che qualcosa viene dal di fuori e unisce questi elementi. ...Hegel, ispirandosi anche all'etimologia della parola tedesca, sul lato della divisione. Ciò verrà chiarito più avanti. Dice poi Hegel. In terzo luogo il giudizio contiene bensì l'unità del concetto perduto nei suoi momenti per sé stati, ma questa unità non è posta. Il giudizio contiene, sì, questi momenti del concetto, ma tenuti ancora separati, questa unità non è ancora posta, non è ancora in atto. Diventa posta mediante il movimento dialettico del giudizio, che è con ciò divenuto il sillogismo, cioè il concetto completamente posto. Nel sillogismo infatti son posti tanto i momenti del concetto come estremi per sé stanti, quanto anche l'unità che li media. Nel sillogismo, certo, ci sono gli elementi che sono distinti ma che nel sillogismo diventano un'unità. Siccome poi immediatamente questa unità stessa, come medio che unisce, ed i momenti, quali estremi per sé stanti, stanno dapprima come contrapposti tra loro, questo rapporto contraddittorio, che ha luogo nel sillogismo formale, si toglie, e la completezza del concetto trapassa nell'unità della totalità, la soggettività del concetto nella sua oggettività. Siamo al concetto universale. Non c'è mai in Hegel qualcosa di già dato in precedenza che piloti il muoversi delle cose. No, qualunque cosa accada accade nell'atto, ma perché accada nell'atto occorre che qualche cosa si dica, che ciò che si dice incontri un significato, che ritorni sul dire; solo a questo punto il dire è qualcosa, prima è niente. Tutto questo avviene simultaneamente.

Intervento: ...

Sì e no. È chiaro che noi troviamo solo a posteriori il cominciamento, ma è come dire che questo cominciamento è possibile solo se c'è già il linguaggio. È questo che deve già esserci. In effetti, in Hegel tutti questi passaggi, tutte queste analisi che fa, in realtà sono un tutto, sono un intero. Lui le scompone ovviamente a scopo descrittivo, per poterne parlare. È ciò che dicevamo l'altra volta rispetto al concreto: per poterne parlare devo distinguere e, quindi, devo astrarre gli elementi, ma tutto questo fa comunque parte di un tutto, di un intero, e questo intero è il linguaggio. È questo intero che deve esserci già. Che è poi quella cosa che Heidegger riprese dicendo che ciascuno nasce nel linguaggio, perché quando nasce è già nel linguaggio, e non può non esserci perché è già immerso dentro questa cosa. È perché è già immerso in questa cosa che il linguaggio può avviarsi. Ecco: l'inizio, l'avviarsi del linguaggio accade perché c'era già prima. A pag. 679. *Il concetto puro è l'assolutamente infinito, incondizionato e libero. Qui, dove la trattazione che ha per suo contenuto il concetto comincia, è da tornare ancora una volta indietro alla sua genesi. L'essenza è divenuta dall'essere, e il concetto dall'essenza, epperò anche dall'essere. Questo divenire ha però il significato del suo proprio contraccolpo, cosicché il divenuto è anzi l'incondizionato e l'originario. Il punto di partenza è ciò che è divenuto. L'essere è divenuto nel suo passaggio all'essenza una parvenza o un esser posto, e il divenire ovvero il passare in altro è divenuto un porre, e viceversa il porre, ossia la riflessione dell'essenza, si è tolto e ristabilito come un non posto, come un essere originario. Qui ha descritto in modo preciso il meccanismo, dove la riflessione comporta questo ritorno indietro per cui il primo punto, il cominciamento, si pone come un non posto, come un qualche cosa di originario, cioè di non mediato, appunto l'avvio, avvio che è nel linguaggio, sennò non potrebbe avviarsi nulla. Il concetto è la compenetrazione di questi momenti, che il qualitativo e l'essere originario è solo come un porre e solo come ritorno in sé, e che questa pura riflessione in sé è assolutamente il divenir altro ovvero la determinatezza, la quale quindi è parimenti determinatezza infinita, riferentesi a sé. Questo ritornare a sé è anche la sua determinatezza. Per quanto il concetto sia indeterminato, la sua determinatezza è data dal togliimento della sua negazione; a questo punto diventa determinato in quanto indeterminato, ma è sempre comunque determinato. Questo puro riferimento del concetto a sé ... è l'universalità del concetto. Cioè: il concetto che si riferisce a sé. L'essere è semplice come immediato;... In quanto immediato l'essere è niente. ...perciò non è se non un che di opinato, né di esso si può dire che cos'è; quindi è immediatamente uno stesso col suo altro, il*

*non essere. Che cos'è l'altro dell'essere? Il non essere. Appunto questo è il suo concetto, di essere un tal semplice che immediatamente sparisce nel suo opposto; è il divenire. Il divenire in Hegel è lo scomparire di qualcosa nel suo opposto. Il significante che scompare nel significato, ma, scomparendo nel significato, appare in quanto significante. L'universale al contrario è il semplice che è in pari tempo il più ricco in se stesso, perché è il concetto. L'universale è il contrario del semplice. C'è una nota interessante del Moni. L'essere, essendo quello che non racchiude in sé alcuna differenza (perché per pensarlo si fa astrazione da ogni differenza), per questo appunto è ineffabile, non si può dire che cos'è. Perché è ineffabile, resta quello che il soggetto pensante non può ancora fare altro che opinare, voler dire;... Certo, posso pensare l'essere, ma non posso sapere che cos'è. ...e perché è un puro opinato è veramente per il pensiero l'immediato, il suo cominciamento, il punto da cui il pensiero si spicca. Mi rendo che ciascuno di voi non può non avere collegato questa affermazione con Husserl, e anche con Heidegger: la *Lebenswelt*, il mondo della vita. Da dove incomincia? Da dove e con che cosa incominciamo a pensare, sia che dobbiamo fare la lista della spesa sia che pensiamo alla teoria della relatività? Da dove partiamo? Che cosa sappiamo che ci consente di incominciare a muoverci e a raggiungere poi l'obiettivo che si vuole perseguire? Dal mondo della vita, o, direbbe Heidegger, dalla chiacchiera, cioè, dal dire comune, un dire che, direbbe Hegel, non ha ancora riflettuto su di sé, non sa di essere ciò che è, non sa di essere parola, linguaggio, non sa niente ancora. Ma è da lì che si comincia, è lì, dice giustamente Hegel, il punto da cui il pensiero si spicca, perché senza questa chiacchiera, senza il mondo della vita di cui parla Husserl, cioè senza tutto ciò che gli umani hanno appreso in questi ultimi duecentomila anni, tutto ciò che hanno costruito, pensato, tutto questo costituisce il mondo della vita. La chiacchiera: ciò che le persone pensano immediatamente, cioè, in modo non mediato, non riflesso. La differenza, quello per cui solo è possibile pensare, e dire di qualcosa, che cos'è, questa differenza nell'essere non v'è ancora; sta assolutamente fuori di lui; è una differenza che nel suo protendersi non tocca ad alcun differente, e si perde nel vuoto: il non essere. Al contrario, l'universale racchiude in sé la differenza più alta, la differenza di sé da se stesso, spenta però immediatamente in lui, poiché nella sua semplicità l'universale non è appunto altro che il riferirsi a sé di questa differenza. Dice: la differenza più alta perché è la differenza che ha lui con se stesso. Però, dice, si spegne immediatamente perché è soltanto questo: il riferirsi a sé. Questa è l'unica differenza che c'è tra l'essere e se stesso. La "ricchezza" di una determinazione sta nella varietà e nell'intensità o potenzialità dei momenti o differenze che contiene. Il concetto, che racchiude in sé l'infinito numero dei concetti, è perciò la determinazione più "ricca" che il concetto (il pensiero logico) possa dare a se stesso, come all'incontro l'essere era la più "povera". Cioè: l'essere nell'immediato è nulla. L'uno e l'altro è semplice, ma la semplicità di questo sta nel non contenere alcuna differenza, la semplicità di quello invece sta in ciò che, essendo la differenza più alta, esso ha fuso nell'unità di questa tutte le altre differenze. Cioè: il concetto universale è quello che ha fuso in sé tutte le differenze. Tra poco ci dirà che l'universale non c'è senza il particolare e, quindi, queste differenze ritornano. Pensate al concetto "uomo": sì, certo, è universale, riguarda tutti i possibili uomini, passati, presenti e futuri, ma questo uomo esiste senza questo uomo? No, sarebbe un concetto totalmente vuoto, non sarebbe nemmeno un concetto. Occorre questo uomo perché possa darsi l'universale.*

Intervento: ...

Quando Hegel parla di uomo intende l'umanità. Per lui l'uomo è un concetto, non è qualcuno di sessualmente definito. Avrebbe potuto sostituire uomo con umanità o con persone, o come esserci, come ha fatto Heidegger, che non parla più dell'uomo perché lo ritiene un concetto complicato, obsoleto e soprattutto abusato; quindi, parla dell'esserci. Dicevo della persona universale ha bisogno di questa persona per potere darsi, per potere essere pensato; e così al contrario: se io parlo di questa persona devo avere già il concetto di persona in testa, quindi, di un universale. È la via lungo la quale Hegel incomincia a porre l'unità tra universale e particolare, cioè, di nuovo, non c'è l'uno senza l'altro. A pag. 682. *L'universale all'incontro, anche quando si pone in una*

determinazione, vi rimane quello che è. È l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel divenire, ma si continua non turbato attraverso adesso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione. Il concetto universale non cambia perché non è altro che l'unità di tutte le differenze. Prendete tutte le differenze di questo mondo, le mettete assieme, e questo è il concetto universale. Quindi, vedete, non può cambiare, in che modo lo cambio? *Il concetto non è l'abisso della sostanza informe ovvero la necessità come identica interna di cose o stati diversi fra loro e limitantisi, ma è come assoluta negatività quello che forma e crea, e siccome la determinazione non è come termine, ma è assolutamente come tolta ossia come esser posto, così la parvenza è l'apparire come apparire dell'identico.* Ci sta dicendo che il concetto non è l'abisso della sostanza, cioè, l'impossibilità di determinare la sostanza; no, dice, non è questa la questione, ma piuttosto il concetto si pone come l'assoluta negatività. Infatti, il concetto si pone come la prima negazione dell'essere, poi la seconda negazione dell'essenza, che viene tolta, quindi come nulla. Il concetto, potremmo anche dire, seguendo Hegel, è nulla. È per questo che consente l'apparire dell'identico, perché l'identico non è nient'altro che l'assoluta negatività, cioè, ciò che forma l'intero. A pag. 683. *La determinatezza non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale. Come negatività in generale, ossia secondo la negazione prima... Ricordate la negazione prima: è semplicemente l'esser posto dell'ente di fronte alla sua negazione. La negazione seconda è il negare la prima negazione e, quindi, il tornare dell'opposto... immediata, l'universale ha in lui la determinatezza in generale come particolarità;... Una volta che lo determino, l'universale diventa, dice Hegel, qualcosa di particolare. ...come secondo, come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione.* Dapprima, dunque, la prima negazione, il primo elemento contro cui si pone. Però, il fatto di avere un opponente già lo determina come particolare, ha qualcosa di fronte che lo limita. Naturalmente, ciò che ha di fronte è il suo opposto, quindi, è determinato, non è più soltanto universale ma è anche particolare. Poi, dice, c'è la seconda negazione, quella che toglie l'opponente, facendolo tornare su di sé; e, allora, ecco che parla di assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione. *L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un contenuto per mezzo del suo concetto, - un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma che gli è proprio e immanente. Si può ben astrarre dal contenuto; così però non si ottiene l'universale del concetto, ma l'astratto, che è un momento isolato, imperfetto de concetto e non ha verità alcuna.* Questo richiama Severino. Quando isolo dal concreto la proposizione "questa lampada che è sul tavolo", che sarebbe il concreto, il tutto, perché questa proposizione non parla di questa lampada che è sul tavolo in particolare, ma è come se creasse uno scenario, in cui c'è tutto un mondo, e io stesso sono questo mondo incluso in questa proposizione. Ora, quando astraggo, magari perché voglio vedere se questa lampadina è fulminata oppure no, devo considerare la lampada in quanto tale e, quindi, la astraggo dal concreto, la tolgo via da questa proposizione, ma, facendo questo, questo astratto per potere esistere deve di nuovo essere inserito in un concreto, in un universale. Questo perché l'astratto non c'è senza il concreto, ed è questo che è mancato a Severino di intendere bene: se io astraggo questa lampada la inserisco in un altro concreto, in un'altra storia, in un'altra scena dove la lampada ha un suo ruolo, ha un suo movimento. Tutto questo, perché pone un problema che Severino ha soltanto sfiorato, e cioè, di fatto, questa proposizione, questo concreto che include il mondo intero, questa proposizione esiste nel momento in cui io posso considerarla e, considerandola la astraggo. La astraggo nel senso che devo prendere in considerazione qualche cosa di quella proposizione; se, p. es., faccio l'analisi logica di questa proposizione, in ogni caso io astraggo delle cose, non posso non farlo. La cosa diventa più chiara se si intende il concreto, il tutto, come linguaggio. Allora, sì, mi rendo conto che non posso non astrarre qualche cosa per poterlo prendere in considerazione. Ma lo astraggo da che cosa? Dal linguaggio; faccio come se potessi toglierlo dal linguaggio, solo che, immaginando di toglierlo dal linguaggio, lo inserisco di nuovo in un'altra scena, ma rimane ovviamente sempre

nel linguaggio, non posso toglierlo da lì. Però, l'illusione è quella di toglierlo dal concreto, dal linguaggio e, quindi, di poterlo, come direbbe Heidegger, conoscere, manipolare ed elaborare. Astrazione che non potrebbe avvenire se questo astrarre non fosse già nel concreto, perché senza il linguaggio, senza il tutto, senza il concreto, non è neanche pensabile un'operazione del genere. Per poterla pensare devo essere nel linguaggio, devo essere nel concreto. A pag. 684. *Il vero universale, l'universale infinito, che è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità, è ora anzitutto da considerar più dappresso come particolarità. Esso si determina liberamente; il suo rendersi finito non è un passare, che ha luogo soltanto nella sfera dell'essere; è una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa.* Ci sta dicendo che il linguaggio, attraverso questo percorso, dove *l'universale infinito, che è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità*, questo universale infinito non è altro che ciò che crea. Crea nel momento in cui si pone come negatività assoluta, lo dice qui: *una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa.*

Intervento: ...

Questa uguaglianza non è qualcosa di immediato, è qualcosa che sorge nel momento in cui l'universale riflette se stesso; allora, a quel punto, sa di essere universale e assoluta negatività.

Intervento: ...

Rimane sempre universale. Anzi, l'universale è l'unità di tutte le differenze possibili. Qui c'è una questione interessante: come per Hegel il pensiero crei le cose, che crea attraverso la negatività, vale a dire, ponendosi un elemento stabilisce di non essere altro da sé, e quindi pone un altro da sé. Se dice che non è altro da sé, pone un altro da sé, per dire che non lo è, ma lo pone. Lo pone per potersi affermare ed ecco che ha creato la realtà.

Intervento: ...

Sì e no. Sì perché ogni volta che si afferma qualcosa si mette in atto la volontà di potenza. Tuttavia, bisogna tenere conto di quello che diceva Hegel quando, parlando della religione nelle sue tre fasi – religione naturale, religione artistica e quella disvelata, dove c'è l'anima bella – dice a un certo punto che la religione occorre che cessi nel momento in cui dio lo portiamo in terra, nel senso che ci si accorge che tutto ciò che veniva attribuito a dio sono io. Tutte queste cose che io gli attribuisco sono io. Bisogna però accorgersene. La *Fenomenologia dello spirito* è quel cammino che dovrebbe giungere a questo.

8 luglio 2020

Siamo a pag. 684. *Il vero universale, l'universale infinito, che è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità, è ora anzitutto da considerare più dappresso come particolarità. Esso si determina liberamente; il suo rendersi finito non è un passare, che ha luogo soltanto nella sfera dell'essere; è una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa.* La creatività passa attraverso la negazione: un elemento, ponendosi, si nega e negandosi diventa quello che è. *È come tale il distinguere in se stesso, e questo è un determinare perciò che il distinguere è uno coll'universalità. È così un porre le differenze stesse come universali, riferentesi a sé. Con ciò esse diventano differenze fissate, isolate. L'isolato sussistere del finito, che si determinò per l'addietro come il suo esser per sé, e anche come un esser cosa, come sostanza, è nella sua verità l'universalità, colla qual fora il concetto infinito riveste le sue differenze, - forma che è appunto una delle sue differenze stesse. In ciò consiste il creare del concetto, che non può comprendersi altro che in questa sua stessa intimità.* Cioè: l'elemento, non più universale, che si determina in contrapposizione con il finito. Il finito lo determina, però, e qui c'è una questione cui accennavo forse la volta scorsa, quando dicevo che ciascun elemento che si pone di per sé è nulla, perché non significa niente. Era per questo che facevo l'esempio del significante e del significato: il significante di per sé, se non ha un significato, non significa niente, è nulla, è come se imponesse il significato per essere significante.

In questo modo il significante pone l'altro da sé per essere se stesso, ma deve porre l'altro da sé. È questo “porre” che Hegel intende come il creare, perché deve porre questo altro da sé per essere sé.

Intervento: ...

Un significante che non ha significato non è significante. Prenda alla lettera il termine significante come il participio presente del verbo significare: è significante, cioè, sta significando qualcosa. Ma se non ha significato, che cos'è? È un significante che non significa, cioè, non è significante. Uno potrebbe pensare anche a un rumore. Questo rumore non significa niente? Non è vero propriamente, perché comunque lo determino come rumore e, quindi, lo inserisco in un contesto, in una storia dove quel rumore ha un suo significato. Posso immaginare quello che mi pare, ma questo rumore comunque è un qualche cosa. Parlare di significante senza significato logicamente sarebbe una contraddizione in termini. Nota del Moni. *Il punto di origine della distinzione non cade dopo l'universale o fuori dell'universale, ma è nell'universale stesso.* Questo è importante. Il punto di origine non cade fuori dell'universale, non è che qui c'è l'universale e lì c'è il suo punto di origine; no, è tutto nell'universale. *Tolgo le seguenti interessanti determinazioni dalla Logica e Metafisica di Kuno Fischer: “Il concetto è l'unità di diversi. Quindi non si concepisce se non là dove si uniscono dei diversi. Senza differenza non si dà concetto. Quindi l'essere indistinto non è un concetto, epperò l'essere in quanto è concepito è immediatamente non essere. Quando penso all'essere lo penso in quanto privo di ogni determinazione e, quindi, non posso dire che cos'è; occorre che intervenga qualche cosa che lo determini, ciò che gli si oppone, appunto ciò che l'essere non è, il non essere. Perciò il divenire, l'unità di essere e non essere è il primo effettivo concetto. Il concetto quale unità di diversi è l'universale. Concepire significa quindi universalizzare, e l'universalizzare che prescinde dai diversi è l'astrarre, il cui prodotto è l'universale astratto. Il vero universale è l'universalità concreta o creativa. Veramente concepire significa quindi produrre o creare (Schelling)”.* Kuno Fischer è un personaggio della filosofia minore, lo trovate nei manuali di storia della filosofia citato come uno degli esponenti della destra hegeliana. Ma Kuno Fischer ha fatto indirettamente qualcosa di importante, perché un giorno un amico di Nietzsche gli portò un libro di Kuno Fischer su Spinoza. Nietzsche non aveva propriamente una formazione filosofica, lui si era formato come filologo e, quindi, conosceva perfettamente il greco e il pensiero greco. Non conosceva Spinoza ma lesse questo libro di Kuno Fischer e ne trasse delle considerazioni straordinarie; addirittura disse che Spinoza aveva anticipato una buona parte di ciò che lui aveva elaborato. In effetti, potremmo considerare che qui risiede il genio, cioè, riuscire a leggere, come nel caso di Nietzsche, un testo su Spinoza riuscendo a trarre da questo testo ciò che nessun altro era riuscito a trarre, cioè, a vedere cose che altri non vedevano. Questo è ciò che fece Nietzsche nei confronti del libro che gli portarono. A pag. 686. *Il particolare è l'universale stesso, ma è la sua differenza o reazione a un lato, il suo rispecchiarsi al di fuori.* Rispecchiarsi al di fuori significa guardare ciò che gli si oppone, così come l'essere guarda il non essere. *L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare.* Chiaramente, se l'universale si determina vuol dire che si pone di fronte al suo opponente; è il suo opponente che lo determina, letteralmente lo de-termina. Naturalmente, ciò che si oppone all'universale è il particolare. *La determinatezza è la sua differenza.* Nel senso che ciò che lo determina è la differenza che ha tra sé e sé. *Le sue specie son quindi soltanto a) l'universale stesso e b) il particolare.* L'universale e il particolare: ciò che pongo e ciò che gli si contrappone. Antitesi, letteralmente, è contrapposizione. *L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso.* Quando Hegel ci dice che nel concetto l'universale e il particolare sono lo stesso, sta dicendo una cosa sulla quale merita di riflettere un momento. Ogni volta che io costruisco o penso un concetto, generalmente lo penso come universale. Pensarlo come universale significa che lo affermo come se fosse necessariamente vero, come se dicendo “questi sono occhiali” dicessi un universale, nel senso che

posso inserirlo in un quantificatore universale (per tutte le x , se x è questa cosa qui, allora sono occhiali). Però, che l'universale e il particolare siano le due facce dello stesso, e cioè il particolare scomparire nell'universale, ci dice che ogni pensiero che facciamo è tanto universale quanto particolare, cioè, si pone tanto come qualcosa di necessario quanto come qualcosa di contingente, nello stesso tempo, simultaneamente. Questo ci porta a considerare che non posso affermare qualcosa in modo universale senza che questa mia affermazione non sia anche particolare. Se è anche particolare, questo comporta un effetto immediato, e cioè che per potere affermare questa cosa come necessaria devo dire che non è necessaria; per poterla affermare come universale è come se dovessi dire che non è soltanto universale, ma è anche particolare. Infatti, qui Hegel, anche se non lo cita, allude al quadrato logico. Il quadrato logico è una figura, che sembra sia stata per la prima volta avanzata da un tal Pietro Ispano, che tra l'altro fu anche papa, Giovanni XXI. Visse nel XIII secolo e scrisse tra il 1260 e il 1280 un testo che si chiama *Summulae logicales*. In questo testo fa questa raffigurazione: un quadrato in cui illustra le possibili relazioni tra le proposizioni universali e particolari. Immaginatevi un quadrato: pone in alto a sinistra l'universale affermativa (tutte le A sono B); a fronte, in alto a destra, l'universale negativa (nessuna A è B); in senso orario, in basso a destra, troviamo la particolare negativa (qualche A non è B); nell'ultimo angolo, in basso a sinistra, la particolare affermativa (qualche A è B). che utilità ha una cosa del genere? Abbastanza scarsa, però è servita nel Medioevo come riferimento per intere che, p. es., se io dico che tutte le A sono B, se affermo che qualche A è B, questa è subalterna: tra l'universale affermativa e la particolare affermativa c'è una relazione di subalternità. Se, invece, tracciamo una diagonale tra l'universale affermativa e la particolare negativa abbiamo una contraddizione, perché da una parte affermo che tutte le A sono B ma affermo anche che qualche A non è B, e quindi mi contraddico. La contraria, invece, è quella tra l'universale affermativa (tutte le A sono B) e l'universale negativa (nessuna A è B).

Intervento: ...

Nel Medioevo si utilizzavano dei termini latini inventati per ricordare i tipi di sillogismi, come il sillogismo Barbara. Pietro Ispano aveva attribuito al primo angolo la A (universale affermativa), poi la E (universale negativa), la O (particolare negativa), la I (particolare affermativa). Per esempio, se ho un sillogismo fatto di tre affermazioni universali affermative allora ho tre A, che è il sillogismo BARBARA, il quale potrebbe essere detto in questo modo: tutte le A sono B, tutte le B sono C; tutte le A sono C. A pag. 687. *Non vi è quindi alcun'altra vera partizione o divisione se non questa, che il concetto cioè si apparta come universalità immediata, indeterminata; appunto questo indeterminato fa la sua determinatezza, ossia fa che il concetto è un particolare. Il fatto che sia determinato nella indeterminatezza; è indeterminato ma ha qualcosa che gli si oppone, non è infinito. Ambedue sono il particolare e son quindi coordinati. Ambedue sono anche, in quanto particolari, il determinato di fronte all'universale; vale a dire, subordinati perciò a quello. Ma appunto questo universale, di fronte al quale è determinato il particolare, è con ciò anzi esso stesso soltanto uno dei contrapposti. Quando parliamo di due contrapposti dobbiamo dunque anche dire che tutti e due costituiscono il particolare, non già soltanto insieme, quasi che solo per la riflessione esterna fossero eguali nell'esser dei particolari, ma nel senso che la determinatezza che hanno uno di fronte all'altro è in pari tempo essenzialmente soltanto una sola determinatezza, negatività, che nell'universale è semplice. Entrambi si oppongono l'uno all'altro. In questo essere opposti l'uno all'altro hanno questo in comune. Nel modo come la differenza si mostra qui, essa è nel suo concetto, epperò nella sua verità. Questa differenza fra i due si mostra, sì, nel concetto e, quindi, è la sua verità. È questa la sua verità: il fatto di essere tanto una cosa quanto l'altra, simultaneamente. Ogni precedente differenza ha questa unità nel concetto. In quanto è differenza immediata nell'essere, è come il limite di un altro; in quanto è nella riflessione, è differenza relativa, posta come riferentesi essenzialmente al suo altro;... È sempre questo che lavora: ciascun elemento si riferisce al suo altro e in questo riferirsi al suo altro trae la sua determinatezza; e così l'altro, naturalmente. Il tutto e le parti, la*

causa e l'effetto p. es. e così via, non sono ancora dei diversi che siano determinati fra loro come dei particolari, poiché costituiscono bensì in sé u unico concetto, ma l'unità loro non ha peranco raggiunta la forma dell'universalità. Così nemmeno la differenza, che è in questi rapporti, ha ancora questa forma, di essere un'unica determinatezza. Causa ed effetto p. es. non sono due concetti diversi, ma soltanto un unico concetto determinato, e la causalità è, come ogni concetto, un concetto semplice. Si ripete questa modalità in cui mostra come dapprima i due elementi vengono tenuti separati per dire, poco dopo, come questa separazione è fittizia, è artificiale, non esiste in realtà, perché questi due elementi sono uno. *I molteplici generi o specie naturali non si debbono stimare per nulla di superiore alle capricciose trovate dello spirito nelle sue rappresentazioni. Queste e quelli mostrano bensì dappertutto delle tracce e dei presentimenti del concetto, ma non ne offrono il ritratto fedele, essendo il lato del suo libero esser fuori di sé.* Nel senso che nelle cose che vedo, che incontro, immagino che non siano dei concetti, ci sta dicendo, perché, come dice lui esattamente, immagino il lato dell'esser libero di questa cosa, cioè di non esser ancora determinato, di non essere ancora nel concetto, lo immagino di essere fuori. *Il concetto è la potenza assoluta appunto perché può rilasciar libera la sua differenza nella forma di una per sé stante diversità, della necessità estrinseca, dell'accidentalità, dell'arbitrio, dell'opinione, lato però che non dev'esser preso altro che per il lato astratto della nullità.* Questo lato, dice, è nullo in quanto si pone unicamente come negazione. La questione della nullità è importante in Hegel. Portando le cose alle estreme conseguenze, tutto ciò che dico è nulla in quanto ciò che dico, per potere essere ciò che dico, deve avere qualche cosa che non è lì – i logici direbbero il complemento booleano, cioè tutto ciò che questa cosa non è, che deve esserci. Perché questa cosa che sto dicendo è se stessa a condizione di non essere tutto ci che non è. E, quindi, mentre pongo questa cosa si annulla; esattamente come l'essere e il non essere: l'essere è nulla finché non c'è il non essere che lo determina; ma il non essere è nulla e, quindi, l'essere in quanto nulla viene determinato come nulla; ma a questo punto è l'essere che sa di essere nulla, perché finché è soltanto essere non può sapere niente di sé, non può neanche chiedersi che cos'è. Per poterselo domandare, ha bisogno di determinare l'essere, attraverso la sua essenza, e la sua essenza non è nient'altro che il non essere. Ecco perché dicevo che dicendo dico nulla. A pag. 689. *L'astratto universale pertanto è bensì il concetto, ma come un che vuoto di concetto, come concetto che non è posto come tale. Quando si parla del concetto determinato, ciò che si ha in mente non è di solito altro che cotesto astratto universale. Anche per concetto in generale s'intende per lo più questo concetto vuoto di concetto, mentre l'intelletto designa la facoltà di tali concetti. La dimostrazione appartiene a questo intelletto, in quanto essa avanzi in concetti, cioè solo in determinazioni. Cotesto avanzare in concetti non oltrepassa quindi la finità e la necessità. Il culmine qui è l'infinito negativo, l'astrazione della suprema essenza, che è appunto la determinatezza dell'indeterminatezza.* Sta parlando della dimostrazione: *Cotesto avanzare in concetti non oltrepassa quindi la finità e la necessità.* Cosa vuol dire che *non oltrepassa la finità e la necessità?* Vuol dire che li tiene separati, che è esattamente ciò che dice nella riga dopo: *Il culmine qui è l'infinito negativo.* Ricordate cosa dice dell'infinito negativo, del cattivo infinito? È quell'infinito che è posto come un qualche cosa di separato dal finito. E, allora, se li pongo separati c'è la contraddizione, oppure, un ribaltarsi continuamente da finito a infinito, come quando si dice “e così via all'infinito”, che in realtà non dice niente. Dice dell'astrazione della suprema essenza, che è appunto della determinatezza dell'indeterminatezza. Qui chiaramente allude alla necessità di porre questi due elementi come unità, ché se li tengo separati non mi accorgo che ciascuno ha l'altro come condizione della sua esistenza e lo pongo invece come se potesse esistere di per sé. Per tornare a ciò che dicevamo prima, lo pongo come se potessi porre un significante senza significato, per cui non pongo niente. *Del resto l'astrazione non è vuota, come comunemente si chiama. È il concetto determinato;...* Questa è l'astrazione: è un concetto che viene determinato. *...ha per contenuto una certa determinatezza.* Quando io astraggo qualcosa io lo determino, lo finisco in un certo senso. È come la famosa lampada: quando devo determinarla io la finisco, la devo considerare singolarmente e non nel concreto. *Anche la suprema*

essenza, la pura astrazione, ha, come si è accennato, la determinatezza dell'indeterminatezza; e una determinatezza è poi l'indeterminatezza, perché deve star di contro al determinato. Due elementi, l'uno si contrappone all'altro: entrambi si determinano vicendevolmente, per cui non può darsi l'uno senza l'altro. Se si desse l'uno senza l'altro ci sarebbe l'indeterminatezza non più determinabile, non sarebbe nemmeno concepibile. *Ma in quanto si enuncia ciò ch'essa è, si toglie quello appunto ch'essa dev'essere; viene enunciata come uno stesso colla determinatezza, ristabilendosi in questo modo dall'astrazione il concetto e la verità di essa.* Sta dicendo semplicemente che in quanto si enuncia ciò che essa è, per esempio la determinatezza, si toglie ciò che essa deve essere; ma deve essere la determinatezza in quanto tolgo l'indeterminatezza. In quanto si enuncia ciò che essa è si toglie appunto ciò che essa deve essere: per essere determinatezza devo togliere l'indeterminatezza; ma l'indeterminatezza è ciò che la determinatezza è di fatto, perché è l'indeterminatezza che fa di quella cosa quella che è. *Ogni concetto determinato è però ad ogni modo vuoto in quanto non contiene la totalità, ma solo una determinatezza unilaterale. Anche quando abbia d'altronde un contenuto concreto, p. es. uomo, stato, animale, etc., rimane un concetto vuoto, in quanto la sua determinatezza non è il principio delle sue differenze; il principio contiene il cominciamento e l'essenza del suo sviluppo e realizzazione; ogni altra determinatezza del concetto invece è sterile. Quando il concetto pertanto viene in generale spregiato come vuoto, si disconosce quella sua assoluta determinatezza che è la differenza del concetto e l'unico vero contenuto nel suo elemento.* Sta dicendo che il concetto astratto propriamente non è vuoto. Quando io dico uomo, stato, animale, ecc., certo, rimane un concetto vuoto, ma perché, dice lui, rimane un concetto vuoto? Perché la sua determinatezza non è il principio delle sue differenze, la sua determinatezza non è posta di contro alla sua indeterminatezza, la sua determinatezza rimane separata. È questo che dà l'idea di concetto vuoto, è per questo che si crede che sia vuoto. In realtà, non lo è ma lo si può pensare: se io tengo separate le cose, per esempio il concetto di stato, lo tengo separato in quanto determinatezza dalla sua indeterminatezza, allora rimane un concetto vuoto; e, infatti, ciascuno parla di stato e pensa tutto quello che gli pare, come succede spesso. Quando il concetto non è vuoto? Seguendo la *Fenomenologia dello spirito*, quando tengo conto, e non posso più non tenerne conto, che questa determinatezza, che io penso di avere fissata, è tale per via della indeterminatezza. È l'indeterminatezza di questo concetto di stato la condizione perché io possa pensare a una determinatezza di questo concetto. Il che significa che quando penso allo stato penso niente, nel senso che devo pensare anche ciò che rappresenta il contrario di quello che sto pensando, perché c'è anche quello. Non posso non pensarlo; se non lo penso mi creo una determinazione mia personale ma che rimane vuota e posso riempirla con tutto quello che voglio. Che cosa, invece, mi impedisce di riempirla con tutto quello che voglio? Il tenere sempre presente che questa determinatezza è tale a condizione della sua indeterminatezza, cioè, per esempio lo stato significa tutto quello che voglio che significhi, tutto e il suo contrario. Dunque, e qui c'è un risvolto analitico, ciò che sto pensando dello stato non è qualcosa di necessario, è contingente, cioè, è una mia decisione e, quindi, una mia responsabilità. Lo stato non è quella cosa che io voglio o credo che sia, ma è qualche cosa in quanto io voglio, decido che sia quella cosa lì. Ma decidendo che è quella cosa lì rimane indeterminato, in quanto posso cambiare idea mille volte finché non tengo conto che ciò che io ho determinato è quello che è perché ha come condizione la sua indeterminatezza. Quindi, tutto ciò che io penso dello stato lo sto pensando io in questo momento; fra cinque minuti potrebbe essere totalmente differente, perché lo stato non è quella cosa lì che io penso, non è quella determinazione lì; quella determinatezza è tale per via della indeterminatezza, che è presente sempre e comunque. È questo che sta dicendo Hegel; lo diceva già nella *Fenomenologia dello spirito* ma qui è insistente. È come se dicesse in un certo modo: ogni volta che determinate qualche cosa, o pensate che questo determinato sia separato dalla sua indeterminatezza, e allora vi trovate in una struttura religiosa; oppure non potete tenere conto che questa determinazione ha come condizione della sua esistenza l'indeterminatezza.

Intervento: È un aspetto dell'ascolto...

Sì. È chiaro che ci sono tante cose che possono trarsi anche rispetto alla psicoanalisi. La volta scorsa lei stesso diceva dell'altra scena, quel termine che usava Freud per indicare l'altro, che poi Lacan scrisse con la maiuscola (Altro) rifacendosi anche lui a Hegel, l'altro in quanto radicalmente altro, non l'altrui. Per Lacan l'Altro non era né il significante né il significato, ma l'altro da entrambi. L'altro da entrambi è la relazione, che de Saussure indicava con il tratto tra i due, ma è la relazione che fa dei due quei due lì. L'altra scena si potrebbe anche intendere in questo modo, e cioè parlando ogni volta la mia parola si pone di fronte a una sorta di complemento booleano, cioè, tutto ciò che quella parola non è ma che fa essere la mia parola quella che è in quel momento. È come se quella parola che dico esplodesse, mentre la dico, in una miriade di frammenti, ciascuno dei quali è un concetto, e che quindi ciascuno dei quali ha un'essenza e un essere, e ciascuno dei quali ovviamente rinvia ad un altro, e così via. È di questo che occorrerebbe incominciare a tenere conto, anche se non è semplice, di che cosa succede mentre si parla, perché succedono cose inverosimili, inaudite. Le parole che dico esplodono, si frammentano in miliardi di altre, delle quali sono fatte e senza le quali altre le mie parole non esisterebbero.

Intervento: ...

Questa frammentazione, di cui sto parlando, è una frammentazione strutturale, mentre la schizofrenia la rappresenta, la mette in scena come una pièce teatrale. A pag. 693, *Nota. Universalità, particolarità e individualità sono secondo quanto si è detto i tre concetti determinati, quando cioè si vogliono contare.* La particolarità è ciò che si oppone all'universale; l'individuale potremmo intenderlo come qualche cosa che attiene alla relazione fra i due, è ciò che rende il concetto un individuo, un qualcosa. *Si è già mostrato per l'addietro che il numero è una forma disadatta per comprendervi delle determinazioni di concetto, ma disadatta è poi in sommo grado per le determinazioni del concetto stesso. Il numero, avendo per principio l'uno...* Per Peano era lo zero: zero es numero, diceva nella sua lingua, latino sine flexione; poi, diceva che ogni numero ha un successore, il successore di zero è uno. Queste idee Peano le chiamava idee primitive, e cioè non ulteriormente scomponibili; sarebbero le idee immediate, nel linguaggio di Hegel, e sappiamo che per lui non esistono: ciascuna cosa, se è una cosa, è mediata sempre e necessariamente. *...rende i numerati intieramente disgiunti e intieramente indifferenti fra loro.* La relazione numerica immagina che questi numeri siano ciascuno a sé stanti e non presi in un tutto. *Da ciò che è stato detto fin qui risulta che i diversi concetti determinati sono anzi assolutamente un unico e medesimo concetto, nonché cadano uno fuori dell'altro. Nell'ordinaria trattazione della logica si presentano diverse divisioni e specie di concetti. Dà subito nell'occhio l'inconsequenza di recar le specie in questo modo: Secondo la quantità, qualità, ecc., si danno i seguenti concetti.* Trarre, cioè, i concetti dalla loro calcolabilità. *Si ottiene in questo modo una logica empirica, - una scienza singolare, una conoscenza irrazionale del razionale. La logica dà con ciò un esempio molto cattivo della maniera di mettere in atto le sue proprie dottrine; si permette di far per proprio conto il contrario di quel che prescrive come regola, cioè che i concetti debbono essere dedotti e che le proposizioni scientifiche ... si hanno a dimostrare.* I concetti vengono dedotti da altri concetti. Il che ci conduce a una domanda: da dove vengono i concetti? Certo, la definizione che dà Hegel offre un'indicazione: sono essere e essenza, cioè, l'essere che pensa se stesso... ma, di fatto, un concetto non può venire che da altri concetti. Quel concetto che potrebbe mostrarsi come primo è primo soltanto alla fine. Soltanto dopo so che è il primo, al momento non lo posso sapere; così come non posso sapere che l'essere è essere finché non compio un percorso, in cui aggiungo ciò che l'essere non è, il non essere, e allora ecco che l'essere diventa l'essere. A pag. 696. *...accade che nelle logiche, nell'una più, secondo il capriccio, e nell'altra meno, si narra che si danno concetti affermativi, negativi, identici, condizionati, necessari, ecc. Siccome tali determinazioni la natura del concetto stesso se le è già lasciate addietro, e siccome quindi quando vengono messe fuori a proposito del concetto non si presentano nel lor proprio luogo, così esse non permettono che dei superficiali chiarimenti verbali ed appaiono qui senza nessun interesse. Ai concetti contrari e*

contraddittori (differenza di cui qui soprattutto si tien conto) sta in fondo la determinazione riflessiva della diversità e dell'opposizione. Essi vengono riguardati come due specie particolari, ciascuno cioè come fermo per sé e indifferente di fronte all'altro, senz'alcun pensiero della dialettica e dell'interna nullità di queste differenze; come se ciò che è contrario non dovesse essere anche determinato come contraddittorio. Se voi tornate con la memoria al quadrato logico, di cui dicevamo prima, queste quattro figure – che Pietro Ispano considerava separate e indipendenti ciascuna per sé, anche se erano in relazione con le altre, ma si trattava di relazioni estrinseche – sono dei momenti, ma non c'è l'una senza l'altra, se c'è una ci sono già le altre. Questo lo si vede molto bene nella relazione contraria: non c'è l'essere senza il non essere, non c'è la proposizione che afferma che Tutte le A sono B se non c'è quella che dice che Nessuna A è B, sennò la prima non ha nessun senso, e non è utilizzabile. *La natura e il passaggio essenziale delle forme riflessive che quei concetti esprimono sono stati trattati a loro luogo. Nel concetto l'identità è sviluppata ad universalità, la differenza a particolarità, l'opposizione, che torna nel fondamento, a individualità.* Sono queste le forme in cui Hegel vede le figure del quadrato logico, e cioè l'universale affermativa come l'universale. È chiaro che l'universale ha il particolare come suo opposto. *L'universale si mostrò non solo come l'identico, ma in pari tempo come il diverso o il contrario di fronte al particolare e all'individuale, e poi anche come contrapposto a quelli, ossia come contraddittorio;...* Perché in questa opposizione tanto un elemento quanto il suo contrario. P. es. nel caso del quadrato logico, è questo che pare il ragionamento di Hegel: l'universale affermativa si oppone all'universale negativa (Tutte le A sono B – Nessuna A è B) ma in Nessuna A è B è implicito il Qualche A non è B, perché la relazione tra l'universale negativa e la particolare negativa è una relazione di subalternità, cioè se c'è una c'è altra. Ecco perché, dice Hegel, se c'è l'universale ci sono già tutte queste cose. Il che è sfuggito a Pietro Ispano; essendo papa aveva altre cose di cui occuparsi. *Vengon poi divisi i concetti in subordinati e coordinati...* I subordinati sono le subalterne; i coordinati sono quelli che Pietro Ispano chiamava le subcontrarie, cioè la relazione tra la particolare negativa e quella affermativa. *...differenza che riguarda più da vicino la determinazione del concetto, cioè il rapporto di universalità e particolarità, dove queste espressioni furono quindi anche incidentalmente menzionate. Senonché la subordinazione e la coordinazione sogliono ordinariamente considerarsi anch'esse come rapporti del tutto fissi,...* Come ha fatto Pietro Ispano, che le ha inchiodate nel suo quadrato. *...collo stabilir poi intorno ad esse varie proposizioni sterili.* Se si considerano a quel modo si costruiscono dei sillogismi sterili, che non significano niente. Poi vedremo, perché tutta la parte che segue parla dei sillogismi; quindi, evidentemente, ne parlerà in modo differente. *La più ampia discussione in proposito concerne daccapo la relazione della contrarietà e contraddittorietà alla subordinazione e coordinazione. Essendo il giudizio la relazione dei concetti determinati, soltanto in esso deve venir fuori il vero rapporto. Quella maniera consistente nel confrontare queste determinazioni senza alcun pensiero della loro dialettica e del progressivo mutarsi della lor determinazione, o meglio del collegamento che in esse si trova di determinazioni opposte, rende l'intera considerazione, che cosa vi sia in esse di consono oppure no ... semplicemente sterile e vana.* Sta dicendo che il quadrato logico di Pietro Ispano non serve a nulla. *il grande Eulero, infinitamente fecondo ed acuto nell'intendere e combinare i più profondi rapporti delle grandezze algebriche, soprattutto poi l'aridamente intellettuale Lambert ed altri, hanno, per questa sorta di rapporti delle determinazioni intellettuali, tentato una notazione per mezzo di linee, figure e simili.* Anche i sillogismi sono stati sistemati in una teoria degli insiemi. Per esempio nel sillogismo Barbara, le tre universali affermative sono raffigurate come tre cerchi concentrici, uno dentro l'altro. *Si aveva in generale per mira di elevare (o piuttosto, nel fatto, di rabbassare) le guise di relazione logica ad un calcolo. Già il tentativo della notazione si mostra subito come in sé e per sé nullo, quando si confrontino fra loro la natura del segno con quella di ciò che dev'esser designato. Le determinazioni del concetto, l'universalità, la particolarità e l'individualità sono certamente diverse, come le linee o le lettere dell'algebra; son poi anche opposte e ammetterebbero quindi anche i segni di più e meno. Ma esse stesse, eppoi anche le loro relazioni ... sono di una natura*

essenziale affatto diversa da quella delle lettere e linee e delle loro relazioni, dell'eguaglianza o diversità di grandezza, del più e del meno, ovvero del collocamento delle linee l'una sull'altra, oppure dell'unione loro in angoli e delle posizioni degli spazi quivi racchiusi. Cotesti oggetti hanno in proprio di fronte a quelle di esser fra loro estrinseci, di avere una determinazione fissa. Quando ora si prendano dei concetti in modo che corrispondano a tali segni, cesano di esser concetti. Questa è la conclusione finale. Quando io penso di astrarre qualcosa dal concreto, questa cosa che io astraggo cessa di essere quella cosa che era nel concreto. Se io voglio trasformare un concetto in linee, curve, punti, ecc., questo non è più il concetto, è un'altra cosa. Di questo occorrerà pur tenere conto. A pag. 700. *È inutile di volerlo fissare con figure spaziali e segni algebrici per uso dell'occhio esteriore e di una trattazione inconcettuale e meccanica, cioè di un calcolo. Anche ogni altra cosa che dovesse servir come simbolo potrebbe tutt'al più, come i simboli per la natura di Dio, suscitare dei presentimenti e degli echi del concetto; ma quando si dovesse sul serio esprimere e conoscere con ciò il concetto, la natura esteriore di ogni simbolo sarebbe inadeguata allo scopo. Il rapporto è anzi che ciò che nei simboli è eco di una determinazione superiore può viceversa esser conosciuto solo per mezzo del concetto, ed essere avvicinato a questo unicamente col rimuovere quell'accessorio sensibile che era destinato ad esprimerlo.* Anche la linea, la curva, ecc., sono concetti, che io penso di utilizzare per definire il concetto, trovandomi così in una serie di difficoltà.

15 luglio 2020

Tra le varie cose Hegel mette in discussione i pilastri della filosofia analitica, anche se ovviamente Hegel ha vissuto un secolo abbondante prima della filosofia analitica (Carnap, Quine, Schlick, Neurath, Russell e altri). La filosofia analitica di Carnap parlava di enunciati protocollari, cioè di quegli enunciati che non sono altro che la registrazione di un'esperienza. In questo modo la filosofia analitica pensava di uscire dalla metafisica perché tutte le proposizioni non verificabili dall'esperienza vengono eliminate come nulle o come insensate. È rimasta celebre la quasi derisione da parte di Carnap nei confronti di Heidegger, quando Heidegger fece il suo discorso *Che cos'è la metafisica*. Heidegger parlava del nulla e naturalmente il nulla non è qualcosa che si coglie con l'esperienza e, quindi, per tutti i logici positivisti parlare del nulla è parlare di niente. Dicevo che tutta la filosofia analitica si basa sull'esperienza. Tutto ciò che la filosofia analitica ha cercato di evitare, per quanto riguarda la metafisica, ritorna in modo massiccio proprio lì nell'esperienza, dal momento che tutte le proposizioni che registrano delle esperienze, di fatto, registrano cose che sono, devono presupporre che quelle cose che accadono siano. Affermare questo, e cioè che le cose sono, è propriamente il fondamento della metafisica. Quindi, non c'è la possibilità per la filosofia analitica di fondarsi sulla esperienza senza presupporre che l'esperienza mostri, manifesti le cose, così come stanno. È una presupposizione teoricamente pericolosa perché presuppone, appunto, che l'esperienza sia per tutti sempre allo stesso modo. Ora, può accadere di avere questa impressione quando si parla con persone che hanno avuto tutte la stessa formazione: se pensano grosso modo alla stessa maniera, tutte quante tendono a vedere le cose alla stessa maniera; se voi chiedete a dei credenti se Dio esiste risponderanno tutti di sì. La posizione di Hegel, invece, è molto più acuta, più interessante, perché ci dice, e lo sta dicendo qui, che ogni cosa non è altro che un concetto. Come dire che tutto ciò che io descrivo dell'esperienza, come un dato esperienziale, per esempio oggi 15 luglio ci troviamo qui, in questa stanza, ecc. Questo sarebbe un enunciato protocollare: descrive uno stato di cose. Però, che cosa dico con questo? Costruisco in realtà una scena, che può anche essere condivisa da voi, certo, ma rimane il fatto che tutto ciò che mi consente di affermare questa proposizione è tutto ciò che io ho appreso, imparato, che mi è capitato nella vita. È ciò che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, e cioè una quantità di elementi che costruiscono quelle cose che io chiamo i concetti. Il dato di esperienza è una serie di concetti, ciascuno dei quali, e qui Hegel descrive bene come funziona il concetto, che è la

relazione tra l'essere e l'essenza: perché possa essere occorre che anche non sia, cioè che si opponga a ciò che non è. A questo punto ho un concetto, cioè, un concetto determinato, vale a dire, posso affermare qualche cosa, che poi servirà al giudizio, di cui parlerà tra poco. Perché io possa vedere qualche cosa occorre che intanto io sappia che c'è qualcosa da vedere, e ciò che vedo non è innocente: ciò che vedo è costruito da ciò che io sono. Poi, se mi trovo con persone che hanno esperienza, formazione, ecc., simili alla mia, probabilmente ci troveremo d'accordo su alcune cose, ma questo di per sé non garantisce niente: il fatto appunto che miliardi di persone credano in Dio non garantisce il fatto che ne esista uno. Questo ci porta alla considerazione che il lavoro migliore da fare è quello di pensare le cose anziché presupporle. Il presupporle è quello che si fa generalmente, ma ci porta su una strada lungo la quale si crede di potere dimostrare ciò che si sta affermando, ma in realtà non è così. Tutto ciò che presuppongo non è dimostrabile, viene dalla mia storia, sono miti, e un mito non è propriamente dimostrabile. Per tornare a Hegel, alla questione del concetto, a pag. 700, dove parla dell'individuo, cioè il concetto in quanto tutto, in quanto intero, perché è questo che si troverà a dire; è come se il concetto si mostrasse non più come l'astratto, anche perché se qualcosa è astratta lo è rispetto a un concreto, a un tutto, da cui astraggo appunto l'astratto. Per potere astrarre qualche cosa, cioè per poterla considerare per quello che immagino che sia, occorre che prima ci sia un tutto, che sia all'interno di un tutto, sia cioè nel linguaggio. *L'individualità, come si è mostrato, è già posta dalla particolarità; questa è l'universalità determinata; è dunque la determinatezza che si riferisce a sé, il Determinato determinato. 1. Anzitutto, quindi, l'individualità appare come riflessione del concetto dalla sua determinatezza in se stesso.* Per dirla in modo un po' rozzo, è come se fosse il concetto che pensa se stesso, cioè, si vede come individuo. *È la mediazione sua per mezzo di se stesso, in quanto il suo esser altro si è daccapo fatto un altro, per cui è restaurato il concetto come eguale a se stesso, ma nella determinazione dell'assoluta negatività.* Quindi, il concetto che riflettendo se stesso si afferma, potremmo dire così, come concetto, come individuo. Dell'astrazione dice a pag. 702. *In quanto l'astrazione innalza il concreto nell'universalità, ma intende l'universale solo come universalità determinata, questa è appunto l'individualità che è risultata come la determinatezza che si riferisce a sé. L'astrazione è quindi una divisione del concreto ed un isolamento delle sue determinazioni. Per mezzo suo vengono colte soltanto delle proprietà e dei momenti singoli, poiché il suo prodotto deve contenere quella ch'essa stessa è.* Quindi, pone l'astrazione come una separazione dal concreto, dal tutto. La separazione è una determinazione: se separo, determino. Poco dopo. *Se l'individualità vien recata come una delle determinazioni particolari del concetto, la particolarità è la totalità che le comprende tutte in sé; appunto come quella totalità essa è il loro concreto o l'individualità stessa. È però il concreto anche secondo il lato dianzi notato come universalità determinata; così essa è come l'unità immediata, nella quale nessuno di questi momenti è posto come distinto o come il determinante, e in questa forma essa costituirà il termine medio del sillogismo formale. Si scorge subito che ogni determinazione fatta nella precedente esposizione del concetto si è immediatamente risolta e perduta nella sua altra. Ogni distinzione si confonde nella considerazione che deve isolare e tener ferme quelle determinazioni.* Per potere distinguere deve e tenere ferme quelle cose. *Soltanto la semplice rappresentazione, per la quale l'astrarre le ha isolate, è capace di tenersi fermi uno fuori dell'altro l'universale, il particolare e l'individuale.* Cioè: soltanto se me li rappresento, se me li immagino; cioè, soltanto se compio questa operazione fantastica. Immagino che siano separati: questo è ciò che si fa quando si astrae qualcosa. Immagino che sia isolato; ma questo non accade mai. Se fosse davvero isolato, non lo vedrei. Prima parlavo del vedere, sapere che c'è qualcosa da vedere: lo so perché se c'è qualcosa da "vedere" non è isolato, ma è all'interno del mondo di cui io sono fatto. Questo è importante perché ci dice come l'astrazione sia inevitabile. Appena io voglio considerare una qualunque cosa l'astraggo necessariamente, e a questo punto immagino che sia separata e isolata dal tutto, cioè, che sia fuori del linguaggio. Molto spesso interviene così: pensare che questa cosa che vedo qui sia fuori del linguaggio, perché è quella che è e, quindi, che io ne parli o no è indifferente per quella

cosa, come se quella cosa avesse una vita sua. Potremmo aggiungere ancora che nell'astrarre io, sì, certo, astraggo dal tutto ma, astraendo qualcosa, cioè portandola fuori dall'intero in cui e per cui esiste, nel fare questo mi trovo a inserire questo elemento astratto in un altro intero, in un altro concreto, e devo farlo. Devo farlo perché questo altro concreto, in cui la inserisco, mi dice che cosa posso farne di questa cosa, sennò non saprei cosa farne. Anche l'operazione stessa di astrarre necessita di un concreto che mi fornisce tutti gli strumenti per fare questa operazione. In fondo, la *Lebenswelt*, di cui parla Husserl, va forse oltre quello che lui stesso immaginava, perché per potere compiere questa astrazione ho bisogno della *Lebenswelt*, del mondo della vita, della mia esperienza, delle cose che immagino, che penso, che suppongo, che credo, di tutte queste cose che costituiscono il concreto, cioè, il mondo che io sono. Il concreto è un concetto importante da tenere in considerazione perché non è che sia un qualcosa che è messo da qualche parte, ma è il linguaggio in quanto tutto, ed è tutto in quanto non c'è il fuori-linguaggio: non c'è qualche cosa che sia fuori, in questo senso è tutto. A pag. 703. *L'astrazione, che come anima dell'individualità è la relazione del negativo al negativo, non è, come si è mostrato, nulla di estrinseco all'universale e al particolare, ma è loro immanente, e per cagion sua essi sono un concreto, un contenuto, un individuo.* Ci sta dicendo che questa astrazione non esiste fuori del concreto. Dice *nulla di estrinseco all'universale e al particolare, ma è loro immanente*, perché non potrebbe darsi nessuna astrazione fuori dall'universale e dal particolare, fuori dal concetto, in definitiva. A pag. 704. *L'individuo, che è ella sfera riflessiva dell'esistenza come questo, non ha quella relazione esclusiva a un altro uno, la quale compete all'esser per sé qualitativo. Il questo, in quanto uno riflesso in sé, è per sé senza repulsione; ovvero la repulsione è in questa riflessione in uno coll'astrazione ed è la mediazione riflettente, la quale è in lui per modo ch'esso è una immediatezza posta, mostrata da un esterno. Il questo è; è immediato; però non è questo, se non in quanto vien mostrato. Il mostrare è il movimento riflessivo che si raccoglie in sé e pone l'immediatezza, ma come un che a sé estrinseco.* Questo individuo non ha una repulsione in sé. È come se dicesse che non ha un negativo, e non lo ha perché è il tutto. Se il tutto, cioè il linguaggio, avesse un negativo, il linguaggio sarebbe contraddittorio. Ora, il linguaggio non è contraddittorio, ma è ciò che continuamente costruisce che è autocontraddittorio. Facciamo un esempio. Quando Kurt Gödel fece la sua famosa tesi di laurea negli anni '20 ebbe questa idea: prendiamo la matematica come un tutto, un intero; è fatta di proposizioni che sono dimostrabili all'interno della matematica. Ora, se io, diceva Gödel, riuscissi a inserire all'interno di tutte queste proposizioni una proposizione che dice che la matematica non è dimostrabile e riuscissi a dimostrarla allora mi troverei in una situazione davvero bizzarra. Attraverso la trasformazione di tutta la matematica in numeri gödeliani, ha fatta questa operazione in cui è riuscito a inserire, cioè a matematizzare, la proposizione che afferma che la matematica non è dimostrabile. Ecco il dramma: questa proposizione risulta dimostrabile, e, allora, o questa proposizione è vera e allora non è dimostrabile, oppure se è dimostrabile non è vera. Era tutto ovviamente matematizzato; questa cosa si è consumata all'interno della matematica, non poteva prendere un elemento da fuori e portarcelo dentro. Questo per dirvi che potremmo fare la stessa cosa con il linguaggio, e cioè costruire una proposizione che afferma di sé, p. es., di essere fuori del linguaggio. Naturalmente, questa proposizione, per potere porsi, nell'atto stesso in cui si pone si pone come atto linguistico; quindi, nel momento in cui si pone già nega la possibilità che possa darsi ciò che sta affermando; quindi, non posso in nessun modo dimostrarlo perché nel momento in cui si pone si toglie, scompare. Il linguaggio toglie ogni possibilità di negarsi, perché per negarsi deve utilizzarsi, deve esserci anche solo per potere pensare di essere fuori del linguaggio. Però, tutto quello che costruisce è autocontraddittorio, perché nel momento in cui io affermo qualche cosa, questo qualche cosa che affermo dilegua, mentre il linguaggio no. Il linguaggio è in contraddittorio, non può accogliere una contraddizione se non negando la sua stessa esistenza, ma per negare la sua esistenza deve esserci; mentre, come dicevo, tutto ciò che viene affermato, costruito dal linguaggio è autocontraddittorio, cioè, può porsi soltanto negandosi. Come

sappiamo, qualunque cosa è quella che è perché non è quello che non è, quindi, per affermarsi si nega: solo in questo modo, negandola, si pone, si afferma. Altrimenti, rimane un po' come l'essere senza il non essere, rimane cioè un'affermazione senza nessuna determinazione, è nulla. Vi ricordate quando Hegel parlava dell'essere. L'essere di per sé è nulla, perché è indeterminato, non ha nessuna cosa che lo determini; occorre il non essere, e allora l'essere non è il non essere e, quindi, sappiamo che cos'è. Questo ritorno non è altro che la consapevolezza dell'essere di non essere non essere, quindi, sa quello che è, cioè nulla, come avevamo detto. A pag. 704. *Quest'astrazione dell'individuo è, come riflessione della differenza in sé, primieramente un porre i differenti come per sé stanti, riflessi in sé. Essi sono immediatamente; ma poi questo separare è in generale riflessione, è l'apparire dell'uno nell'altro, e così quelli stanno in una relazione essenziale. ... L'individualità che si pone come determinata non si pone in una differenza estrinseca, ma nella differenza del concetto; esclude dunque da sé l'universale, ma poiché questo è un momento di lei stessa, così esso si riferisce altrettanto essenzialmente a lei.* L'individualità si pone come determinata, non rispetto a qualche cosa che è fuori dell'individuo, estrinseco, ma si pone in una differenza che le appartiene, cioè, in una differenza da sé del concetto. È quello che diceva anche prima: non c'è un qualche cosa da fuori che stabilisca questa differenza, ma è il concetto stesso che differisce da sé. Questo perché sappiamo che il concetto è fatto di essere e di essenza, e l'essenza non è altro che la negazione dell'essere; è la negazione di sé e, quindi, tornando sull'essere dice che l'essere, appunto, non è ciò che non è. *In quanto è questa relazione delle sue determinazioni per sé stanti, il concetto si è perduto; poiché così esso non è più la posta unita di quelle, e quelle non son più come momenti, come la parvenza di esso, ma come sussistenti in sé e per sé.* Dice che il concetto, in questa relazione e differenze di è fatto l'individuo, si è perduto poiché non è la posta unita di quelle determinazioni, ma tutte queste determinazioni appaiono come sussistenti per sé e, quindi, in un certo qual modo manipolabili. Questo ci porta alla conclusione. *Come individualità il concetto torna in sé nella determinatezza; con ciò il determinato stesso è divenuto totalità. Il suo ritorno in sé è quindi la sua propria assoluta, originaria scissione, vale a dire che come individualità il concetto è posto come giudizio.* Come individualità il concetto torna in sé, quindi, tutte queste determinazioni ritornano in sé. Dice *con ciò il determinato stesso è divenuto totalità* e aggiunge *Il suo ritorno in sé è quindi la sua propria assoluta, originaria scissione.* Questa totalità, che il concetto pone in quanto tale come individuo, una totalità di determinazioni, pone anche la sua originaria scissione, e cioè queste determinazioni sono sì diventate parti di un tutto, ma continuano a persistere. È questo che consente il giudizio, cioè, il potere dividere il concetto. E adesso ci dirà come. Come si divide il concetto? In un soggetto e in un predicato. *Il giudizio è la determinatezza del concetto posta nel concetto stesso.* Quindi, la determinatezza del concetto non viene da altro, ma è nel concetto stesso, è lì che c'è la sua determinazione. Come? Nella differenza del concetto, nella sua differenza da sé, è questa la sua determinatezza. Il perché lo diceva prima: *esclude dunque da sé l'universale, ma poiché questo è un momento di lei stessa, così esso si riferisce altrettanto essenzialmente a lei.* Come dire che questo universale dovrebbe escluderlo essendo individuo, solo che questo individuo non può escludere l'universale, perché si riferisce all'universale proprio in quanto individuo o, potremmo dire, in quanto particolare, e il particolare non può escludere l'universale. *Il giudicare è pertanto un'altra funzione che il concepire, o meglio, è l'altra funzione del concetto, essendo il determinarsi del concetto per se stesso, e l'ulteriore procedere del giudizio nella diversità dei giudizi è questa progressiva determinazione del concetto.* A pag. 706. *Le determinazioni in sé riflesse sono delle totalità determinate...* Ogni volta che c'è una determinazione c'è qualche cosa che è in sé riflesso, perché soltanto così si determina. Come sappiamo, in Hegel non c'è un altro modo per determinare qualche cosa se non riflettere in sé e, quindi, negare la propria negazione (doppia negazione). *...altrettanto essenzialmente in una sussistenza indifferente e irrelativa, quanto per la sua mediazione fra loro. Il determinare stesso è solo la totalità in quanto contiene queste totalità e la loro relazione.* Questo determinare, dice, non è altro che la totalità; ciò che ho determinato è una totalità, dice,

che contiene queste totalità e la loro relazione. È come dire che la totalità, un concetto in quanto totalità, contiene delle determinazioni, ma ciascuna di queste è una totalità, ciascuna di queste è il tutto. Ciascun elemento linguistico è il tutto, e lo è proprio perché, se non lo fosse, sarebbe fuori del tutto, cioè sarebbe fuori dal linguaggio. Quindi, ciascun elemento deve essere il tutto; ed essere tutto non è altro che essere nel linguaggio. *Il giudizio contiene dunque primieramente quei due per sé stanti, che si chiamano soggetto e predicato.* Queste sono le determinazioni che compaiono in questa totalità che è il concetto. *In quanto questo è il concetto come determinato, si ha soltanto fra loro questa universale differenza, che il giudizio contiene il concetto determinato di fronte al concetto ancora indeterminato.* Entrambi, sia il soggetto che il predicato, sono concetti. Come abbiamo visto, qualunque cosa è un concetto; se non lo fosse non sarebbe un qualche cosa. Quindi, si pongono, dice lui giustamente, come il soggetto, che è ancora indeterminato, rispetto al predicato. Dunque, due concetti: uno determinato e l'altro non ancora determinato. *Il soggetto può dunque anzitutto esser preso rispetto al predicato come l'individuo rispetto all'universale...* Riprendiamo l'esempio del significante e del significato. L'individuo è il significante perché è quello, non è un'altra cosa; il significato è l'universale. *...oppure anche come il particolare rispetto all'universale, ovvero come l'individuo rispetto al particolare, in quanto cioè soggetto e predicato si contrappongono fra loro solo come il più determinato e il più universale.* Il soggetto è il più determinato, il soggetto è quello... Soggetto sempre nell'accezione con cui lo intende Hegel, cioè, come ciò che agisce, l'agente. A pag. 707. *Siccome il soggetto esprime in generale il determinato, e quindi piuttosto ciò che è immediatamente, e il predicato invece esprime l'universale, l'essenza ovvero il concetto...* L'universale esprime l'essenza, così come l'essenza dell'essere era il non essere. L'essenza è ciò che ci si domanda rispetto al che cos'è veramente qualcosa; l'essenza dell'essere era il non essere. *...così il soggetto in quanto tale non è dapprima che una sorta di nome; poiché quel ch'esso è viene espresso soltanto dal predicato, che contiene l'essere nel senso del concetto.* Finché non so che cos'è non è nient'altro che un nome. *Che cosa è questo, oppure: che pianta è questa, ecc.? Per quell'essere, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il nome, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la cosa. Questo è l'essere nel senso del soggetto.* Cioè: del determinato ma anche indeterminato. *Ma solo il concetto, o per lo meno l'essenza e l'universale in generale, danno il predicato, e di questo si domanda nel senso del giudizio. Dio, lo spirito, la natura od altro che sia, sono quindi come soggetto di un giudizio nient'altro che il nome. Che cosa sia, secondo il concetto, un soggetto simile, si ha soltanto nel predicato. Quando si ricerca qual predicato convenga a cotesto soggetto, per giudicare vi dovrebbe essere già per base un concetto; ma, appunto, il concetto è enunciato soltanto dal predicato. È perciò propriamente la semplice rappresentazione, che costituisce il significato presupposto del soggetto e che conduce a una spiegazione nominale, al qual proposito è accidentale e si risolve in un fatto storico, che cosa venga o no inteso sotto un certo nome. Così molte dispute, se a un certo soggetto convenga o no un predicato, non son altro che dispute verbali, appunto perché prendono le mosse da quella forma. Ciò che sta sotto (subjectum, ὑποκείμενον) non è ancora altro che il nome.* Qui dice una cosa interessante, perché, dice, quando si ricerca un predicato che conviene a questo soggetto per potere giudicare, vi dovrebbe già essere un concetto che consenta di giudicare. Ma il concetto è solo nel predicato; il soggetto, nel punto in cui siamo, sarebbe senza significato, come se fosse un significante senza significato, che ancora non so che cos'è.

Intervento: ...

Non esattamente. Qui Hegel sta ponendo una questione un po' più complessa. Quando lui dice che nel giudizio abbiamo un soggetto e un predicato, cioè ci chiediamo che cosa è un qualche cosa, questo soggetto, in effetti, non è da intendersi esclusivamente come soggetto grammaticale. Questo soggetto non è altro che ciò che è per essere quello che è, in attesa del significato che lo farà diventare quello che è; ma finché non c'è questo ritorno, non c'è il significato, è nulla. a pag. 708. *Secondo questa considerazione soggettiva soggetto e predicato vengono quindi considerati come già dato per sé fuori dell'altro,...* Come se fossero due entità separate. *...il soggetto come un oggetto che*

sarebbe, anche se non avesse questo predicato, il predicato come una determinazione universale che sarebbe, quand'anche non convenisse a questo soggetto. Col giudicare è quindi connessa la riflessione, se questo o quel predicato che si ha in testa possa e debba essere apposto all'oggetto, che è là fuori per sé; il giudicare stesso consiste in ciò che solo per mezzo di esso viene unito un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sé quello che è, il primo un oggetto esistente, il secondo una rappresentazione nella nostra testa. Il predicato che viene apposto al soggetto, gli deve però anche convenire, vale a dire, dev'essere in sé e per sé identico con esso. Con questo significato dell'apporre vengono tolti daccapo il senso soggettivo del giudicare e l'indifferente sussistenza esteriore del soggetto e del predicato. Sta dicendo che se fosse così, se fosse soltanto un'apposizione del predicato al soggetto, vengono tolti daccapo il senso soggettivo del giudicare e l'indifferente sussistenza esteriore del soggetto e del predicato, cioè, questi due elementi rimarrebbero come per sé stanti, come se non avessero nessuna relazione tra loro. Quest'azione è buona; la copula indica che il predicato appartiene all'essere del soggetto, non gli vien soltanto unito esteriormente. Nel senso grammaticale quel rapporto soggettivo, in cui si parte dall'indifferente estrinsecità del soggetto e del predicato, ha il suo pieno valore, perché son parole, quelle che qui si uniscono estrinsecamente. A questo proposito si può anche notare che una proposizione ha bensì nel senso grammaticale un soggetto e un predicato, ma non per questo è ancora un giudizio. Al giudizio appartiene che il predicato stia verso il soggetto nel rapporto delle determinazioni del concetto, epperò gli si riferisca come un universale a un particolare o a un individuo. Se quello che vien detto del soggetto individuale non esprime esso stesso se non qualcosa di individuale, questa è una semplice proposizione. Per es. Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell'anno 4° della 115° Olimpiade, - è una semplice proposizione, non un giudizio. Sarebbe un giudizio nel caso in cui si ponessero delle obiezioni e allora si dovesse mostrare che è proprio così. In quanto il giudizio è la posta determinatezza del concetto, questa ha le assegnate differenze in maniera immediata ed astratta come individualità e universalità. In quanto poi il giudizio è in generale l'esserci ovvero l'esser altro del concetto,... Interessante ciò che sta dicendo: il giudizio è l'esser altro del concetto; se fosse se stesso sarebbe già giudicato. È l'esser altro; è come se il concetto cercasse il suo altro per potere determinarsi e poter giudicare. Se non che in quanto il concetto costituisce il fondamento essenziale del giudizio, quelle determinazioni sono per lo meno indifferenti in modo che, mentre l'una conviene al soggetto e l'altra al predicato, questo rapporto ha del pari luogo anche inversamente. Il soggetto come individuo appare dapprima come l'essere o l'esser per sé seconda la determinata determinatezza dell'individuo... Sta dicendo che il soggetto è il predicato. Questo significato del giudizio è da prendersi come il suo senso oggettivo e in pari tempo come la verità delle precedenti forme del passaggio. Ciò che è diviene e si muta, il finito tramonta nell'infinito; l'esistente sorge nell'apparenza dal suo fondamento e va giù; l'accidente manifesta la ricchezza della sostanza come pure la sua potenza; nell'essere v'è passaggio in altro, nell'essenza v'è parere o rispecchiarsi in un altro, per cui si palesa la relazione necessaria. Questo passare e parere è ora passato nell'originario dividersi del concetto, il qual concetto, in quanto riconduce l'individuo nell'essere in sé della sua universalità, in pari tempo determina l'universale come reale. Queste due cose sono un'unica e medesima cosa, che cioè l'individualità venga posta nella sua riflessione in sé, e l'universale venga posto come determinato. Il soggetto è il predicato. Quando io dico che A è B sto dicendo che il soggetto è il predicato trovandomi, e questo ci riconduce al discorso precedente, di fronte a una palese contraddizione (se A è A non è B): se dico che A è B sto dicendo che A non è A ma B. È per questo che dicevo che qualunque cosa il linguaggio affermi è sempre e necessariamente autocontraddittorio; ogni affermazione lo è, perché afferma di sé di essere altro da sé, mentre il linguaggio non è autocontraddittorio. Ora a questo significato oggettivo appartiene anche che le differenze accennate, in quanto si presentano daccapo nella determinatezza del concetto, siano in pari tempo poste solo come apparenti, vale a dire che non siano un che di fisso, ma convengano egualmente così all'una determinazione del concetto come all'altra. Quindi è che il soggetto si dee anche prendere a sua volta

come l'essere in sé, e il predicato all'incontro come l'esserci. Il soggetto senza predicato è quello che è nell'apparenza la cosa senza proprietà, la cosa in sé, un vuoto fondamento indeterminato; è così il concetto in se stesso, che soltanto nel predicato ottiene una differenziazione e una determinatezza. L'identità or ora mostrata (tra l'universale e l'individuale), che la determinazione del soggetto conviene egualmente anche al predicato e viceversa, non cade però soltanto nella considerazione nostra; non è soltanto in sé, ma è anche posta nel giudizio. Infatti il giudizio è la relazione di quei due; la copula esprime che il soggetto è il predicato. Il soggetto è la determinatezza determinata, e il predicato è questa sua determinatezza posta; il soggetto è determinato soltanto nel suo predicato, ossia è soggetto soltanto in quello; è tornato in sé nel predicato e vi è l'universale. Può apparire una cosa banale, ma dire che il soggetto è il predicato ci sta di nuovo ponendo il soggetto e il predicato come due momenti del giudizio, in cui uno è l'altro. Il predicato torna sul soggetto e lo rende soggetto effettivamente, così come il significato torna sul significante e lo rende significante. In quanto per conseguenza il predicato vien distinto dal soggetto, non ne è che una determinatezza isolata, è soltanto una delle sue proprietà; il soggetto stesso invece è il concreto, la totalità di molteplici determinatezze, come il predicato ne contiene una; è l'universale. Ma d'altra parte anche il predicato è una universalità per sé stante e viceversa il soggetto una sua sola determinazione. Il predicato sussume pertanto il soggetto; l'individualità e la particolarità non è per sé; ma ha la sua essenza e la sua sostanza nell'universale. Il predicato esprime il soggetto nel suo concetto; l'individuo e il particolare sono delle determinazioni accidentali in esso; esso è la loro assoluta possibilità. A pag. 713. Il soggetto è il predicato, è anzitutto ciò che il giudizio attesta; ma siccome il predicato non deve esser ciò ch'è il soggetto, così si ha una contraddizione che deve risolversi e passare in un risultato. Anzi, siccome in sé e per sé il soggetto e il predicato son la totalità del concetto e il giudizio è la realtà di questo, così il suo avanzarsi non è che sviluppo; vi si ha già quello che vien fuori, e il dimostrare non è pertanto se non un mostrare, una riflessione come un porre quello, che negli estremi del giudizio si ha già; ma anche questo porre si ha già; è la relazione degli estremi. È già tutto qui, abbiamo già tutto; la dimostrazione mostra soltanto quello che già c'è, non fa nient'altro che questo. Ma c'è nel concetto, è l'esserci del concetto, la sua realtà.

22 luglio 2020

C'è una questione che mi interessa porvi, che è connessa indirettamente anche alla politica, nel senso lato del termine. È una questione che ha a che fare con la dialettica servo-padrone, di cui Hegel parla nella *Fenomenologia dello spirito* – per molti Hegel è conosciuto solo per questo. Forse è il caso di riassumere in due parole la dialettica servo-padrone. È una sorta di mito, come quello di Freud rispetto a Totem e tabù. Il padrone è colui che agisce, che vuole il potere subito, adesso, qui. E, quindi, elimina qualunque cosa lo ostacoli. Naturalmente, gli si para innanzi un altro tizio che ha la sua stessa intenzione; quindi, si prendono a sciabolate e, generalmente, avviene che uno dei due muore. Il padrone, quindi, compie questa operazione ma a rischio della propria vita. C'è un altro personaggio, dice Hegel, il servo, che invece teme per la propria vita e non vuole affrontare l'altro e, di conseguenza, si sottomette al padrone, perché il non sottomettersi comporterebbe l'affrontarlo e, quindi, il rischiare la pelle, cosa che preferisce non fare. Detto questo, ciò che a noi interessa è la dialettica servo-padrone, una dialettica che è stata posta in questo ultimo secolo in modo particolare, nel senso che è passata prevalentemente attraverso la interpretazione di Kojève e, quindi, attraverso una interpretazione marxista, dove il servo sta per il proletariato, per il lavoratore. Ciò che dice Kojève, seguendo in parte ciò che dice Hegel, è che a un certo punto il lavoratore, che è colui che serve il padrone, e lo fa modificando la natura, lavorando per lui, si accorge che può fare tantissime cose, può fare delle cose che il padrone non fa e, quindi, attraverso il suo lavoro, si affranca dal padrone. A un certo punto il padrone cessa di avere la sua funzione, che è quella in parte di proteggere il lavoratore, e il lavoratore acquisisce la

propria consapevolezza – la coscienza di classe. Tenete conto che in questa operazione che fa Kojève – parlo non di Marx ma di Kojève, che ha dato un grosso contributo all'ideologia marxista – queste due figure, il servo e il padrone, il proprietario e il lavoratore, restano figure separate. Perché? Perché era inaccettabile, rispetto all'ideologia summenzionata, che il lavoratore diventasse padrone. Il massimo che gli era consentito era di diventare padrone dei mezzi di produzione, non di diventare lui, in quanto tale, padrone, perché sarebbe stata una sovrapposizione intollerabile, per Kojève e in particolar modo per il partito comunista francese al quale era iscritto. Queste due figure dovevano restare separate, non doveva esserci nessuna commistione tra l'una cosa e l'altra, anche perché solo a questa condizione era possibile scatenare la lotta di classe, e cioè che ci fosse un padrone contro cui lottare. A questo punto torniamo a Hegel perché lui ci dice una cosa importante quando parla della dialettica servo-padrone, e cioè che il servo e il padrone, in quanto due momenti di un processo, devono integrarsi, come in ciascun caso dove ci sono due momenti, questi devono integrarsi: ciò che rimane è la relazione fra i due, vale a dire, scompaiono tanto il padrone quanto il servo e rimane una relazione. A questo punto c'è una figura che può intervenire, in questo caso posta da Nietzsche, l'*Übermensch*, che non è da tradurre come superuomo. Occorre tenere conto che buona parte della tradizione nietzschiana è stata portata avanti dalla sorella di Nietzsche, per la quale l'*Übermensch* era effettivamente il superuomo ma nell'idea del giovane SS, alto, biondo, con gli occhi azzurri e di pura razza ariana. La sorella di Nietzsche fu una violenta sostenitrice del nazismo, per lei il superuomo era effettivamente quello. Ma non era quello che intendeva Nietzsche, molto probabilmente, anche perché quando lui morì il nazismo ancora non esisteva. L'*Übermensch* è l'oltreuomo, cioè, colui che riesce, attraverso la fatica del concetto, a oltrepassare la separazione tra le due figure e, quindi, a integrarle, diventando lui padrone di se stesso e del suo lavoro, cioè del suo pensiero. Leggere l'*Übermensch* in questo modo indubbiamente pone una differenza notevole dalla lettura di Kojève, anche perché nella lettura di Kojève, che era marxista, il proletario, il lavoratore, era destinato a rimanere servo in eterno. E questo si è verificato con l'Unione Sovietica, dove anche chi era al comando era servo, nel senso che era cancellata l'idea del padrone, era servo del popolo, il popolo era servo dell'idea, del marxismo. Era come se potessero esistere soltanto servi. È interessante tutto ciò anche rispetto alla piega presa negli anni successivi ai soviet: l'ideologia del servo, di colui che è in un certo senso destinato a servire. Questo si è impiantato nel marxismo anche a partire dal cristianesimo. Anche il cristianesimo parla di servitù, di servi, di sacrifici, di sottomissione. E, quindi, il marxismo ha avuto agio a riprendere certi temi del cristianesimo, appunto quelli del sacrificio e della servitù – siamo tutti servi di Dio. Nel caso del cristianesimo Dio non è servo di nessuno, è questa l'unica differenza, ma tutti quanti i popoli sono servi di Dio.

Intervento: ...

Il partito serve, è lì per servire il popolo, mentre Dio no, la sua funzione non è servire il popolo; anzi, il popolo deve servire Dio, onorarlo, ecc. Il partito è composto di persone che devono servire il popolo, i funzionari di partito sono loro stessi servitori. Tutto questo ci riporta, usando il termine di Nietzsche, all'*Übermensch*, l'oltreuomo, cioè colui che va oltre la separazione: non c'è più né servo né padrone, ma sono integrati, nel senso che diventa padrone di sé e del proprio pensiero. Pensiero come lavoro, perché il pensiero è essenzialmente un lavoro. Quindi, attenendoci propriamente a Hegel, è a questo cui dovremmo giungere, mentre l'interpretazione di Kojève appare straordinariamente ideologica e ideologizzante perché mantiene e avalla la separazione di servo e padrone. Come dicevo prima, per il partito comunista francese non poteva in nessun caso essere eliminata questa separazione, sennò la lotta di classe non avrebbe avuto più nessun senso.

Intervento: ...

Per Marx l'idea era che comunque i proletari si sarebbero affrancati. Il Manifesto si conclude appunto con l'appello: Lavoratori di tutto il mondo unitevi.

Intervento: ...

La rivoluzione si fa per un motivo, e cioè per abbattere un padrone. Marx, nel III Libro del Capitale, giunge a considerare che il capitalismo economico è stato utile, nonostante per Marx costituisca comunque un problema, in quanto c'è un padrone che sfrutta i dipendenti, ma considera questa cosa come un male che è stato necessario, anche perché in questo modo il proletariato ha avuto la possibilità, vivendo meglio, arricchendosi, ecc., di acquisire una sorta di autocoscienza. Si scaglia, invece, contro il capitalismo finanziario, che secondo lui, e non solo, è una pratica da gangsters. La lettura di Kojève è funzionale a una certa ideologia, in realtà. Ma se dovessimo attenerci al discorso di Hegel, non possiamo non porre la questione in questi termini, e cioè servo e padrone sono due momenti, direbbe Hegel, dello stesso. Tenerli separati è l'operazione che fa il discorso religioso, dove appunto ci sono gli umani e poi c'è o un Dio, che è il tutto, oppure il Partito, che ha una visione generale e che è al di sopra di tutti. Ma Hegel non poteva pensarla così, doveva pensarla come due momenti.

Intervento: ...

Sì, perché questo movimento dialettico è lo stesso che anche in questo caso, a proposito del giudizio, riprende incessantemente. Il giudizio di per sé è la determinazione del concetto che determina se stesso. Il concetto è la simultaneità dell'essere e dell'essenza: qualcosa è ma in quanto la sua essenza lo fa essere quello che è. Che cos'è l'essenza di qualche cosa? Ciò che quella cosa non è. Ora, il giudizio è qualcosa su cui occorre riflettere perché è ciò che ciascuno pone in atto ininterrottamente. Rispetto al giudizio potrebbe di nuovo venire in soccorso Nietzsche. Su che cosa è fondato il giudizio? Hegel dice a questo punto delle cose importanti. Intanto dice che il giudizio più semplice, quello positivo, cioè "A è B" è già contraddittorio perché A non è B. Poi, pone ancora l'individuale, cioè il soggetto, come l'universale, cioè come predicato. Quindi, potremmo dire che il giudizio già parte male, parte come qualcosa di autocontraddittorio: per potere giudicare devo contraddirmi, sennò non giudico niente. È una considerazione bizzarra ma della quale forse occorrerebbe tenere conto ciascuna volta in cui si esprime un giudizio. A pag. 716. *Ma in ogni giudizio, anche nel giudizio più riccamente determinato nella sua forma, viene affermata la proposizione avente questo determinato contenuto: l'individuo è universale; in quanto cioè ogni giudizio è anche in generale giudizio astratto. /.../ Se d'altronde appunto non si pensa che con ogni giudizio, e prima di tutto almeno con ogni giudizio positivo, si fa l'affermazione che l'individuo è un universale, ciò accade perché da una parte non si presta attenzione alla forma determinata per cui si distinguono il soggetto e il predicato...* Non ci si rende conto che si sta affermando qualcosa che è intrinsecamente contraddittorio. Che è poi la cosa che dicevamo tempo fa quando dicevamo che per dire di quella cosa che cos'è, devo dire ciò che non è; quindi, affermare un giudizio negativo. E, infatti, lui passa dal giudizio positivo al giudizio negativo, perché dice che non solo l'individuo è universale ma anche che l'universale è individuo. A pag. 717. *Per es. nella proposizione: la rosa è odorosa, esso non esprime che una sola delle molte proprietà della rosa; la isola, mentre, nel soggetto si è venuta saldando colle altre, a quel modo che vengono isolate, quando si dissolve la cosa, le molteplici proprietà che le sono inerenti, in quanto si riducono a star per sé come materie. Il principio del giudizio suona quindi da questo lato così: L'universale è individuo. Cioè: la rosa diventa universale; e il fatto che sia odorosa è individuo, cioè, una determinazione singola, particolare, specifica. Mettendo dunque insieme questa mutua determinazione, nel giudizio, del soggetto e del predicato, ne vien questo doppio: 1. che il soggetto è bensì immediatamente come l'essente o come l'individuo, e il predicato invece è l'universale; ma siccome il giudizio è la relazione dei due, e il soggetto è determinato mediante il predicato come universale, così il soggetto è l'universale;...* Quindi, per Hegel, un giudizio positivo è di fatto un giudizio negativo. Lo dice in questo modo a pag. 719. *Il giudizio, dunque, considerato in primo luogo secondo la sua forma, significa: L'individuo è universale. A è B significa questo: l'individuo è universale. Ma anzi cotesto individuo immediato non è universale; il suo predicato è di maggior estensione; dunque non gli corrisponde. Il soggetto è un immediato esser per sé e quindi l'opposto di quell'astrazione, di quell'universalità posta dalla mediazione che di esso si dovrebbe*

enunciare. *In secondo luogo, considerando il giudizio secondo il suo contenuto, o come la proposizione: L'universale è individuo, il soggetto è un universale di varie qualità, un concreto, che è infinitamente determinato; e siccome le sue determinatezze non sono che qualità, proprietà, o accidenti, così la totalità sua è la loro falsamente infinita pluralità. Quindi un soggetto simile è tutt'altro che una sola di coteste proprietà, come il suo predicato vuole attestare. Entrambe le proposizioni debbon pertanto esser negate e il giudizio positivo deve anzi esser posto come negativo.* Del giudizio negativo ci dice una cosa interessante a pag. 720. *Già in addietro si parlò dell'ordinaria rappresentazione secondo cui dipenderebbe soltanto dal contenuto del giudizio ch'esso sia vero o no, in quanto che la verità logica non riguarderebbe che la forma e richiederebbe soltanto che quel contenuto non si contraddica.* Ancora oggi è presente nella logica formale la differenza, rispetto a una proposizione, tra la validità e la correttezza. Una proposizione è valida formalmente a condizione che sia valida l'implicazione: l'implicazione è vera in tutti i casi tranne nel caso in cui sia vero l'antecedente e falso il conseguente. Se io dicessi "siccome sono nato a Berlino, allora oggi è il 22 luglio", questa affermazione è valida formalmente, perché l'antecedente è falso e il conseguente è vero; ma non è corretta, appunto perché l'antecedente è falso. La proposizione è corretta quando entrambi sono semanticamente veri. *Si è però mostrato che questi due concetti non hanno semplicemente la determinazione irrelativa di un numero di volte, ma si riferiscono l'uno all'altro come individuo e universale. Queste determinazioni costituiscono il vero contenuto logico, e precisamente in questa astrazione il contenuto del giudizio positivo.* Quello che conta è il riferirsi l'un l'altro, tra un individuo universale, in quanto l'individuo è universale, e l'universale e individuo. *Qualsiasi altro contenuto intervenga in un giudizio (il sole è tondo, Cicerone fu un grande oratore romano, ora è giorno, ecc.), non tocca il giudizio come tale; questo non esprime se non che: Il soggetto è predicato, ovvero (poiché questi non son che nomi) più determinatamente: L'individuo è universale e viceversa. Qualunque cosa io dica sto continuando a dire che l'individuo è universale e che l'universale è individuo. A cagione di questo puro contenuto logico il giudizio positivo non è vero, ma ha la sua verità nel giudizio negativo. Basta soltanto, suol chiedersi, che nel giudizio il contenuto non si contraddica. Ma in quel giudizio si contraddice, come si è mostrato. Nondimeno è affatto indifferente che quel contenuto logico venga chiamato anche forma, e che per contenuto s'intenda soltanto il rimanente riempimento empirico. Così la forma non contien soltanto la vuota identità, fuor della quale starebbe la determinazione di contenuto. Il giudizio positivo non ha allora per via della sua forma come giudizio positivo alcuna verità. chi chiamasse verità l'esattezza di un'intuizione o di una percezione, la corrispondenza della rappresentazione all'oggetto, non avrebbe per lo meno più alcuna espressione da poter adoperare per quello che è oggetto e scopo della filosofia. Cioè, di capire come funziona questa cosa. Ha parlato della corrispondenza: sarebbe la modalità che i greci chiamavano ὁρθότης, la *adaequatio rei et intellectus*, la corrispondenza. Bisognerebbe almeno dare a quest'ultimo il nome di verità razionale; e allora ognuno converrà che dei giudizi, come quello che Cicerone fu un grande oratore, che ora è giorno, ecc., non sono verità razionali. Ma non son tali, non perché abbiano quasi accidentalmente un contenuto empirico, sibbene perché son soltanto dei giudizi positivi, che non possono né debbono avere altro contenuto che un individuo immediato e una determinazione astratta. Il giudizio positivo ha anzitutto la sua verità nel giudizio negativo. A pag. 722. Il giudizio positivo è la relazione dell'individuo e dell'universale immediati, epperò di tali, che l'uno di essi in pari tempo non è quel che è l'altro. La relazione è quindi altrettanto essenzialmente una separazione, ossia è negativa; perciò il giudizio positivo doveva esser posto come negativo. Non era quindi il caso per i logici di far tanto chiasso perché il Non del giudizio negativo fosse riferito alla copula. Quel che nel giudizio è determinazione dell'estremo, è parimenti una relazione determinata. La determinazione di giudizio, ossia l'estremo, non è la determinazione puramente qualitativa dell'essere immediato, la quale de solo star contrapposta a un altro fuor di lui. Il contrapposto ha solo questa funzione di determinare l'altro. E nemmeno è la determinazione della riflessione, che secondo la sua forma universale si comporta come un positivo e un negativo, ciascuno dei quali è posto come esclusivo e soltanto in sé è identico coll'altro. Nella*

riflessione, in effetti, è tanto positivo quanto negativo, cioè, afferma di essere se stesso ma, al tempo stesso, affermando di essere se stesso, pone questo se stesso come altro; quindi, è entrambe le cose. A pag. 725 c'è una nota di Moni. *La particolarità del predicato del giudizio negativo risulta nella maniera più chiara dalla considerazione fatta qui sopra, ossia da ciò che, per avere un senso, ogni giudizio negativo deve presupporre un giudizio positivo che affermi del medesimo soggetto il genere (o più in generale, come dice Hegel, la "sfera") cui appartiene il predicato negato. È certo che il giudizio negativo: Questa rosa non è rossa, presuppone il giudizio positivo: Questa rosa è colorata. L'aceto non è dolce, presuppone: L'aceto ha un sapore, e così via. Se non si dice: La prudenza non è rossa, l'ipotenusa non è dolce, ciò avviene appunto perché di cotesti soggetti non si può affermare nemmeno il genere cui tali predicati appartengono, il colore e il sapore. Cotesti giudizi sono affatto privi di senso. Qui la mette giù semplice, ma in realtà non è così semplice. Dire che la prudenza non è rossa non è automaticamente un non senso. È chiaro che a noi appare tale ma appare tale per una tradizione, perché siamo stati addestrati a pensare in un certo modo; non è un dato di fatto assoluto, è soltanto un modo di pensare. Negli altri invece, che sono i soli veri giudizi negativi, il negare dei rispettivi soggetti il rosso e il dolce mette in rilievo come questi predicati siano delle particolarità rispetto a quelle universalità o generi che dei soggetti stessi si potrebbero affermare e implicitamente si affermano. È vero che anche il giudizio positivo importa che del soggetto si debba parimenti affermare il genere cui il predicato appartiene (secondo la nota regola per cui ciò che si predica del predicato si predica anche del soggetto). Ma nel giudizio positivo non è ancora posta alcuna distinzione tra predicato particolare (negato) e predicato universale (affermato); tutti e due sono affermati, sebbene il primo esplicitamente e il secondo solo implicitamente; perciò tutti e due non son costì riguardati che nella loro semplice, immediata universalità. Nel giudizio negativo invece la negazione separa i due predicati, e pone quello esplicito come particolare, e quello implicito (il genere) come universale. Qui incomincia a verificarsi quella che tra poco indicherà come separazione. Del giudizio infinito leggo solo l'esempio che fa Hegel: lo spirito non è rosso, ... non è acido, non è alcalino, ecc. Dico di una cosa che non è questo, non è questo, non è questo, e così via all'infinito. Da qui il giudizio negativo infinito. A questo giudizio negativo infinito pone argine il giudizio della riflessione, quando un elemento, riflettendo su se stesso, si determina in quanto tale. Ciò che a noi interessa di più è il giudizio universale. A pag. 733. *L'universalità, qual è nel soggetto del giudizio universale, è l'universalità esterna della riflessione, la totalità.* Universalità esterna della riflessione vuol dire che l'universale riflette su se stesso e si pone come totalità, perché l'universalità, finché non riflette su se stessa, non sa di essere universalità, non è niente. Quando sa di essere universalità, si pone come totalità. *Tutti son tutti gli individui; l'individuo vi resta invariato. Questa universalità non è quindi che una raccolta degli individui sussistenti per sé; è una comunanza che compete loro soltanto nel confronto. Questa comunanza suol anzitutto affacciarsi alla rappresentazione soggettiva, quando si parla di universalità.* Si pensa l'universalità come la somma di tutti gli enti. *Anche nell'analisi sta soprattutto dinanzi alla mente questo concetto dell'universalità, in quanto p. es. lo sviluppo di una funzione in un polinomio vale come ciò ch'è più universale, in confronto allo sviluppo di quella medesima funzione in un binomio; perché il polinomio offre un maggior numero d'individualità che non il binomio. La pretesa che la funzione venga esposta nella sua universalità richiederebbe propriamente un pantonomio, l'infinità esaurita; ma qui si affaccia di per sé il termine di quella pretesa e l'esposizione della moltitudine infinita è costretta a contentarsi del dover essere di essa, epperò a contentarsi di un polinomio. Nel fatto però il binomio è già il pantonomio in quei casi in cui il metodo o la regola concerne soltanto la dipendenza di un termine da un altro termine, e la dipendenza di molti termini da quelli che li precedono non si particolarizza, ma resta costì in fondo una sola e medesima funzione. Il metodo o regola si deve riguardare come il vero universale. Nel proseguimento dello sviluppo e nello sviluppo di un polinomio il metodo o regola non fa che ripetersi; per l'aumentata moltitudine dei termini non guadagna dunque nulla in universalità. Si è già tenuta parola in addietro della cattiva infinità e della sua illusione. L'universalità del concetto è l'Al di là raggiunto. Ha detto**

prima che qualcosa deve essere ma, di fatto, non è raggiungibile, ma noi lo poniamo come raggiunto. Perché? Perché sì, non c'è un motivo particolare. *La pluralità nondimeno, sia pur grande, rimane pura e semplice particolarità, e non è totalità. In cotesto però sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità, in sé e per sé, del concetto; è il concetto, quello che spinge violentemente al di là della persistente individualità, cui la rappresentazione sta attaccata, e al di là dell'estrinseco della riflessione di quella, e sostituisce qui il tutti come totalità, o meglio come il categorico essere in sé e per sé.* Qui interviene la volontà di potenza. È la volontà di potenza che mette in atto questa cosa: non c'è nessuna ragione se non il volere che sia così. E lo dice in modo molto preciso a pag. 735. *La totalità empirica rimane perciò un compito, un dover essere, che non può così esser presentato come essere. È un dover essere, quindi, non è essere. Una proposizione empirica universale (poiché se ne stabiliscono pure di tali) riposa ora sulla tacita convenzione che, purché non si possa portare alcuna istanza del contrario, la pluralità dei casi debba valere come totalità; ossia si fonda sull'ammettere che la totalità soggettiva, la totalità cioè dei casi giunti a conoscenza, possa esser presa per una totalità oggettiva.* La questione qui è importante, perché questa universalità, che compare sempre e che dà una sorta di fondamento al giudizio, in realtà, è un'imposizione, un atto di volontà: io decido che la pluralità diventa un tutto. Il che è anche corretto, per un certo verso, se noi poniamo però la totalità come linguaggio. Cosa che Hegel non fa direttamente, lo fa di traverso quando dice che perché ci sia il primo elemento occorre che ci siano già tutti gli altri; in questo senso allora la totalità può porsi, non più come somma possibile di tutti gli elementi, ma come ciò che è necessario che ci sia perché ci siano gli elementi; cioè, il linguaggio come un tutto. Ché a questo punto non ha più bisogno di un conteggio, non ha nessun senso; anzi, è un'altra cosa, si è passati totalmente a un'altra cosa, a un altro modo di pensare la totalità, l'universale. E l'universale non può che essere pensato così; lo dice Hegel che se lo continuiamo a pensare come un dover essere, non sarà mai. Quindi, questo universale, che in alcuni casi pongo a fondamento di un'argomentazione, non è propriamente, perché deve essere ma non è. Invece, la totalità posta come linguaggio è come se fosse un'altra dimensione, letteralmente. Non c'è un passaggio logico da una all'altra, è un'altra cosa, è un altro modo di pensare, che non deriva da quello precedente. Questo è interessante perché va a inficiare un discorso, che Hegel farà poco più avanti, riguardo al giudizio apodittico, al giudizio dimostrativo, quello che per potere porsi deve procedere da qualche cos'altro. In questo caso la totalità, posta come l'abbiamo posta, non procede da niente, non viene da qualche cos'altro, né per deduzione né per induzione né per abduzione (le tre forme del giudizio aristotelico), ma viene da un'altra considerazione totalmente differente, che Hegel fa, e che riguarda invece l'occorrenza che perché si dia il primo elemento occorre non solo che ci sia il secondo ma che il secondo sia già inserito all'interno di un processo tale per cui il secondo diventa il primo, riflettendosi sul primo. Potremmo dire che questo concetto di totalità, per usare i termini di Hegel, non è deducibile. Da che cosa lo deduciamo? Lo stesso Hegel, in effetti, non ne dà una ragione logica, e non può darla perché è come se fosse fuori dalla logica in quanto ne costituisce il fondamento. Senza il linguaggio indubbiamente non possiamo parlare di logica, non c'è nessuna logica. Che cos'è il linguaggio? È questa serie infinita di relazioni, dove ciascuna di queste relazioni si connette continuamente ad altre, in questo processo che Hegel chiama dialettica: ciò che dico pone un qualche cosa che non è quello che dico, è già altro, ma questo altro che sto dicendo, che non è ciò che dico, ritorna su ciò che dico facendo in modo che ciò che dico sia ciò che dico. È questa la difficoltà del pensiero di Hegel. È sempre un percorso a ritroso, che lui intuisce a partire dal funzionamento stesso del linguaggio: se io dico qualche cosa è ciò che accade mentre dico che determina il mio dire, non è già presente. Per farla più semplice, riprendendo l'esempio del significato e del significante: il significante, cioè l'immanente, il particolare, l'immediato, l'essere, diventa qualche cosa nel momento in cui c'è il significato, cioè la sua essenza, senza la quale il significante non esiste. Quindi, il significante innesca questo movimento, è il "primo" momento,

ma un primo momento che esiste soltanto in questo momento di ritorno; senza questo non sarebbe mai esistito.

Intervento: ...

È in un certo senso il primo, ma lo veniamo a sapere soltanto dopo. Quando veniamo a sapere che è il primo è già diverso da ciò che era prima, per cui è il primo ma anche non lo è. Questo è tutto Hegel: qualche cosa è ma anche non lo è, simultaneamente; ciò che dico è quello che dico ma anche non lo è. Quindi, il problema dell'universale è difficile a porsi come fondamento. Come abbiamo visto, non può essere una enumerazione, non è calcolabile, ma è un atto di forza che procede dal fatto che sono nel linguaggio. Quindi, la totalità è quella cosa che mi consente di pensare la totalità, e questo qualcosa è il linguaggio, che quindi deve già esserci. È l'intuizione che ebbe Heidegger quando disse che ciascuno di noi nasce nel linguaggio, che gli piaccia oppure no. Fa poi ancora delle considerazioni intorno ai modi del giudizio: giudizio categorico, giudizio ipotetico. Il giudizio categorico è l'affermazione: $A \text{ è } B$; il giudizio ipotetico è l'implicazione. A pag. 739. *Se A è, è B , ossia, l'essere di A non è il suo proprio essere, ma è l'essere di un altro, cioè, di B . Ciò che è posto in questo giudizio è il nesso necessario di determinatezze immediate, che non è ancora posto nel giudizio categorico. È l'implicazione: se A allora B . Infatti, quand'è che è falsa l'implicazione? L'unico caso in cui è falsa è quando è vero l'antecedente e falso il conseguente, cioè quando non mantiene ciò che promette. Cotesto essere è quindi anche come semplice possibilità. Il giudizio ipotetico non contiene che A è, ovvero che B è, ma soltanto che se uno sia, allora è l'altro; il solo nesso degli estremi è posto come quello che è, non già gli estremi stessi. Cioè: è posto come implicazione. Il principio di identità afferma che A è soltanto A , non B , e che B è soltanto B , non A . Nel giudizio ipotetico all'incontro è posto dal concetto l'essere delle cose finite secondo la loro verità formale, che cioè il finito è il suo proprio essere, ma in pari tempo non è il suo essere, ma è anzi l'essere di un altro. Ecco la dimostrazione immediata di ciò che dicevamo prima: loro verità formale, che cioè il finito è il suo proprio essere, ma in pari tempo non è il suo essere. Questo non è altro che il funzionamento del linguaggio, funziona così. Il giudizio disgiuntivo sarebbe l'oppure, l'aut-aut oppure il vel, a seconda dei casi. Il vel sarebbe la disgiunzione non esclusiva, mentre l'aut aut è quella esclusiva, o uno o l'altro. A pag. 742. *I cosiddetti concetti contrari e contraddittori dovrebbero propriamente trovare luogo soltanto qui, poiché nel giudizio disgiuntivo è posta la differenza essenziale del concetto. Ma hanno anche in pari tempo la loro verità in questo, che cioè il contrario e il contraddittorio sono appunto distinti in maniera tanto contraria quanto contraddittoria. Contrarie sono le specie in quanto sono soltanto diverse ... contraddittorie sono poi in quanto si escludono. Ricordate il quadrato logico. Ciascuna di queste determinazioni è però per sé unilaterale e senza verità. Nell'o-o del giudizio disgiuntivo è posta l'unità loro come loro verità, secondo cui quella sussistenza per sé stante è appunto come universalità concreta anche il principio dell'unità negativa, per cui a vicenda si escludono. A pag. 745. Il giudizio disgiuntivo ha anzitutto nel suo predicato i termini della disgiunzione, ma in pari tempo è anch'esso disgiunto. Il giudizio ha due elementi disgiunti, ma lui stesso è disgiunto. Il suo soggetto e il suo predicato sono i termini della disgiunzione. Essi sono i momenti del concetto posti nella loro determinatezza, ma insieme come identici; come identici α) nell'universalità oggettiva, che è nel soggetto come semplice genere e nel predicato come sfera universale e come totalità dei momenti del concetto; e parimenti come identici β) nell'unità negativa, nel nesso sviluppato della necessità secondo il quale la determinatezza semplice nel soggetto si è smembrata nella differenza delle specie e vi costituisce appunto la loro essenziale relazione e il con sé identico. Identici nella universalità oggettiva: una cosa è quella che è, identica con sé. Ma anche nell'unità negativa, e cioè è identico con il suo negativo, cioè, il soggetto è il predicato, il soggetto è identico con il suo negativo; ma il soggetto è identico con sé. È come se ci stesse mostrando tutti i meccanismi attraverso i quali funziona il linguaggio. Per il momento ci fermiamo qui. Passerà poi ai sillogismi. Ora, la sillogistica può anche essere intesa come retorica, perché il sillogismo è un giudizio... $A \text{ è } B$, Socrate è mortale. Uno può chiedere: perché? Ecco che interviene la apodissi, cioè la**

giustificazione, la dimostrazione. Perché Socrate è mortale? Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; dunque, Socrate è mortale. Quindi, il sillogismo, che sarebbe l'ultima parte di questa sessione intorno alla soggettività, dà il giudizio compiuto, non soltanto l'affermazione semplice ma la sua ragione d'essere. Ragione d'essere che, come poi vedremo, è retorica, non può essere altrimenti.

29 luglio 2020

Ciascuno parlando costruisce continuamente sillogismi. Il sillogismo è un'argomentazione, non è altro che la relazione fra due elementi e un terzo che fa da medio, una relazione di elementi dove il primo è contenuto nel secondo e questo, il secondo, è contenuto nel terzo. Hegel propone una nozione di sillogismo differente. Ci sono due aspetti: da una parte, la critica di Hegel al sillogismo comunemente inteso, cioè, come forma argomentativa; dall'altra, invece, il modo in cui lui pone il sillogismo. Hegel dice che il sillogismo, così come è comunemente inteso, cioè come forma argomentativa che dovrebbe condurre alla verità, è una follia. In pratica, ogni sillogismo argomentativo ha questa forma, quella del sillogismo degli apostoli (Pietro e Paolo sono apostoli; gli apostoli sono dodici; Pietro e Paolo sono dodici). A pag. 762. Hegel dice che il termine medio, quello che lega i due estremi, è quello intercambiabile e che, a causa di questo, si può costruire qualunque sillogismo. *In pari maniera dal termine medio della socialità può essere dedotta la comunanza dei bei dei cittadini; dal termine medio dell'individualità invece, seguito in maniera egualmente astratta, consegue lo scioglimento dello Stato, com'è p. es. successo nell'impero tedesco in quanto ci si attenne a quest'ultimo termine medio.* Per dire come in effetti qualunque sillogismo può essere utilizzato in qualunque modo. Adesso, a pag. 777, parla del difetto del sillogismo formale. *Il difetto del sillogismo formale non sta quindi nella forma di sillogismo, - anzi è questa la forma della razionalità, - ma sta in ciò che cotesta è solo come forma astratta ed è quindi priva di concetto. Venne mostrato che la determinazione astratta, a cagione della sua astratta relazione a sé, può esser considerata egualmente come contenuto. Perciò il sillogismo formale non porta altro che questo, che cioè una relazione di un soggetto a un predicato solo da questo termine medio segua o non segua. Non serve a nulla d'aver provato una proposizione con un sillogismo simile; a cagione della determinatezza astratta del termine medio, che è una qualità vuota di concetto, si possono dare egualmente altri termini medii dai quali consegua il contrario; anzi dal medesimo termine medio si possono anche derivare daccapo, per mezzo di altri sillogismi, dei predicati opposti. Oltre al non essere di gran risorsa, il sillogismo formale è anche un che di molto semplice. Le molte regole che vennero ritrovate son già fastidiose per ciò che contrastano tanto colla natura semplice della cosa, ma poi anche perché si riferiscono a quei casi dove il valore formale del sillogismo è per di più diminuito dalla determinazione formale esteriore, soprattutto della particolarità, ... mentre anche quanto alla forma non si ottengono allora che i risultati di niun valore. Il lato più giusto e importate del disfavore in cui è caduta la sillogistica è però ch'essa si occupa così diffusamente in una maniera vuota di concetto di un oggetto, il cui unico contenuto è appunto il concetto. Le molte regole sillogistiche ricordano il odo di procedere dei maestri di aritmetica, che danno parimenti sulle operazioni di calcolo una quantità di regole, le quali tutte presuppongono che non si abbia il concetto dell'operazione. Ma i numeri sono una materia vuota di concetto, l'operazione di calcolo è un estrinseco raccogliere insieme o separare, un procedimento meccanico (come poi si trovarono appunto macchina da calcolare che compiono queste operazioni); il più duro e stridente è invece quando vengono trattate come materia di concetto le determinazioni formali del sillogismo, che son concetti.* A pag. 779. *Nella proposizione: La rosa è rossa, il predicato non dovrebbe significare il rosso universale, ma soltanto il determinato rosso della rosa. Nella proposizione: Tutti i cristiani sono uomini, il predicato dovrebbe significare soltanto quegli uomini che son cristiani. Da questa proposizione e dall'altra: Gli ebrei non son cristiani, segue allora quella conclusione che non servì di buona raccomandazione a questo calcolo sillogistico presso Mendelssohn: Dunque gli ebrei non sono*

uomini (non sono cioè quegli uomini che sono i cristiani). Ploucquet indica come conseguenza della sua scoperta “posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, etc. Lui voleva utilizzare una macchina per il calcolo dei sillogismi, per vedere quali sillogismi dessero la verità come risultato. Questa raccomandazione, che tutta la logica possa essere insegnata meccanicamente agli ignoranti per mezzo del calcolo, è per l'appunto il peggio che si possa dire di una scoperta circa la maniera di esporre la scienza logica. Questo sillogismo dei cristiani e degli ebrei – tutti i cristiani sono uomini; gli ebrei non sono cristiani; quindi, gli ebrei non sono uomini – è un sillogismo dove abbiamo una universale affermativa e due universali negative -; quindi, nella forma delle parole mnemoniche sarebbe quella che è chiamata Camestres, dove c'è una A seguita da due E, una universale affermativa e due universali negative. È quindi un sillogismo a tutti gli effetti.

Intervento: ...

Ma se ci atteniamo alla forma “tutte le A sono B”, cioè tutti i cristiani sono uomini, anche il sillogismo di Pietro e Paolo ha la sua ragion d'essere, perché dice “tutte le A sono B; nessuna C è B; dunque, nessuna C è A”, nessun ebreo è uomo. Formalmente, non fa una grinza. Ciò che ci sta dicendo qui Hegel è che i sillogismi, in quanto argomentazioni che dovrebbero giungere alla verità, in realtà illudono di giungere alla verità, perché non giungono da nessuna parte. Questo è interessante se si tiene conto del fatto che gli umani pensano attraverso sillogismi, è il modo in cui si pensa, è il modo con cui si trae le proprie conclusioni riguardo a tutta la propria vita. Tutti i propri progetti, da quelli sentimentali a quelli politici, ecc., hanno tutti questa struttura, queste conclusioni: se Pietro e Paolo sono apostoli, e gli apostoli sono dodici, allora Pietro e Paolo sono dodici. In questo caso è evidente che non funziona il sillogismo, ma nel caso degli ebrei è già meno evidente. E questo ci dica una cosa interessante, vale a dire che ogni volta che si afferma qualche cosa, questo qualche cosa ha una ragione e questa ragione è il sillogismo che porta a quella conclusione. Ma quel sillogismo, in realtà, non dice assolutamente niente. Il sillogismo, posto in questi termini, non è niente altro che la forma della volontà di potenza. Illudendo che la conclusione abbia un supporto logico, fa credere che ciò che si sta affermando sia vero. Ma non ha nessun supporto logico, e Hegel ci mostrerà perché. Ho utilizzato la *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, perché parla molto bene del sillogismo, ponendo proprio quelle questioni che a noi interessano. A pag. 174. *Il sillogismo è l'unità del concetto e del giudizio: - è il concetto come la semplice identità, nella quale le distinzioni di forme del giudizio sono ritornate ed è giudizio in quanto, insieme, è posto in realtà, cioè ella differenza delle sue determinazioni. Il sillogismo è il razionale, e tutto ciò che è razionale. Il sillogismo si vuole ordinariamente esporre come la forma del razionale, ma come forma soggettiva, e senza che tra essa e un altro qualunque contenuto razionale – p. es. un principio razionale, un'azione razionale, un'idea, ecc. – si mostri una qualsiasi connessione. Si parla, in generale, molto e spesso della ragione; e si fa appello alla ragione, senza indicare quale è la sua determinazione, che cosa essa è, e men che mai si pensa di connetterla al sillogismo. E, in effetti, il sillogismo formale è il razionale in forma così priva di ragione che non ha niente a che vedere con un contenuto razionale. Il sillogismo formale, come abbiamo visto nel sillogismo di Pietro e Paolo, non ha nessun contenuto razionale. Ma poiché un tal contenuto può essere razionale soltanto per mezzo della determinazione per la quale il pensiero è ragione, esso può essere tale soltanto per mezzo di quella forma, che è il sillogismo. Questo non è altro che il porsi ... del concetto reale, come in questo paragrafo si dice. Il sillogismo è perciò la ragion d'essere essenziale di ogni verità; e la definizione dell'assoluto è ora questa: che l'assoluto è il sillogismo, o, esprimendo tale determinazione in una proposizione: ogni cosa è un sillogismo. Dicevamo anche la volta scorsa: ogni cosa è un concetto. Ma il concetto si volge poi in sillogismo. Il concetto non è nient'altro che la relazione tra l'essere e l'essenza; questi due elementi sono posti in relazione fra loro e nel sillogismo sono tenuti insieme da un terzo elemento, che è il medio. Ogni cosa è concetto, e il suo essere determinato è la distinzione dei momenti di esso; cosicché la sua natura universale, per mezzo della particolarità, si dà realtà esterna, e così, e come riflessione negativa in sé, si fa individuale. Per mezzo della particolarità si dà realtà esterna,*

nel senso che il particolare, che sorge nel sillogismo, viene inteso come la realtà esterna. Adesso dirà che il sillogismo è composto da tre elementi: un individuale, un particolare e un universale. Per es. nella deduzione, il primo, l'individuo è contenuto nel secondo, il medio, e il secondo è contenuto nel terzo, che è l'universale. *Il primo sillogismo è il sillogismo dell'essere determinato o il sillogismo qualitativo, come fu indicato nel paragrafo precedente. 1) I-P-U, vale a dire che un soggetto come individuale è, per mezzo di una qualità (di un particolare), congiunto con una determinazione universale. È la deduzione, cioè, traggio il particolare dall'universale. Questo sillogismo è α) del tutto accidentale per ciò che concerne le sue determinazioni, poiché il medio come particolarità astratta è solo una determinazione qualsiasi del soggetto, il quale, come un qualcosa di immediato e quindi d'empirico-concreto, ne ha parecchie altre; onde può essere congiunto con altrettante varie universalità. Così anche una singola particolarità può avere in sé diverse determinazioni; onde il soggetto, per mezzo dello stesso "medius terminus", può essere riferito a differenti universali. Come diceva prima: basta cambiare il medio. Secondo ciò che si è indicato in questo paragrafo, per mezzo di siffatti sillogismi si può, come si dice, provare le cose più diverse. Occorre solo prendere il "medius terminus", da cui può essere fatto il passaggio alla determinazione desiderata. Ma con un altro "medius terminus" si può provare qualcosa d'altro, e perfino il contrario. Quanto più un oggetto è concreto, tanto più lati esso ha, che gli appartengono e possono servire da "mediis terminis". Quale di questi lati sia più essenziale degli altri, deve a sua volta fondarsi sopra un siffatto sillogizzare, che si attiene alla singola determinatezza e può facilmente trovare per questa un lato e un aspetto, secondo cui esso si può far valere come importante e necessaria. Questo sillogismo è altresì accidentale... Accidentale significa che è un sillogismo non necessario ma arbitrario. ...per la forma della relazione, che si trova in esso. Secondo il concetto del sillogismo, il vero è la relazione degli elementi differenti per mezzo di un medio, che è la loro unità. Ma le relazioni degli estremi col medio (le cosiddette premesse, la maggiore e la minore) sono piuttosto relazioni immediate. Relazioni immediate vuol dire che sono relazioni non mediate da alcunché e, quindi, non hanno nessuna relazione tra loro. Da qui l'accidentalità. Questa contraddizione del sillogismo si esprime anch'essa per mezzo di un processo infinito, come esigenza che le premesse debbano ciascuna essere provata mediante un sillogismo. Ma poiché il sillogismo ha per l'appunto due premesse immediate, questa esigenza si ripete, e si ripete sempre duplicandosi, all'infinito. Per stabilire una relazione tra due elementi devo costruire un altro sillogismo, ma poi sono daccapo con questo nuovo sillogismo, e così via. Ciò che qui (e per la sua importanza empirica) è stato notato come difetto del sillogismo, al quale in questa forma viene attribuita assoluta esattezza, deve nella determinazione ulteriore del sillogismo correggersi da sé. Questo problema del sillogismo, comincia a dirci Hegel, è qualcosa che deve correggersi da solo. Non dobbiamo cercare all'esterno qualcosa che risolva il problema. Qui, dentro la sfera del concetto, come in quella del giudizio, la determinazione opposta non è soltanto meramente in sé, ma è posta; e così anche per l'ulteriore determinazione del sillogismo occorre soltanto accogliere ciò che è posto ogni volta per mezzo del sillogismo stesso. Cioè: trovare l'essenza del sillogismo nel sillogismo. Per mezzo del sillogismo immediato, I-P-U, l'individuale è mediato con l'universale, e posto in questa conclusione come universale. L'individuale, come soggetto, e così anche come universale... Eh, sì, perché dice che questo è quell'altro, e quindi se l'altro è universale lo è anche il primo, l'individuale. ...è ora per tal modo l'unità dei due estremi e il mediatore: il che dà la seconda figura del sillogismo, 2) U-I-P... Universale-Individuale-Particolare. È l'induzione. ...Questa esprime la verità della prima: cioè che la mediazione è accaduta nell'individualità, e perciò è qualcosa di accidentale. Poi, parlerà dell'analogia, la terza figura, P-I-U, Particolare-Universale-Individuale. La cosa che ci interessa è il fatto che Hegel nota che, per potere costruire il sillogismo di base, la deduzione, ci si ritrova di fronte all'induzione, perché, per dirla in modo molto semplice, come stabilisco l'universale? Come diceva prima: con altri sillogismi, all'infinito, e quindi mi trovo nell'induzione, cioè nel volere stabilire un particolare come universale; ma in base a quale criterio? Il criterio, quello che dice lui, è quello dell'analogia, perché alla fine dice che la terza figura è l'analogia. L'analogia, per*

dirla semplicemente, è una somiglianza di relazioni tra due coppie: questa cosa somiglia a quest'altra. L'analogia è molto utilizzata in retorica, anche se propriamente non è una figura retorica, è una forma argomentativa, ma è molto utilizzata perché si presuppone una prima coppia di elementi di un giudizio che è accreditato, che è ritenuto essere vero per qualche motivo; poi, si accosta a questo un altro, che deve ancora essere creduto vero, facendo credere che, siccome ha una forma simile al primo, allora se è vero il primo è vero anche il secondo. Questa è l'analogia, che potrebbe riassumersi nella battuta: se tanto mi dà tanto... L'analogia non è altro che un parere, cioè, mi sembra che somigli. Quindi, prima Hegel ci parla della deduzione, che sembra la forma argomentativa più potente; molti la considerano una tautologia, perché l'elemento che si trae è già contenuto nella premessa maggiore, e quindi in teoria non dovrebbe dire nulla di più. Il problema è la premessa maggiore "Tutti gli uomini sono mortali", come lo so? È così? Devo considerarli tutti, a uno a uno, presenti, passati e futuri. Ecco l'induzione. L'induzione non può garantire nulla. E, allora, dice *L'universale è, per conseguenza mediante questa conclusione, posto come particolare, e, dunque, come mediatore degli estremi...* L'universale è posto come mediatore. Questa è l'analogia: si immagina che la prima relazione dell'analogia sia universale, ed è questa universalità che fa da medio tra la prima e la seconda. Se la prima è universale è necessariamente vera anche la seconda, cioè, si considera la prima come universale e questo universale viene riportato sulla seconda, appunto nella forma P-U-I (Particolare-Universale-Individuale). Vale a dire, il particolare è contenuto nell'universale, e il particolare nel caso dell'analogia sarebbe la seconda relazione; questa seconda relazione è contenuta nell'universale, il quale universale è contenuto nell'individuale, che sarebbe la prima relazione dell'analogia. È questo il passaggio che avviene, per l'analogia è così forte come tecnica argomentativa: se questa cosa è vera e quest'altra è simile, sarà vera anche quest'altra. *Le cosiddette figure del sillogismo ... nell'ordinaria trattazione che si fa di esse, vengono poste l'una accanto all'altra, senza che si pensi minimamente a mostrare la loro necessità e molto meno il loro significato e il loro valore. Non è dunque meraviglia che le figure siano state poi trattate come puro formalismo. Esse hanno, per altro, un significato molto sodo, che si fonda sulla necessità, che ogni momento, come determinazione del concetto, diventa esso stesso l'intero e la ragione mediatrice. È come se nel sillogismo ciascuno dei tre momenti diventasse il sillogismo intero, cioè, diventa la sua essenza. Quali altre determinazioni debbano avere le proposizioni, se debbano essere universali, ecc., o negative, per produrre una conclusione esatta nelle varie figure, è questa una ricerca meccanica, che, a cagione del suo vuoto meccanismo e della sua mancanza di significato, giustamente, è caduta in dimenticanza.* Qui incomincia a dirci che cosa veramente lui intende con sillogismo. Per intenderlo bene occorre pensare che il sillogismo... Lo diceva bene qui, rileggiamo: *Il sillogismo è l'unità del concetto e del giudizio.* Sappiamo che il concetto è essere ed essenza, e il giudizio è la relazione tra questi due; quindi, l'unità di tutto ciò non è nient'altro, di nuovo, un soggetto e un predicato, qualcosa per cui si dice che qualcosa è quest'altra cosa, e tutto ciò tratto naturalmente in una unità. Qui si incomincia a vedere ciò che Hegel intende con sillogismo: una unità. Non più tre figure; la deduzione, l'induzione e l'analogia non sono più figure ma momenti. *Poiché ogni momento ha successivamente preso il posto del medio e degli estremi, la loro differenza determinata tra di loro si è soppressa; e il sillogismo ha dapprima come sua relazione, in questa forma dell'indifferenza dei suoi momenti, l'identità intellettuale estrinseca, l'eguaglianza: - che è il sillogismo quantitativo o matematico. Quando due cose sono eguali ad una terza, sono eguali tra loro.* Qui ci sarebbe una cosa interessante da fare, perché Hegel, nel fare il suo lavoro sul sillogismo, continua a fare sillogismi necessariamente. *Da qui risulta circa la forma: 1) che ogni momento ha avuto la determinazione e il posto del medio, cioè dell'intero in genere, ed ha così, in sé, perduto l'unilateralità della sua astrazione;...* Ogni momento ha avuto la sua determinazione in quanto medio e ha perduto l'unilateralità, perché il medio è bilaterale, si affaccia sugli estremi, mentre un estremo è unilaterale, si affaccia soltanto sul medio. Non so se a Hegel piacerebbe questo modo di dire, però lo utilizzo per rendere la cosa più semplice. ...2) *che la mediazione è stata compiuta*

*parimenti solo in sé, cioè solo come un circolo di mediazioni, che si presuppongono le une con le altre. Questo è il sillogismo per Hegel: ciascuna di queste tre forme presuppone necessariamente le altre due. nella prima figura I-P-U le due premesse I-P e P-U sono ancora immediate: quella viene mediata nella terza, questa nella seconda figura. Ma ciascuna di queste due figure presuppone, per la mediazione delle sue premesse, anche le altre due. in conseguenza di ciò, l'unità mediatrice del concetto è da porre non più solo come particolarità astratta, ma come unità sviluppata dell'individualità e dell'universalità, e cioè, in primo luogo, come unità riflessa di queste determinazioni: l'individualità, determinata insieme come universalità. Siffatto medio dà il sillogismo di riflessione. In questo sillogismo di riflessione non è nient'altro che il riflettersi di ciascuna di queste forme sull'altra, e questa sull'altra ancora, oltre che su se stessa, naturalmente. A pag. 181. Mediante il sillogismo della totalità vien corretto il difetto della forma fondamentale del sillogismo intellettuale, ma soltanto in modo che nasce il nuovo difetto, cioè la premessa maggiore presuppone ciò che dovrebbe essere conclusione, e la presuppone come una proposizione che, perciò, è immediata. – “Tutti gli uomini sono mortali, dunque Caio è mortale”, - “Tutti i conduttori elettrici, dunque anche, p. es. il rame”. Per potere enunciare quelle premesse maggiori, che esprimono gli individuali immediati come tutti, e debbono essere essenzialmente proposizioni empiriche, occorre che già anteriormente siano state constatate come esatte le proposizioni sul singolo Caio, sul singolo rame. Ecco, a fondamento di tutto l'analogia, la *Lebenswelt*, la chiacchiera: pare così, sembra così, si dice così. A ragione ognuno è colpito non solo dalla pedanteria, ma da vuoto formalismo di sillogismi come “Tutti gli uomini sono mortali, ma Caio è un uomo, ecc.”. A pag. 181. Questo sillogismo, preso secondo le sue determinazioni meramente astratte, ha per medio l'universale, come il sillogismo di riflessione ha l'individualità... Sappiamo che la figura che ha come medio l'universale è appunto l'analogia. A pag. 182. Il sillogismo è stato preso secondo le differenze, che esso contiene; e il risultato generale del decorso di queste è, che in esse ha luogo il sopprimersi di queste differenze e dell'esteriorità del concetto a sé stesso. Anche in questo caso di sillogismo il concetto torna su se stesso. In fondo, torniamo sempre alla questione dell'essere, cioè del punto di partenza, del qualche cosa che si determina da sé, potremmo dire, dell'atto di parola, che si determina da sé facendo quel movimento di andata e ritorno che Hegel ci descrive già nella *Fenomenologia*. 1) ciascuno dei momenti stessi si è mostrato come la totalità dei momenti, epperò come sillogismo intero: essi sono per tal modo identici in sé;... Ciascuno dei momenti è anche ciascun altro, sono lo stesso. 2) la negazione delle loro distinzioni e della mediazione di esse costituisce l'esser per sé... Quindi, prima ciascuno dei momenti si è mostrato come la totalità dei momenti, si è mostrato come in sé, come l'individuo, come essere, ma aggiunge la negazione delle loro distinzioni e della mediazione di esse costituisce l'esser per sé: è semplicemente la negazione; l'essere in sé che mostra ancora delle differenze: questa differenza fra sé e l'altro viene negata. Negandosi, succede quello che diceva già nelle prime pagine della *Fenomenologia*, cioè che l'in sé diventa per sé, quando l'in sé nega se stesso in quanto altro da sé. ...cosicché un solo e medesimo universale è quello che si trova in queste forme, ed è posto anche come loro identità. In questa idealità dei momenti, il sillogizzare raggiunge la determinazione, di contenere essenzialmente la negazione delle determinazioni, attraverso le quali si passa; con ciò, di essere una mediazione col negar la mediazione, e un connettere il soggetto non già con un altro, ma con l'altro negato, cioè con se stesso. È esattamente quello che descrive nelle prime pagine della *Fenomenologia* rispetto all'in sé e al per sé; solo che qui la questione si è fatta più complessa; però, il movimento è sempre lo stesso, è sempre un movimento dialettico. Abbiamo visto con Hegel che ciascuna di queste tre figure del sillogismo esige il movimento del medio, che può muoversi: se io metto come l'universale ho una figura, se metto il particolare ne ho un'altra, se metto l'individuo ne ho un'altra ancora. Ma, dice lui, queste differenze scompaiono nel momento in cui mi accorgo che ciascuna di queste figure presuppone l'altra. Non è che le posso isolare, perché se le isolo la deduzione non ha più ragione d'essere, in quanto sarebbe sostenuta da niente. Se prendo l'induzione, mi accorgo che l'induzione non è niente altro che un'ipotesi; se prendo l'analogia mi accorgo che l'analogia non è altro che*

ciò che a me sembra essere in un certo modo. Queste tre figure, queste tre forme, dice Hegel, sono lo stesso; preso in questo modo, cioè come lo stesso, non sono altro che figure che scompaiono; è come se scomparissero l'una nell'altra. Alla fine ciò che rimane non è altro che il soggetto, cioè l'in sé, attraverso il movimento dialettico, attraverso il per sé, torna indietro e l'in sé diventa il Sé, cioè diventa essere. Quindi, il sillogismo a questo punto che cos'è esattamente? Ecco che ce lo dice. *Questa realizzazione del concetto, nella quale l'universale è questa unica totalità ritornata in sé, le cui differenze sono altresì questa totalità, e che col negar della mediazione,...* Il processo è sempre lo stesso: negando la mediazione, negando il medio, negando un altro elemento, si determina il primo. ... *si è determinata come unità immediata, - è l'oggetto.* Il sillogismo, posto in questi termini, è l'oggetto. *Per quanto strano possa apparire a primo sguardo questo passaggio all'oggetto dal soggetto, dal concetto in generale e più precisamente dal sillogismo, - specie quando si abbia innanzi solo il sillogismo intellettuale e si pensi al sillogizzare solo come un atto della coscienza, - non si può assumere il compito di render questo passaggio plausibile alla coscienza rappresentativa.* Se uno vuole rappresentarsi questa cosa, ha dei problemi perché non è rappresentabile. Come faccio a rappresentare una cosa che è se stessa ma anche altra da sé? Con cosa la rappresento? Da qui la difficoltà del testo di Hegel, perché non si riesce a rappresentare, a farsi un'idea di come stiano le cose. E, in effetti, stanno e non stanno. *Solo è il caso di considerare se la nostra ordinaria rappresentazione di ciò che è chiamato oggetto corrisponda all'incirca a ciò che costituisce qui la determinazione dell'oggetto. Ma per oggetto non si usa intendere soltanto un essere astratto, o una cosa esistente, o in genere alcunché di reale; ma alcunché di indipendente, concreto e compiuto in sé: questa compiutezza è la totalità del concetto. Che l'oggetto sia anche un oggetto postoci di fronte... Qui c'è una nota del traduttore: "Lo Hegel usa "Object" e "Gegenstand", distinguendoli tra loro: per secondo termine abbiamo tradotto "oggetto postoci di fronte". Che l'oggetto sia anche un oggetto postoci di fronte ed esterno ad un altro, ciò si determinerà poi, in quanto si pone in antitesi al soggetto; ma qui, dove lo si considera come ciò in cui il concetto è passato dalla sua mediazione, è solo oggetto immediato e ingenuo: come anche il concetto solo nel contrasto posteriore viene determinato come il soggettivo. Inoltre, l'oggetto è, in generale, il tutto uno, ancora ulteriormente indeterminato in sé, il mondo oggettivo in genere, Dio, l'oggetto assoluto. Ma l'oggetto ha anche la differenza, si fraziona nella molteplicità indeterminata (come mondo oggettivo); e ciascuno di questi esseri individualizzati è anche un oggetto, un'esistenza in sé concreta, compiuta e indipendente. Come l'oggettività è stata comparata all'essere, l'esistenza e la realtà, così anche il passaggio all'esistenza e realtà ... è da comparare con il passaggio all'oggettività. La ragione dalla quale l'esistenza procede, la relazione riflessiva che si sopprime nella realtà, non sono altro che il concetto posto ancora incompiutamente, o sono lati soltanto astratti di esso: - la ragione è la sua unità solo essenziale, la relazione è solo la connessione dei lati reali, che debbono essere solo in sé riflessi; - il concetto è l'unità di entrambi, e l'oggetto, unità non solo essenziale ma universale in sé, non contenente soltanto differenze reali, ma contenente queste in sé come totalità. L'oggetto non è altro che la totalità del concetto, che si raggiunge nel momento che appare, nel momento in cui il sillogismo si pone in essere, ma il sillogismo compiuto, nell'accezione di Hegel, dove scompaiono queste differenze fra le tre figure e rimane il soggetto che alla fine ritorna in sé. È chiaro, del resto, che in tutti codesti passaggi si tratta di qualcosa di più che di mostrare semplicemente l'inseparabilità del concetto o del pensiero dall'essere. È stato spesso notato che l'essere è nient'altro che la semplice relazione a se stesso,...* È l'atto di parola. L'atto di parola è in relazione a se stesso, è da questa relazione a sé che si avvia qualunque relazione con qualunque altra cosa; ma questo perché c'è una relazione a sé, cioè, c'è una distanza tra sé e sé. ... *e che questa povera determinazione è senz'altro contenuta nel concetto o anche nel pensiero. Il significato di questi passaggi è di non accogliere determinazioni come soltanto contenute; ... ma di prendere il concetto, come deve esser prima determinato per sé quale concetto, - con cui questa lontana astrazione dell'essere o anche dell'oggettività non ha ancora nulla da fare, - e nella determinazione di esso come determinazione del concetto veder soltanto se essa passi, e che essa passi, in una forma, la quale è diversa dalla determinazione quale appartiene al concetto e appare in lui. È*

soltanto questo processo dialettico che fa apparire l'oggetto. *Se il prodotto di questo passaggio, l'oggetto, è messo in relazione col concetto, - che è sparito colà dentro per ciò che concerne la sua forma peculiare, - il risultato può essere esattamente espresso così: che, in sé, il concetto, o, se si vuole, la soggettività, e l'oggetto, sono lo stesso.* L'oggetto è scomparso nel soggetto, il quale lo contiene, tuttavia; non è che è scomparso e non c'è più; è scomparso nel senso che viene integrato dal soggetto. Da quell'in sé che attende il per sé, in questo caso l'oggetto, per acquisirlo e diventare soggetto. Se io sono soggetto è soltanto perché posso pensare che qualcosa non lo sia, e ciò che non è soggetto lo chiamo oggetto. È necessario che ci sia l'oggetto perché ci sia soggetto, e viceversa. Ma non solo, l'oggetto è ciò che si produce in questo movimento dialettico continuo tra l'in sé e il per sé, si produce nell'apertura di quella che ha definito prima, rispetto all'essere, la semplice relazione a se stesso. C'è una relazione a se stesso, sarà anche semplice, ma c'è una relazione a se stesso, non è che non c'è. È questa relazione che pone l'essere come differente, perché nella relazione a se stesso è in relazione a che cosa? A ciò che l'essere propriamente è, e che cosa è? È a negazione di ciò che non è, la negazione del non essere. Ma la cosa importante è dal fatto di porre l'essere come relazione a sé che tutto può cominciare. È come se avesse indicato in questo la "nascita" del linguaggio, la relazione a sé dell'essere, cioè di qualcosa che appare, cioè il mio dire. La prima cosa che appare è proprio perché c'è il mio dire che può apparire qualcosa, cioè il mio dire, ma appare già preso in una relazione a sé, quindi, in una relazione. *Così anche quell'in sé è un astratto, e ancor più unilaterale del concetto stesso: la cui unilaterale in genere si sopprime col sopprimere che il concetto fa sé medesimo, ponendosi come oggetto, cioè come l'unilateralità opposta all'altra. E, in ogni caso, l'identità speculativa non è quella triviale, che concetto ed oggetto siano in sé identici. La quale osservazione è stata ripetuta abbastanza spesso; ma non potrebbe essere ripetuta abbastanza quando l'intenzione dovesse essere di porre un termine agli equivoci, scipiti ed affatto di malafede, intorno a questa identità; cosa, per altro, che non è da sperare ragionevolmente.* Far compiere questa identità è cancellarli entrambi. Non c'è identità nel senso dello sparire. Sì, sono lo stesso, ma rimangono distinti i due momenti; i momenti restano, e restano perché c'è la relazione, è la relazione che li fa restare. Poi, uno dei due viene negato e torna nell'in sé, ma in questo modo riavvia il processo. *Del resto, quella unità presa del tutto generalmente, senza riguardo alla forma unilaterale del suo essere-in-sé, è, come è noto, l'unità che vien presupposta nella prova ontologica dell'esistenza di Dio, e cioè come il più perfetto.* Il prossimo mercoledì affronteremo la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo, che è molto interessante, non a caso Hegel lo cita qua. Il capitolo successivo è *L'oggetto*. A questo punto ci troviamo di fronte l'oggetto, oggetto che si è come materializzato dal sillogismo. Il sillogismo a questo punto pone l'oggetto come qualche cosa che appartiene necessariamente al linguaggio.

5 agosto 2020

Ci sono ancora delle cose che meritano di essere dette intorno al sillogismo. Come sapete, Hegel distingue tra il sillogismo formale e il sillogismo compiuto. Il sillogismo è quello che ciascuno utilizza parlando e attraverso il quale ciascuno costruisce i propri pensieri, le cose in cui crede, le cose che preferisce, le cose che persegue. Tutte le proprie convinzioni, di qualunque tipo, sono costruite da sillogismi formali. Anche perché, come vedremo fra poco, il sillogismo compiuto non consente questa operazione. Naturalmente, il sillogismo formale non può togliersi, non è che, come sempre accade in Hegel, qualcosa non è bene e quindi va abbandonato, qualunque cosa continua a esistere; cioè, Hegel non intende dire che non si deve giudicare, non è così ingenuo, e il giudizio non può non farsi continuamente. Anche agli scettici, con la loro *epoché*, la sospensione del giudizio, è sfuggito che anche la sospensione del giudizio è un altro giudizio e questo avrebbe potuto indurli a considerare che il giudizio non si toglie, perché il giudizio non è che l'affermare qualche cosa a partire da qualche altra; come si fa a evitare una cosa del genere? Se si parla non

la si evita. Però, si può intendere meglio il modo in cui questo funziona. Facciamo l'esempio più banale, quello del sillogismo degli apostoli: Pietro e Paolo sono apostoli, gli apostoli sono dodici, Pietro e Paolo sono dodici. È un sillogismo valido. Il problema del sillogismo formale è che possono venire prese delle determinazioni particolari a seconda della necessità, e la necessità è quella di confermare quello che io voglio imporre. Se modifico questa determinazione particolare, se cioè dicessi "Pietro e Paolo sono apostoli, gli apostoli sono morti, Pietro e Paolo sono morti", a questo punto non fa una grinza. O anche quell'altro che faceva Hegel: "Tutti i cristiani sono uomini, tutti gli ebrei non sono cristiani, nessun ebreo è un uomo". Ma può farsi anche l'altro sillogismo, cioè: "Tutti gli ebrei sono uomini, nessun cristiano è un ebreo, nessun cristiano è un uomo"... (*Rivolto a un uditore arrivato in ritardo*) Stavamo riprendendo la questione del sillogismo perché è interessante vedere come le persone costruiscono i loro pensieri, perché di fatto i sillogismi costruiscono i pensieri, costruiscono quelle cose che chiamiamo giudizi. Nel sillogismo formale, così lo chiama Hegel, che cosa accade? Accade che si tratta di elementi astratti, cioè non fanno parte di un tutto, ma vengono presi astrattamente come se fossero separati. A questo punto io posso, in effetti, utilizzare le determinazioni particolari che mi piacciono di più e, quindi, costruire qualunque tipo di sillogismo valido, naturalmente. Facevo prima l'esempio di Pietro e Paolo apostoli - Pietro e Paolo sono apostoli, gli apostoli sono dodici, Pietro e Paolo sono dodici. Però, se sostituiamo tutto questo con "Pietro e Paolo sono apostoli, gli apostoli sono morti, Pietro e Paolo sono morti" a questo punto abbiamo soltanto modificato una determinazione particolare e il sillogismo è sempre valido, è sempre lo stesso, non è cambiato niente. Posso, dunque, utilizzare tutte le determinazioni particolari che ritengo più opportune, cioè quelle che mi servono per confermare quello che io voglio venga confermato. Il sillogismo formale, e questo Hegel lo dice chiaramente, non ha nulla a che fare con la verità, anche se il fatto che sia logicamente valido induce a pensare che sia anche vero, nel senso che ciò che qui funziona da contenuto non è il contenuto propriamente ma è la forma: la forma è valida, quindi, il sillogismo è vero e, quindi, anche quello che dice è vero. In effetti, lungo questa via si può giungere a considerare che tutte le proprie convinzioni, la propria fede, ha la forma di un sillogismo formale. Può essere una fede politica, religiosa, calcistica; qualcuno potrebbe dire che è quasi un'eresia accostare una fede calcistica a una fede politica; tuttavia, la struttura è la stessa, e se questo qualcuno incominciasse a interrogare tutte le premesse da cui muove, per esempio, la sua fede religiosa, politica, ecc., giungerebbe a un certo punto a considerare che la premessa da cui muove non è sostenibile, o, quanto meno, è sostenibile quanto la contraria. Questo ovviamente mette in seria discussione il pensare degli umani in generale, visto che sappiamo che pensano così, cioè, pensano attraverso sillogismi formali e, come dicevamo, non possono non farlo. Come dicevo prima, non si può sospendere il giudizio, come volevano gli scettici, perché questa sospensione è un altro giudizio, non posso uscirne fuori; così come non posso cessare di affermare cose: se parlo continuo ad affermare cose. La cosa importante è incominciare a tenere conto di questi aspetti, e cioè che ciascun giudizio che viene formulato è riconducibile alla formula degli apostoli, di Pietro e Paolo che sono dodici. Uno può dire: non sono dodici. Beh, anche lì è da vedere, perché in fondo anche questa affermazione potrebbe essere sostenuta. Come sappiamo, qualunque cosa può essere sostenuta se inserita in una narrazione sufficientemente lunga e articolata; si può sostenere tutto e il contrario di tutto. Questo Hegel lo sapeva, e sapeva quindi bene che tutti i giudizi, che vengono formulati attraverso il sillogismo formale, non hanno nulla a che fare con la verità.

Intervento: ...

Parlare di procedimento sillogistico è già dire che è razionale. Parlare di una razionalità fuori dal sillogismo è una contraddizione in termini. Dicevo, dunque, che il modo di pensare è quello del sillogismo formale, cioè: la forma è valida, quindi, il sillogismo è vero e, quindi, quello che afferma è vero, e ci si attiene a questo, alla fede politica, alla fede religiosa, a quella calcistica, per cui l'affermare che la Juventus è meglio del Torino ha una validità universale. Parlate con uno

juventino sfegatato e vi confermerà quanto vi ho appena detto. La stessa cosa vale per la fede politica. Per esempio, una persona che è di destra non leggerà mai un quotidiano di sinistra perché questo quotidiano dirà delle cose che vanno a incrinare un bagaglio di certezze che non deve essere messo in discussione. Naturalmente, la stessa cosa vale per una persona che è di sinistra. Questo perché queste convinzioni procedono da sillogismi formali e, quindi, conducono inesorabilmente a queste conclusioni, conclusioni che non hanno nessuna validità all'infuori della forma del sillogismo. Ma siccome Hegel non ha voluto fermarsi alla forma del sillogismo, ha incominciato a considerare l'eventualità che anche il sillogismo non sia fuori della dialettica, che poi, in definitiva, non sia fuori del linguaggio, e che ogni costruzione fatta dal sillogismo, in effetti, è una costruzione fantasmatica. Come direbbe Borges, è un animale fantastico, cioè: ogni giudizio, di qualunque tipo, che ciascuno costruisce è un animale fantastico, è una cosa che si è costruita lui, non ha alcuna ragion d'essere all'infuori del fatto di essere all'interno di un sistema formale, di una formalizzazione. È questo che ha interessato Hegel rispetto alla prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta, perché fu la prima prova ontologica – Il *Proslogion* è stato scritto intorno al 1070 -, la prima prova che non muovesse dalla fede, dalla rivelazione, dagli scritti, ecc., ma unicamente da se stessa, cioè dal pensiero; non può che partire da lì, dal pensiero. A pag. 185. *Presso Anselmo, col quale appare la prima volta il pensiero, altamente notevole, di questa prova, si tratta certamente in prima linea solo di questo, se un contenuto sia soltanto nel nostro pensiero. È chiaro che Anselmo non voleva che fosse soltanto nel pensiero ma anche in re, nella cosa, nella realtà. Le sue parole sono queste: “Certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest”.* Di sicuro ciò che non può essere pensato come nulla di più grande, non può essere solo nell'intelletto. Per Anselmo l'idea di Dio è questa: è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande. Però, dice, io lo penso, certo, ma è solo dentro la mia testa, nell'intelletto, o è anche nella cosa, *in re*? Questa è la domanda che si pone, e questa è la risposta che si dà: se fosse solo nell'intelletto e non nella cosa, allora il fatto di essere nell'intelletto e nella cosa sarebbe maggiore dell'essere solo nell'intelletto; quindi, dicendo che è solo nell'intelletto ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, in realtà, si contraddice, perché posso pensare qualcosa di più grande, basta che dica che è nell'intelletto ma anche nella cosa. Questo era il problema. Ma poi prosegue: “*Questa cosa, dunque, esiste in modo così vero che non si può pensare che non esista. Infatti, si può pensare che esista qualcosa che non si può pensare non esistente... Chiunque può farlo: io penso una cosa che non esiste. ... ma questo è maggiore di ciò che non si può pensare esistente. Dunque, se ciò di cui non pensarsi nessuna cosa maggiore può essere pensato non esistente, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non è ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, e ciò è contraddittorio; dunque, qualcosa di cui non può pensarsi una cosa maggiore esiste in modo così vero che non può pensarsi come non esistente. E questo sei tu, nostro Signore, ecc.* Vi leggo anche una notazione del traduttore: *Lo schema della dimostrazione è il seguente: 1) “ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore” può essere pensato non esistente, oppure, non può essere pensato non esistente (questa premessa è evidente, infatti, è una disgiuntiva, le cui parti sono contraddittorie e, dunque, una delle due parti è vera); 2) ciò che può essere pensato non esistente è minore di ciò che non può essere pensato non esistente (questa premessa segue dal fatto che possono essere pensate non esistenti le cose che a volte esistono e a volte non esistono, e invece, non può essere pensato non esistente ciò che sempre esiste); 3) dunque “ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore” non può essere pensato non esistente; se fosse pensato non esistente non sarebbe “ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore”.* Tutto questo ha interessato Hegel perché, come dicevo prima, è il primo modo per approcciare la questione dell'esistenza a partire dall'intelletto, cioè dal pensiero. In questo caso è come se si facesse procedere l'esistenza dall'essenza, che è esattamente il contrario di quelle che, per esempio, pensava Sartre. A pag. 185. *Le cose finite, secondo le determinazioni nelle quali noi qui*

ci troviamo, consistono in questo: che la loro oggettività non è in accordo col pensiero di esse, cioè con la loro determinazione universale, col loro genere e col loro fine. Le cose finite, con le determinazioni che hanno, non si accordano con l'universale, che ovviamente invece non ha fine, è infinito. Cartesio, Spinoza ed altri hanno espresso questa unità più oggettivamente; ma il principio della certezza immediata o della fede la presenta piuttosto secondo la maniera soggettiva di Anselmo: cioè che con la rappresentazione di Dio è inseparabilmente congiunta la determinazione del suo essere nella nostra coscienza. L'esistenza di Dio, comunque la si voglia pensare, è inseparabilmente connessa con il nostro pensiero. Quando il principio di questa fede concepisce anche le rappresentazioni delle cose esterne finite nell'inseparabilità della coscienza di esse e del loro essere, perché esse nella intuizione sono congiunte con la determinazione dell'esistenza, questo certamente è esatto. Vedete come Hegel incomincia a insistere sull'inseparabilità di essere e di esistenza, cosa che peraltro aveva già posto in precedenza: essere e esistenza sono i due momenti del concetto. Ma sarebbe la maggiore assurdità, se si dovesse intendere che nella nostra coscienza l'esistenza sia congiunta con la rappresentazione delle cose finite allo stesso modo che con la rappresentazione di Dio: si dimenticherebbe che le cose finite sono mutevoli e passeggere, cioè che l'esistenza è congiunta con esse solo transitoriamente; che questa congiunzione non è eterna; ma separabile. Anselmo ha perciò a ragione, trascurando questa connessione che s'incontra nelle cose finite, dichiarato ciò soltanto come perfetto, che è non meramente in modo soggettivo, ma è insieme in modo oggettivo. Deve essere oggettivo, deve essere universale per funzionare. Se io lo applico alle cose che incontro e che mutano continuamente, il discorso non funziona più. Ma il difetto dell'argomentazione di Anselmo, – difetto che del resto è partecipato da Cartesio, da Spinoza, nonché dal principio del sapere immediato, – è che questa unità, la quale è enunciata come il perfettissimo, o anche soggettivamente come il vero sapere, – vien presupposta, vale a dire è presa solo come unità in sé. Questa unità, che potremmo dire di essere e essenza, è una unità che viene presupposta: io presuppongo che ci sia una unità di pensiero tra il mio pensiero e Dio, che queste due cose facciano uno, ma è una conclusione che presuppongo, non è una cosa che procede dalla struttura, potremmo dire così, del linguaggio. A questa unità, che perciò è astratta... Ponendoli in una presupposizione, rimangono due elementi astratti, separati. ...vien contrapposta la diversità delle due determinazioni, come è accaduto da un pezzo contro Anselmo, cioè, in effetti, la rappresentazione e l'esistenza del finito vien contrapposta all'infinito, perché, com'è stato notato, il finito è una cosiffatta oggettività, che non è adeguata al fine alla sua essenza e concetto, ed è diversa da esso; – o è una rappresentazione, un qualcosa di soggettivo, che non involge l'esistenza. Se io tengo separato il finito dall'infinito, è chiaro che questa separazione impedirà comunque al mio pensiero, che è finito, di accedere all'infinito, vale a dire, non potrò mai conoscere Dio, e quindi non potrò dimostrare la sua esistenza con il mio pensiero. Questa obiezione ed opposizione si toglie solo col mostrare che il finito è un non vero; che queste determinazioni sono per sé unilaterali e nulle; e che l'identità, per conseguenza, è quella nella quale esse stesse trapassano e in cui sono riconciliate. È in fondo la critica alla religione. La religione fa questo: coglie l'assoluto, l'intero, ma non si accorge che questo assoluto, che questo intero, sono qui, in questo momento, mentre parlo. Se io le separo da me, allora a questo punto sono costretto a sistemarle da qualche parte, l'iperuranio, il paradiso, quello che vi pare. Ma sarà sempre una separazione, sarà sempre un modo di pensare l'intero che non è qui e adesso, non è quindi linguaggio ma qualcosa che deve essere posto altrove. Tempo fa dicevo che è per questo che si è inventato Dio: Dio come ciò che sta al posto del linguaggio, al posto dell'intero. Se io faccio quello che Hegel suggeriva di fare, cioè, portare Dio qui, nel senso che tutte le cose che io attribuisco a Dio sono io stesso, allora molte cose diventano complicate. Governare, gestire le cose, pensare una verità: tutte queste cose diventano straordinariamente complicate perché diventano momenti del linguaggio. A questo riguardo qui si affaccia naturalmente la questione del sillogismo compiuto. Fino ad ora abbiamo parlato del sillogismo formale, ma sappiamo che Hegel ha in mente il sillogismo compiuto. Il sillogismo formale è quello che illude di raggiungere la verità, per il motivo che dicevamo prima: il sillogismo è formalmente

valido, quindi è vero e quindi ciò che dice è vero; costruendo, peraltro, un altro sillogismo formale. Come si passa, invece, dal sillogismo formale al sillogismo compiuto, e cioè dal giudizio squinternato, potremmo dire per sua essenza, a un qualche cosa che invece ritorna alla struttura del linguaggio? Il giudizio formale non tiene conto del linguaggio, nel senso che per potere formularsi il giudizio formale i tre momenti del sillogismo devono essere mantenuti separati, astratti e non concreti, in un tutto. Solo così si costruisce un giudizio formale, che, come dicevo prima, non può non farsi; si può però accorgersi di ciò che si sta facendo, e questa è l'unica cosa che è possibile fare. Per intendere il passaggio dal sillogismo formale a quello compiuto dobbiamo rileggere il paragrafo 192, che abbiamo già letto ma che occorre rileggere. *Il sillogismo è stato preso secondo le differenze, che esso contiene; e il risultato generale del decorso di questa è, che in esse ha luogo il sopprimersi di queste differenze e dell'esteriorità del concetto a se stesso.* Il sillogismo formale suppone che la premessa maggiore e la conclusione siano due cose esterne l'una all'altra, estrinseche. *E cioè: 1) ciascuno dei momenti stessi si è mostrato come la totalità dei momenti, epperò come sillogismo intero: essi sono per tal modo identici in sé;...* Qui incomincia a delineare quello che lui chiama sillogismo compiuto, cioè quel sillogismo dove non c'è più la separazione dei vari momenti, ma ciascuno dei momenti si pone come il sillogismo intero. *...2) la negazione delle loro distinzioni e della mediazione di esse costituisce l'esser per sé;...* Prima, dice, *ciascuno dei momenti stessi si è mostrato come la totalità dei momenti*, quindi, come sillogismo intero, come sillogismo in sé. Ma sappiamo che per passare dall'in sé al per sé, al significato reale, occorre che ci sia il per sé, e che perché ci sia il per sé occorre che l'in sé ponga se stesso come altro; quindi, negare questo altro e ritornare sull'in sé, che a questo punto diventa in sé e per sé. L'in sé è soltanto la prima parte, è l'immediato apparire di qualche cosa, ma, per dirla in modo molto rapido, questo apparire di qualche cosa non si sa che cosa sia se non c'è il per sé, se non c'è il significato; solo quando c'è il per sé, il significato, so che cos'ho di fronte. *...cosicché un solo e medesimo universale è quello che si trova in queste forme, ed è posto anche come loro identità.* Dice: *un solo e medesimo universale è quello che si trova in queste forme*; queste forme sono le tre forme del sillogismo aristotelico: deduzione, induzione, abduzione, che lui chiama anche analogia, ma sono la stessa cosa. *In questa idealità dei momenti, il sillogizzare raggiunge la determinazione, di contenere essenzialmente la negazione delle determinazioni, attraverso le quali si passa;...* Vengono negate le determinazioni, così come viene negato l'altro rispetto all'in sé – l'in sé che si vede come in sé, ma come altro, in quanto c'è una distanza a questo punto. Occorre sempre tenere conto che questa distanza di cui parlo non è altro che il linguaggio; è il linguaggio questa distanza tra l'in sé e il per sé, per usare le parole di Hegel, o tra il significante e il significato, per usare quelle di de Saussure. *...con ciò, di essere una mediazione col negar la mediazione, e un connettere il soggetto non già con un altro, ma con l'altro negato, cioè con se stesso.* il sillogismo accoglie le proprie determinazioni in quanto altre, ma poi le nega, in quanto queste altre determinazioni non sono altro che il soggetto stesso del sillogismo – il sillogismo è fatto di un soggetto, di un predicato e di un medio. Questo soggetto che cosa fa? Considera tutte le determinazioni, cioè il suo significato, e le annulla, le cancella. Perché le cancella? Perché inesorabilmente se, parlando, dico qualche cosa, questo qualche cosa ha un significato; ma se io immagino, penso, suppongo di separare ciò che dico dal suo significato allora annullo quello che dico, perché quello che dico rimane senza significato. È chiaro che sto facendo un'ipotesi per assurdo. Quello che dico è unito al suo significato, non può essere separato in nessun modo, non esiste se lo annullo: ecco perché non può essere separato. Per Hegel questo non è altro che il ritorno del per sé sull'in sé, del significato sul significante, che a questo punto diventa significante, diventa qualcosa, sennò è niente. Infatti, dice, *con l'altro negato, cioè con se stesso*: il soggetto del sillogismo ritorna a se stesso. Dopo avere negato le determinazioni che sono altro dal soggetto, e sono altro da lui perché sono la sua determinazione, ma il soggetto per potersi determinare deve prendere queste determinazioni e riportarle a sé; allora il soggetto è determinato, così come il significante è determinato come significante. Torniamo alla *Scienza della logica*, a pag. 798. *Con ciò si è ora tolto*

il formalismo del sillogizzare... Quello che mantiene separati i momenti del sillogismo. ...e insieme la soggettività del sillogismo e del concetto in generale. Cioè: trasforma la soggettività in oggettività, ed è quello che diceva già nella *Fenomenologia*: soggetto e oggetto diventano lo stesso, non c'è più separazione; rimane una distinzione ma anche una inseparabilità. *Questa formalità o soggettività consisteva in ciò, che quello che mediava gli estremi era il concetto come determinazione astratta...* Nel sillogismo formale il medio è un astratto, ed è per questo che posso cambiarlo come mi pare; è come se fosse separato dagli altri e, quindi, posso farne quello che voglio: posso mettere gli apostoli, gli ebrei, ecc., quello che mi pare, senza nessun problema, il sillogismo è sempre valido, perché, come sappiamo bene, è sufficiente che il sillogismo non sia autocontraddittorio. ...e questa determinazione era perciò diversa da quelli di cui era unità. Sta dicendo che questi momenti del sillogismo formale sono, sì, astratti, ma sono tuttavia momenti di una unità. Intende in questo modo il sillogismo come unità, non come tre momenti separati ed estrinseci. *Al contrario nel compimento del sillogismo, dove l'universalità oggettiva è insieme posta come totalità delle determinazioni formali, la differenza del mediante e del mediato è scomparsa.* Nel sillogismo compiuto, ci sta dicendo in modo preciso, la differenza del mediante e del mediato, tra il medio e gli estremi, è scomparsa, è tolta, per il processo di cui parlavamo prima, e cioè per il fatto che il soggetto, di fronte all'oggetto, si pone come altro da sé. Il soggetto, per potersi porre come soggetto effettivamente, deve avere un oggetto, deve avere un contrapposto: posso dire che c'è un soggetto perché c'è un oggetto che gli si contrappone, così come posso dire che io sono io perché c'è qualche cosa che non lo è. Però, nel momento in cui mi rendo conto di essere quello che sono, in quanto non sono quell'altra cosa, quell'altra cosa scompare affinché io possa essere io; non posso essere io e anche quell'altra cosa, incomincio a fare confusione, non so più se sono io o che cos'altro. Per determinarmi come soggetto occorre che l'oggetto ci sia in quanto tolto. È lo stesso discorso che faceva Severino rispetto all'essere e al non essere, né più né meno. *Quello che è mediato è appunto un momento essenziale del suo mediante, e ciascun momento è come la totalità dei mediati.* Sono momenti, quindi, momenti della totalità. Quando Hegel parla di momenti intende qualche cosa che non può essere separato dagli altri momenti: ciascuno dei momenti è l'unità. *Così si è realizzato il concetto in generale.* Con il sillogismo compiuto. *Più precisamente, esso ha acquistato una realtà tale, che è oggettività. La prima realtà fu che il concetto, come unità in sé negativa,...* Unità in sé negativa perché sorge dalla negazione di ciò che gli si oppone. ...si dirime e pone come giudizio le determinazioni sue in una differenza determinata e indifferente, e che nel sillogismo contrappone loro se stesso. *Mentre il concetto è così ancora l'interno di questa sua exteriorità, col movimento dei sillogismi questa exteriorità viene ad essere pareggiata coll'unità interna. Per via della mediazione, nella quale dapprima sono identiche soltanto in un terzo, le diverse determinazioni tornano in questa unità, e l'esteriorità presenta così in lei stessa il concetto, il quale pertanto non è più a sua volta distinto come unità interna da lei.* Sta illustrando questo movimento tale per cui ciascuna di queste figure diventa, direi necessariamente, un momento. Se ci pensate bene, quando noi facciamo un sillogismo del primo tipo – tutti gli uomini sono mortali, tizio è un uomo, tizio è mortale – che cosa stiamo facendo? Stiamo dicendo, in realtà, che il primo giudizio, quello universale, è anche il terzo, vale a dire, il primo e il terzo dicono la stessa cosa. Se io dico che tutti gli umani sono mortali, è chiaro che tizio è mortale, è un umano, lo sanno tutti. Quindi, di fatto, la premessa maggiore e la conclusione di questo sillogismo sono la stessa cosa, dicono la stessa cosa. Ma, allora, che cosa significa questo sillogismo? Perché questo sillogismo? A questo punto, che cosa ne importa? Per Hegel ha una sua funzione, perché la premessa maggiore senza la minore e senza la conclusione è come se fosse nulla; soltanto in quanto c'è la premessa minore e la conclusione, in quanto annullate, allora la premessa maggiore diventa effettivamente il soggetto, diventa significativa, diventa qualcosa che significa. *Quella determinazione del concetto però, che fu considerata come realtà, è viceversa anche un esser posto. Poiché non solo in questo risultato si è affacciata qual verità del concetto l'identità della sia interiorità colla sua exteriorità, ma già i momenti*

del concetto nel giudizio rimangono, anche nella loro reciproca indifferenza, delle determinazioni che hanno il loro significato soltanto nella relazione loro. Il sillogismo è mediazione, il concetto completo nel suo esser posto. Il movimento suo è il togliere di questa mediazione nella quale nulla è in sé e per sé, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro. Il risultato è quindi una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione, un essere il quale è insieme identico colla mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito se stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro. Questo essere è perciò una cosa che è in sé e per sé, – l'oggettività. Ci sta dicendo una cosa importante, e cioè che l'unica cosa che il sillogismo compiuto può affermare con assoluta certezza è di essere una mediazione, di essere una relazione. Ora, mettete a fronte il sillogismo formale con il sillogismo compiuto. Il sillogismo formale pretende nella sua confusione di dire la verità; il sillogismo compiuto, invece, che cosa afferma? Che questo giudizio è una relazione, nient'altro. Capite bene che c'è una differenza sostanziale tra i due. il primo è sillogismo della volontà di potenza – adesso vi faccio vedere io come stanno le cose perché questo e quest'altro –; il sillogismo compiuto introduce il sillogismo come un tutto, cioè come linguaggio, dove ciascun elemento non è altro che relazione, e quindi il sillogismo compiuto è la relazione. Qui ci sta dicendo che il sillogismo compiuto, in quanto oggetto, è relazione, che curiosamente è quello che diceva Hjelmslev: l'oggetto non è nient'altro che l'intersezione di un fascio di relazioni. Anche Peirce arriva a dire una cosa molto simile a questa. Il passaggio dal sillogismo formale al sillogismo compiuto non è altro che l'inserire il sillogismo formale nel linguaggio, accorgendosi che il sillogismo formale, nel suo modo arruffato di pensare, pensa così perché immagina di dire cose che sono fuori del linguaggio, cose separate l'una dall'altra e che, quindi, non sono in relazione, se non attraverso un terzo elemento, che comunque è estrinseco. Quindi, il sillogismo compiuto, potremmo dire il sillogismo dialettico, è il sillogismo che è tornato nel linguaggio, è tornato là da dove arriva, dal linguaggio, dall'intero, dal concreto. Tutti questi elementi, che il sillogismo formale tiene separati, sono reintegrati dal sillogismo compiuto, mostrando che ciò che il sillogismo dice e afferma con assoluta certezza è di essere relazione, nient'altro. Quindi, l'affermazione di un giudizio, qualunque esso sia, rispetto al sillogismo compiuto, non è altro che l'affermazione che ciò che si sta affermando è una sequenza di relazioni.

Intervento: ...

Sì, questa è la posizione di Sini, la verità come transito da un elemento all'altro, come relazione, in effetti. Non so se a questo punto andrebbe rivisto anche il concetto di verità, perché a questo punto non ha molto senso parlare di verità.

Intervento: ...

Affermazione che c'è anche in Severino. Ma se qualcuno chiedesse: "ciò che hai appena affermato è una cosa stupida?", l'altro direbbe di no, naturalmente, anzi, si offenderebbe pure.

Intervento: ...

Non è fuori dell'intero, del linguaggio, è nel concreto, non può non esserlo. Hegel pone questa questione esplicitamente, come quando vuole cogliere i tre giudizi – deduttivo, induttivo, abduttivo – come tre momenti. Il giudizio deduttivo parte dall'universale, tutti gli uomini sono mortali; uno potrebbe chiedere: come lo sai? Eh già, come lo so? E, allora, si passa al giudizio induttivo: ho sempre visto che sono morti tutti e, quindi, immagino che tutti quanti, se sono umani, debbano morire. Certo, ma questo giudizio induttivo da dove arriva? Da un'analogia, dice Hegel, dall'aver visto cose che sono simili a delle altre e, quindi, ho costruito questa idea. Questo, come dicevo all'inizio, è l'animale fantastico, che è il fondamento di ogni pensare, di ogni ragionare. Un animale fantastico da cui si parte, da cui si costruiscono tutti quei sillogismi meravigliosi, usati anche da Gödel nel suo teorema di incompletezza. Quindi, il giudizio deduttivo prevede l'induzione, il giudizio induttivo prevede l'analogia, l'abduzione. E l'abduzione da dove viene? Da una somiglianza, da un si dice, dalla chiacchiera, da quella che Peirce chiamava la verità pubblica, quello che i più pensano per lo più, quello che ho imparato a pensare, nella mia

storia che segue la storia di migliaia di anni di altre storie. Quindi, il ragionamento, per quanto possa apparire rigoroso, inattaccabile e ineccepibile, sorge dal nulla, dalla chiacchiera, dal sentito dire. A questo punto si pone una questione importante che è quella dell'oggetto, dell'oggetto che appare. Così come Anselmo voleva far apparire Dio da suo pensiero, – come se apparisse miracolosamente, senza accorgersi che non aveva fatto nient'altro che una sequenza di sillogismi, di giudizi, di sicuro non è apparso Dio, non c'è traccia di questo – l'oggetto è il sillogismo. Come diceva Hjelmlev, è l'intersezione di un fascio di relazioni; l'oggetto è relazione, il sillogismo è relazione. A questo punto il passo successivo sarà interessante perché Hegel, a proposito dell'oggetto, fa una considerazione intorno alla teleologia dell'oggetto, cioè il fine, gli scopi dell'oggetto. E qui fa un discorso interessante intorno alla tecnica. Lui non vuole fare un discorso intorno alla tecnica, anche perché non esisteva allora così come la pensiamo oggi, però parla della tecnica, parla dei fini, della teleologia. In fondo, la tecnica è teleologica.

Intervento: ...

Hegel si è interessato a tutto ciò che interroga il pensiero. Questo è il messaggio, che poi è stato ripreso anche da Heidegger: tutto ciò che costituisce un problema, cioè qualcosa che è da pensare ancora. È questo che Hegel invita a fare.

12 agosto 2020

Siamo a pag. 801. L'oggettività. Ci ha già spiegato Hegel che l'oggetto è il sillogismo, il concetto. Il concetto non è altro che l'unione di essere e essenza. *Nel primo libro della logica oggettiva fu mostrato l'astratto essere in quanto passava nell'esser determinato, ma in pari tempo tornava nell'essenza. Nel secondo l'essenza si dà a vedere come quella che si determina a fondamento o ragion d'essere, etra con ciò nell'esistenza e si realizza fino a farsi sostanza, ma di nuovo torna nel concetto. Del concetto si è ora anzitutto mostrato che si determina quale oggettività. È chiaro che non c'è un oggetto senza un soggetto per il quale è vero. È chiaro che di per sé che quest'ultimo passaggio, secondo la determinazione sua, è quello stesso che si affacciò una volta che ella metafisica come conclusione dal concetto, cioè dal concetto di Dio, alla sua esistenza, ossia come la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio. È noto parimenti che il più sublime pensiero di Descartes, che cioè Dio è quello il cui concetto include in sé il suo essere, dopo che fu ricaduto nella cattiva forma del sillogismo formale, cioè nella forma di quella prova, soggiacque finalmente alla critica della ragione ed al pensiero che l'esistere non si lasci ricavar dal concetto. Dice che l'esistere non si lascia ricavare dal concetto. È vero, non è che l'esistere sia ricavato dal concetto, l'esistere è il concetto. Il che è diverso, non è una cosa che si aggiunge. Nella Parte prima, a pp. 75 sgg., essendo scomparso l'essere nel suo primo contrapposto ch'è il non essere, ed essendosi mostrato qual verità di ambedue il divenire, si fece notare lo scambio che accade allorché a proposito di un esistere determinato si tien fermo non già il suo essere, ma il suo contenuto determinato, ed allorché perciò si crede che, confrontandosi questo contenuto determinato (p. es. cento talleri) con un altro contenuto determinato (p. es. col contesto della mia percezione o coi miei mezzi di fortuna) e trovandosi che fa costì una differenza che quel contenuto si sopraggiunga a questo oppur no, – si parli in tal caso della differenza dell'essere e del non essere, o addirittura di quella dell'essere e del concetto. Oltracciò in quello stesso luogo a pag. 106, e nella Parte seconda a pag. 493 fu chiarita quella determinazione di una somma di ogni realtà, che si affaccia nella prova ontologica. La trattazione, condotta ora appunto a termine, del concetto e dell'intero corso per cui esso si determina quale oggettività, riguarda appunto l'oggetto essenziale di quella prova, il nesso cioè del concetto e dell'esistere. Come negatività assolutamente identica con sé il concetto è quello che determina se stesso. Si notò che già in quanto nell'individualità si risolve a giudizio, esso si pone come reale, come ciò che è. Questa realtà ancora astratta si compie nell'oggettività. Qui c'è un punto importante, e cioè il concetto si determina da sé. È una questione che a questo punto meriterebbe una riflessione che riguarda il linguaggio, il suo funzionamento, e cioè il fatto che il linguaggio si*

determini da sé, che in un certo senso si autoproduca. Ma in quale senso? Occorre precisarlo. Dicendo qualcosa, nel momento in cui io dico qualche cosa, il mio dire produce un detto. Questo detto è ciò che significa il mio dire, per cui non c'è il mio dire senza il detto; sono due momenti, distinti ma inseparabili, attraverso cui il linguaggio si svolge, per cui nel momento in cui si pone un elemento immediatamente si pone anche l'altro. Potremmo dire con Hegel, l'altro è il suo negativo, ciò che si oppone in quanto non è il primo, ma questo secondo elemento è quello che fa esistere il primo. È il mio detto che fa esistere il mio dire, che non c'è senza il detto, perché sono la stessa cosa; però, iniziando a dire si mette in atto questo processo in cui il linguaggio si autopone – lo vedremo poi con Gentile, che parla di autoctisi, letteralmente l'autoporsi. Questo autoporsi del linguaggio, questo prodursi da sé, accade nel momento in cui il linguaggio instaura una distanza tra il dire e il detto, dove il dire fa esistere il detto, ma lo fa esistere nel senso che fa parte del dire, non sono separabili, quando c'è uno immediatamente c'è l'altro. Questo è l'autoporsi del linguaggio, con tutto ciò che in Hegel questo comporta. Torniamo all'esempio di prima: il mio dire comporta un detto, ma questo detto scompare tornando nel dire e facendo del dire il mio dire. Forse, è più chiaro nell'esempio ripreso da de Saussure intorno al significante e al significato. È chiaro che occorre un significato, ma questo significato scompare nel momento in cui si dice, scompare a vantaggio del significante, che da quel momento significa e, quindi, è significante. Questo è il movimento del linguaggio, ciò per cui il linguaggio produce, crea: dicendo creo un detto, ma dicendo questo detto si dilegua, torna nel dire e crea il dire, che in un certo senso prima non esisteva. Questa è la produzione del linguaggio, propriamente l'autoprodursi del linguaggio, creando il detto, ovviamente pone un qualche cosa che si oppone al dire, quindi, un altro elemento apparentemente esterno. Però, è questo l'avvio di ogni pensare a qualche cosa che sia fuori dal linguaggio, fuori dal dire: muove dall'idea che dicendo produco qualche cosa che in quel momento appare fuori dal mio dire; senza tenere conto che è una rappresentazione ma, di fatto, il detto è simultaneo ed è lo stesso dire. Questo è qualcosa che ci aiuterà a intendere la questione di cui parlerà tra poco, quella della teleologia, cioè della tecnica. Ricordate la definizione di tecnica che dà Heidegger: la produzione di mezzi in vista di fini. Tenendo conto di ciò che ci ha detto rispetto al sillogismo compiuto, e cioè che i tre sillogismi (deduttivi, induttivo, analogico) in realtà sono uno perché non c'è uno senza l'altro – quello deduttivo necessita di quello induttivo; quello induttivo necessita di quello analogico – sono un unico sillogismo, quello compiuto non il sillogismo formale, perché il sillogismo formale non compie mai questa operazione, ma mantiene, o pensa di mantenere, separati questi tre sillogismi come se fossero figure, mentre Hegel li considera momenti di un tutto. Cosa succede, quindi, a questo punto? Mantenendoli separati nel sillogismo formale succede che il medio, che media tra la premessa maggiore e la conclusione, dovrebbe essere quella cosa che consente di stabilire, attraverso la conclusione, qual è l'oggetto a cui tende il sillogismo, cioè l'universale. Il fatto è che avviene, dice Hegel, che questo oggetto cui tende il sillogismo come scopo – l'universale è lo scopo del sillogismo, l'affermare una cosa definitiva – si rivela incapace di soddisfare lo scopo, per il motivo che in questo movimento del sillogismo formale l'oggetto è mantenuto separato dal soggetto, cioè dall'individuo. Che succede a questo punto? Che non può avvenire, mantenendo separate le due cose, quell'*Aufhebung*, quel ritorno dell'oggetto sul soggetto tale per cui il soggetto si fa oggetto e, una volta fattosi oggetto, si pone di nuovo come soggetto. Questo nel sillogismo formale non può avvenire, cioè non può avvenire l'*Aufhebung*, non può avvenire il compimento dello scopo, perché lo scopo nel linguaggio è quello di potere determinare, tornando all'esempio di prima, il dire. Potete pensare il soggetto e l'oggetto come il significante e il significato, come l'immanente e il trascendente. Dopo tutto la necessità che l'oggetto torni sul soggetto non è altro che la necessità che il significato torni sul significante per renderlo significante. Non è che il sillogismo sia animato da una vita propria, è il linguaggio che funziona in quel modo, e cioè, dicendo qualcosa il mio dire è come se si separasse dal detto che mi trovo di fronte, ma perché il mio dire sia quello che è occorre che questo detto

torni sul dire e me lo faccia stabilire, determinare in quanto il mio dire. È un po' come la questione dell'essere, che Hegel esplora molto bene: l'essere in quanto tale è indeterminato fino a quando non dico che cos'è; ma per dire che cos'è l'essere occorre che presupponga un'essenza, cioè che l'essere veramente è, ma questa essenza non può essere che ciò che l'essere non è, e che cos'è ciò che l'essere non è? Il non essere, indubbiamente. Questo per indicare la necessità di questo movimento, perché non può non darsi: questo movimento è il linguaggio, né più né meno. Se, per assurdo, togliessimo questo movimento, il linguaggio cesserebbe di esistere, e noi insieme con lui. La tecnica tiene separati – lo dico in modo semplice, hegelianamente inappropriato – il soggetto e l'oggetto, l'individuo e l'universale, e il medio che dovrebbe connettere i due – medio, che da una parte è rivolto verso l'individuo e dall'altra è rivolto all'universale – e concludere con l'universale, ma non lo può fare. Non lo può fare perché questo oggetto, questo universale, che sarebbe lo scopo, viene a ritrovarsi come un qualche cosa che non si è di fatto compiuto, cioè, non si è determinato in quanto soggetto, in quanto individuo, ma rimane come un oggetto che rimane in attesa di essere ricondotto al soggetto e, quindi, attraverso l'*Aufhebung*, di compiere questa integrazione. L'oggetto, quindi, è come se rimanesse in attesa; ecco perché, restando in quella posizione, si pone questo oggetto, anziché come il raggiungimento dello scopo, come un altro strumento che deve raggiungere l'oggetto e che, però, non raggiunge mai. Questo perché l'oggetto si mostra sempre come un qualche cosa che non ha la possibilità di determinarsi come individuo, perché dovrebbe tornare sul soggetto, cioè fare quel movimento che fa il significato: dal significante al significato, che torna sul significante e lo rende tale. Quindi, ogni oggetto nella tecnica, mantenendo separate queste due figure anziché porle come momenti, ha questo destino di diventare uno strumento, che di nuovo si porrà come un oggetto in attesa di raggiungere lo scopo, che non raggiungerà, ponendosi nuovamente come uno strumento, e così via all'infinito. Questa è la tecnica.

Intervento: Severino, che si è occupato molto di tecnica, non l'ha mai posta in questi termini.

Severino conosceva molto bene Hegel, ciò nonostante si è trovato a non porre mai realmente l'*Aufhebung*, quando lui fa l'esempio dell'essere e del non essere, li mantiene separati, non c'è mai l'integrazione. Se ci fosse integrazione allora l'essere non sarebbe più l'incontrovertibile ma sarebbe anche il non essere, cosa che Severino invece cerca di evitare in tutti i modi. È questo, in un certo senso, il limite: il volere limitare a tutti i costi il divenire, per cui è costretto a tenere separate queste due cose. Solo che tenendole separate incontra una serie di problemi. Questo della tecnica è uno di questi problemi, ma non è nemmeno il peggiore. Hegel la pone in questo modo, io l'ho un po' riassunta, ma la tecnica, in quanto sillogismo formale, tiene separate le figure. Tenendole separate, ogni volta che il medio deve concludere con l'oggetto, con un'affermazione universale, si trova di fronte un oggetto che non è individuo, che attende di essere determinato, e la sua determinazione la ottiene soltanto riflettendosi sul soggetto e diventando, quindi, in sé e per sé. Questo non lo può fare mai se li tiene separati, quindi, ecco questa rincorsa continua, inevitabile: ogni volta che incontro l'oggetto, questo oggetto mi si mostra come uno strumento per un altro oggetto, perché quello di prima non era l'oggetto, non era quello.

Intervento: ...

È come l'essere senza l'essenza, è indeterminato, è nulla.

Intervento: ...

Sì, perché il significato sarebbe l'oggetto posto come individuo. Soggetto e oggetto: l'oggetto è il significato del soggetto, cioè che il soggetto significa. Questo Hegel lo dice già nella *Fenomenologia*: soggetto e oggetto sono lo stesso, perché non c'è uno senza l'altro, sono i due momenti dello stesso. E, quindi, certo, non trova il significato, non trova ciò che di fatto è quella cosa lì. Resta in attesa, in un'attesa che è infinita a questo punto, un'attesa infinita che è appunto quella produzione di mezzi e di fini di cui parla Heidegger e che non si ferma mai. Andiamo ora alla parte dedicata alla teleologia, che, in effetti, è una riflessione intorno alla tecnica. La teleologia è il discorso sui fini,

ultimi oppure no, a seconda dei casi; però, sono quei fini, quegli scopi di cui la tecnica si occupa, perché la tecnica, come dicevamo, produce strumenti per raggiungere dei fini. A pag. 834. *Se il meccanismo e la finalità stanno uno di contro all'altro, appunto per questo non si possono prendere come equivalenti, quasi ciascuno di essi fosse per sé un concetto giusto, di valore eguale all'altro, e tutto si riducesse a sapere qual dei due, caso per caso, si possa applicare.* Cioè: le cose procedono per via di un meccanismo o c'è una finalità in questo meccanismo? Procedono meccanicamente o c'è uno scopo? *Ma la prima questione necessaria, poiché sono contrapposti, è di sapere quale dei due sia il vero; e la vera e propria questione di ordine superiore è, se la loro verità non sia costituita da un terzo, oppure se l'uno non sia la verità dell'altro.* Questo pone già una questione importante in Hegel, dove non si tratta mai di una contrapposizione tra due figure, ma dell'intendere come queste due figure sono momenti di un tutto. A pag. 840. *Lo scopo al contrario è l'universale concreto, che ha in lui stesso il momento della particolarità ed exteriorità ed è perciò attivo e costituisce lo stimolo a staccare sé da se stesso. il concetto è ad ogni modo come scopo un giudizio oggettivo dove l'una determinazione, il soggetto, cioè il concetto concreto, è come determinata da se stessa, e l'altra poi non è soltanto un predicato, ma è l'oggettività esteriore.* Soggetto e oggetto qui ancora contrapposti. *Se non che la relazione di scopo non è perciò un giudicare riflettente, che considera gli oggetti esterni solo secondo una unità, come se un intelletto li avesse dati ad uso della nostra facoltà conoscitiva, ma è il Vero in sé e per sé, che giudica oggettivamente e determina in maniera assoluta l'oggettività esteriore. La relazione di scopo è perciò più che un giudizio; è il sillogismo del libero concetto per sé stante che si connette con se stesso mediante l'oggettività.* Qui descrive il percorso di cui vi ho parlato prima. La relazione di scopo, attraverso il medio, è un sillogismo, ma aggiunge: *è il sillogismo del libero concetto per sé stante*, che, in definitiva, non è altro che il sillogismo compiuto, cioè il sillogismo che si è compiuto attraverso quei tre sillogismi (deduttivo, induttivo e analogico), di cui parlava, nel momento in cui questi sillogismi mostrano di essere un tutto, una unità, e non più tre figure separate. Non possono esistere separate: il deduttivo non può esistere senza l'induttivo, e questo vale anche per gli altri giudizi. A pag. 842. *Lo scopo è cioè il concetto che nell'oggettività è giunto a se stesso.* Quindi, il concetto che giunge a se stesso. Come giunge a se stesso? Giunge a se stesso dileguando, direbbe Hegel, dileguando nel soggetto, facendosi soggetto. A pag. 844. *Il primo, immediato porre nello scopo è il porre un interno, vale a dire un determinato come posto, e insieme il presupporre un mondo oggettivo che è indifferente rispetto alla determinazione di scopo.* Questo è il primo modo immediato di porsi uno scopo. *La soggettività dello scopo è però l'unità negativa assoluta.* Si è reso il soggetto negatività in quanto si è negato a vantaggio dell'oggetto. In questo doppio movimento del soggetto, che scompare e si fa oggetto, il quale oggetto a sua volta scompare e si fa oggetto. Proprio così come accade rispetto al significante e al significato, al dire e al detto: l'uno scompare nell'altro; nel momento in cui l'altro si dà, il primo scompare, si dilegua; non c'è la compresenza del dire e del detto, ma c'è il dire e c'è il detto; sono certo simultanei ma distinti. Così come se c'è significante non c'è significato e se c'è significato non c'è significante, nonostante siano la stessa cosa. *Il suo secondo determinare è quindi il togliere questa presupposizione in generale. Questo togliere è perciò il ritorno in sé, in quanto che per esso vien tolto quel momento della prima negazione, il porre il negativo contro il soggetto, l'oggetto esterno.* Se io pongo il negativo del soggetto, pongo ciò che il soggetto non è. Cosa non è il soggetto? L'oggetto. *Ma rispetto alla presupposizione o rispetto all'immediatezza del determinare, di fronte al mondo oggettivo, esso non è che la negazione prima, immediata essa stessa e quindi estrinseca.* Rispetto alla presupposizione, cioè, rispetto all'esser tolto, l'oggetto si pone come la prima negazione del soggetto. L'oggetto nega il soggetto perché è il suo opposto, è ciò che il soggetto non è. *Perciò questo porre non è ancora lo scopo stesso realizzato, ma è soltanto il cominciamento per realizzarlo. L'oggetto così determinato è soltanto il mezzo.* Questo oggetto, che io pongo e che si contrappone al soggetto, se lo lascio permanere come prima negazione – la prima negazione è l'opposto; la seconda negazione è il togliere l'opposto, che si integra attraverso l'Aufhebung – se io lascio questa opposizione tra soggetto e oggetto, l'oggetto

che mi rimane, non essendo integrato nel soggetto, non ha raggiunto il suo scopo, non si è determinato in se stesso in quanto soggetto; quindi, dice Hegel, resta soltanto come mezzo. Infatti, dice, *questo porre non è ancora lo scopo stesso realizzato, ma è soltanto il cominciamento per realizzarlo*, ci vuole l'altra negazione, cioè l'oggetto deve essere tolto. A pag. 845. *Il mezzo è quindi il termine medio formale di un sillogismo formale; è un che di esteriore rispetto all'estremo dello scopo soggettivo, come quindi anche rispetto all'estremo dello scopo oggettivo, a quel modo che nel sillogismo formale la particolarità è un medius terminus indifferente, al posto del quale ne possono stare anche altri.* Come abbiamo già visto nel sillogismo degli apostoli: posso dire che sono apostoli, che sono morti, o infinite altre cose: in base a ciò che stabilisco come medio avrò sillogismi differenti ma tutti validi. A pag. 847, *Lo scopo realizzato. Nel suo riferirsi al mezzo lo scopo è già riflesso in sé; ma non è ancora posto il suo ritorno oggettivo in sé. L'attività dello scopo attraverso il suo mezzo è indirizzata ancora contro l'oggettività come presupposizione primitiva; essa è appunto questo, di essere indifferente alla determinatezza. Quando l'attività consistesse daccapo semplicemente nel determinare l'oggettività immediata, il prodotto non sarebbe daccapo che un mezzo, e così via all'infinito; ne verrebbe fuori soltanto un mezzo idoneo allo scopo, ma non l'oggettività dello scopo stesso.* è idoneo, certo, ma soltanto se consento all'oggetto di riflettersi su di sé; se lo lascio separato dal soggetto, rimane un mezzo. *Lo scopo operante nel suo mezzo non deve quindi determinare come un estrinseco l'oggetto immediato,...* Non deve mantenerlo come un oggetto estrinseco. ...epperò questo deve fondersi per se stesso a unità del concetto; ossia quella esteriore attività dello scopo attraverso il suo mezzo deve determinarsi come mediazione e toglier se stessa. A questo punto l'oggetto viene determinato come lo scopo raggiunto. A pag. 850. *Si può dir quindi dell'attività teleologica che in essa la fine è il cominciamento, la conseguenza è la ragion d'essere, l'effetto è la causa, ch'essa è un divenire del divenuto, che in lei giunge all'esistenza soltanto quello che già esiste, ecc., vale a dire, che tutte in generale quelle determinazioni di rapporto, che appartengono alla sfera della riflessione o dell'immediato essere, hanno perduto le loro differenze, e che quello che viene enunciato quale un altro, come la fine, la conseguenza, l'effetto, ecc., nella relazione dello scopo non ha più la determinazione di un altro, ma è anzi posto come identico col semplice concetto.* Tutto questo nel momento in cui l'oggetto ritorna sul soggetto. A pag. 851. *In quanto così essi sono posti come diversi, fra questa oggettività e lo scopo soggettivo deve essere inserito un mezzo della loro relazione. Ma questo mezzo è anch'esso un oggetto già determinato dallo scopo...* Ovviamente, perché il medio si riferisce tanto all'individuo quanto all'oggetto, cioè all'universale. ...*fra la cui oggettività e determinazione teleologica occorre inserire un nuovo mezzo, e così via all'infinito. Con ciò è posto il progresso infinito della mediazione.* Questo potrebbe essere una definizione della tecnica: *il progresso infinito della mediazione. Lo stesso si verifica riguardo all'altra premessa, cioè alla relazione del mezzo verso l'oggetto ancora indeterminato. Poiché sono assolutamente indipendenti, non possono essere uniti che in un terzo, e così via all'infinito.* Finché li mantengo indipendenti avrò sempre bisogno di un terzo che li connetta. *La conclusione, ossia il prodotto dell'operare teleologico, non è se non un oggetto determinato da uno scopo a lei estrinseco; è così lo stesso che il mezzo. È un oggetto determinato da uno scopo estrinseco: il mezzo è questo, non ha uno scopo in sé, è qualcosa che serve a un'altra cosa. In un tal prodotto stesso è quindi venuto fuori soltanto un mezzo, non uno scopo realizzato, ossia lo scopo ha veramente raggiunto costì alcuna oggettività. Perciò è del tutto indifferente di considerare un oggetto determinato dallo scopo esterno come scopo realizzato, oppure soltanto come mezzo. Cotesta è una determinazione relativa, estrinseca all'oggetto stesso, non una determinazione oggettiva. Tutti gli oggetti dunque, nei quali è realizzato uno scopo esterno, non sono parimenti che mezzi dello scopo.* Badate bene, *Tutti gli oggetti dunque, nei quali è realizzato uno scopo esterno rimangono mezzi.* Uno scopo esterno, cioè che sia estrinseco a questo movimento di riflessione del concetto, dell'oggetto, su se stesso.

Intervento: Più andiamo avanti e più mi rendo conto della definizione di scienza, che è quella che aveva già data nella Fenomenologia.

Sì, è il prodotto di un sillogismo formale. A pag. 855. *Ma questa riflessione, che nel mezzo è raggiunto lo scopo e che nello scopo adempiuto son conservati il mezzo e la mediazione, è l'ultimo risultato della finalità esteriore, nel quale questa stessa si è tolta e ch'essa ha mostrato come sua verità.* Il mezzo, la mediazione, e lo scopo sono diventati lo stesso. Dice che è l'ultimo risultato della finalità esteriore; naturalmente, manca ancora l'ultimo passo. *Il terzo sillogismo considerato in ultimo si distingue per ciò ch'esso è anzitutto l'attività finale soggettiva dei sillogismi precedenti, ma anche il togliere dell'oggettività esteriore e così dell'esteriorità in generale mediante se stessa, e pertanto la totalità nel suo esser posta.* Il sillogismo analogico è quello che compie il movimento dei tre sillogismi riportando il terzo al primo, perché il terzo si pone a fondamento del primo e senza il quale il primo non c'è; ma senza il primo non c'è neanche il terzo, e così vale anche per il secondo, ovviamente. *Dopo che ora abbiamo veduto passare la soggettività, l'esser per sé del concetto, nel suo essere in sé, cioè nell'oggettività, si è poi di nuovo manifestata in quest'ultima la negatività dell'esser per sé del concetto.* La soggettività, cioè l'esser per sé del concetto, torna nel suo essere in sé. Naturalmente, per tornare nel suo essere in sé deve togliere il per sé, deve togliere l'oggetto. Dice *nel suo essere in sé, cioè nell'oggettività, perché soltanto togliendo il per sé, l'oggetto in quanto oggetto esterno, allora il soggetto si fa oggetto, diventa oggetto, ma in quanto oggetto determinato a questo punto diventa individuo, quindi, soggetto. Questo vi si è determinato in modo che la sua particolarità è oggettività esteriore, ossia vi si è determinato come la semplice unità concreta la cui esteriorità è l'autodeterminarsi di essa.* Questa è l'esteriorità a questo punto del concetto, è la sua propria autodeterminazione. *Il movimento dello scopo ha raggiunto ora questo, che il momento dell'esteriorità non soltanto è posto nel concetto,...* Quindi, l'esteriorità è stata "assorbita", per cui è stata tolta, l'oggetto è stato tolto, tolto perché si è riflettuto sul soggetto. *...che questo non è soltanto un dover essere e un tendere, ma come totalità concreta è identico coll'oggettività immediata. Questa identità è da un lato il semplice concetto e la parimenti immediata oggettività, ma dall'altro lato è altrettanto essenzialmente mediazione, e solo per essa, in quanto mediazione che toglie se stessa, è quella semplice immediatezza.* Non c'è più la mediazione, l'Aufhebung, l'integrazione di soggetto e oggetto, potremmo dire così, non ha più bisogno del mezzo. Il mezzo è il medio del sillogismo, medio che nel primo sillogismo connette l'individuo con l'universale (I-P-U). Nel momento in cui lo scopo è in atto il medio non ha più da essere, lo scopo è raggiunto. Il medio continua a essere se lo scopo non è raggiunto, in quel caso c'è una iperproduzione di mezzi. *Il concetto è così essenzialmente un esser distinto, come identità che è per sé, dalla sua oggettività che è in sé, e un aver per questa via un'esteriorità: ma, in questa totalità esteriore, è l'autodeterminantesi identità della totalità stessa. Così il concetto è ora l'Idea. Badate bene, in questa totalità esteriore, è l'autodeterminantesi identità della totalità stessa, che non è niente altro che l'autoprodursi del linguaggio, dove esteriorità e interiorità sono lo stesso, così come il soggetto e l'oggetto. Il soggetto sarebbe l'interiorità e l'oggetto l'esteriorità, ma, come sappiamo, non può darsi l'uno senza l'altro. È questo il percorso che aveva fatto dal sillogismo, che adesso ha un senso in più, nel senso che l'averci avvertiti che i tre sillogismi sono uno ci dice che questo movimento fra i tre sillogismi, che li rende uno, è lo stesso movimento fra soggetto e oggetto. Ciascuno di questi tre sillogismi non può esistere senza gli altri, il soggetto non può darsi senza l'oggetto, e viceversa. L'Idea per Hegel è l'assoluto, l'intero, il tutto, il concreto, è il linguaggio, ma è il linguaggio che sa di se stesso.*

Intervento: ...

Hegel non tiene conto di questo fatto, ma lo aveva fatto indirettamente altrove. È una questione interessante perché tutte le operazioni che Hegel fa per giungere alle sue conclusioni sono operazioni che procedono da sillogismi formali. Il sillogismo formale non è qualche cosa di negativo che deve essere tolto, ma è ciò attraverso cui il linguaggio funziona. Naturalmente, il sillogismo formale non può che costruire giudizi ininterrottamente, noi non possiamo non formulare giudizi ininterrottamente, non possiamo evitare il sillogismo formale. È il sillogismo formale che ci pilota, che ci fa giungere alle conclusioni. Lo stesso Hegel non lo dice, avrebbe

dovuto dire che tutte queste conclusioni, che questo articolare la questione in modo eccelso è possibile grazie al sillogismo formale. Questo perché il sillogismo compiuto non è un giudizio che consenta di stabilire come stanno le cose; il sillogismo compiuto dice soltanto che il sillogismo è quello che è, cioè un sillogismo. Non può aggiungere altro perché, una volta che l'oggetto è tornato sul soggetto determinandolo, questo soggetto è se stesso, così come fa l'essenza quando torna sull'essere: determina, sì, l'essere ma come nulla, non va oltre. Per andare oltre ci vuole il sillogismo formale, il quale costruisce, così come l'analogia, considerata retoricamente come un'argomentazione creativa, perché crea continuamente cose, che non sono né vere né false.

Intervento: ...

Il sillogismo deduttivo, che logicamente è ritenuto quello più stringente, di fatto è fondato su nulla, è fondato sull'induzione. E l'induzione, da dove arriva? Hegel dice dalla analogia: pare che le cose stiano così.

Intervento: ...

Non proprio, perché non è che propriamente produca una conoscenza. Questo ritorno è semplicemente una determinazione del soggetto. È esattamente come il ritornare del significato sul significante, non è che sia una pratica conoscitiva, semplicemente da quel momento il significante è quello che è, lo determina, non fa nient'altro che questo. Poi, una volta determinato, lo uso nei sillogismi forali, lo uso per costruire tutti quegli animali fantastici, così li chiamavo la volta scorsa seguendo Borges, che sono i giudizi che formuliamo continuamente, sono animali fantastici, che non hanno nulla di logico. Qui uso "logico" nell'accezione corrente del termine, cioè come l'idea che esista una struttura che consente, se eseguita correttamente, di giungere al vero. La logica di cui parla Hegel ha poco a che fare con questo. Scienza della logica è la scienza della parola in definitiva, cioè un sapere del *lògos*, un sapere sul *lògos* acquisito dal *lògos* stesso, dal modo in cui il *lògos* si mostra, funziona. Occorre distinguere tra ciò che Hegel descrive come determinazione di qualcosa – ad esempio, l'essere che viene determinato in quanto essere attraverso il non essere – e, invece, i giudizi, gli animali fantastici. Sono due cose differenti: il primo è ciò che non può non essere, cioè parlo dell'essere ma quando parlo dell'essere devo sapere che cos'è l'essere, e che cos'è l'essere? Come lo determino se non togliendo tutto ciò che l'essere non è, e che cos'è che non è? È il non essere. Quindi, il non essere è ciò che mi consente di determinare l'essere in quanto nulla. È un aspetto importante questo, e cioè il mantenere una consapevolezza che ciascun giudizio è sempre un animale fantastico, il cui unico scopo è quello di produrre altri giudizi. Come la tecnica, il cui unico scopo è produrre all'infinito altri strumenti, in vista di uno scopo che non può raggiungere mai, perché non si potrà mai determinare. Ma avremo modo di tornare su tutto ciò quando parleremo dell'Idea.

19 agosto 2020

Prima di iniziare la questione dell'idea assoluta vorrei fare un ultimo accenno alla questione del sillogismo. Il sillogismo di cui parla Hegel, come sapete, è il sillogismo compiuto, è l'unione, la simultaneità dei tre giudizi, deduttivo, induttivo e analogico. Ora, è interessante come la logica matematica ponga il teorema di deduzione. Questo testo di Mendelson, scritto nel 1964, è stato adottato in moltissime università nel mondo da facoltà sia di matematica che di filosofia. Ciò che interessa qui non è tanto la dimostrazione in sé ma l'architettura di questa dimostrazione, cioè il modo in cui viene costruita. Ecco la dimostrazione di Mendelson tratta dalla *Introduzione alla logica matematica*, Boringhieri, Torino 1972

3) Se \mathcal{A} , \mathcal{B} e \mathcal{C} sono fbf qualunque di L , allora i seguenti sono assiomi di L :

A1 ($\mathcal{A} \supset (\mathcal{B} \supset \mathcal{A})$)

A2 $((\mathcal{A} \supset (\mathcal{B} \supset \mathcal{C})) \supset ((\mathcal{A} \supset \mathcal{B}) \supset (\mathcal{A} \supset \mathcal{C})))$

A3 $((\sim \mathcal{B} \supset \sim \mathcal{A}) \supset ((\sim \mathcal{B} \supset \sim \mathcal{A}) \supset \mathcal{B})).$

4) L'unica regola di inferenza di L è il *modus ponens*: \mathcal{B} è una conseguenza diretta di \mathcal{A} e $\mathcal{A} \supset \mathcal{B}$. L'applicazione di questa regola verrà indicata con MP.

Lemma 1.7 Per ogni fbf \mathcal{A} , $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{A}$.

Proposizione 1.8 (Teorema di deduzione) Se Γ è un insieme di fbf, e \mathcal{A} e \mathcal{B} sono fbf, e $\Gamma, \mathcal{A} \vdash \mathcal{B}$, allora $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}$. In particolare, se $\mathcal{A} \vdash \mathcal{B}$, allora $\vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}$. (Herbrand, 1930)

Dimostrazione. Sia $\mathcal{B}_1, \dots, \mathcal{B}_n$ una dimostrazione di \mathcal{B} da $\Gamma \cup \{\mathcal{A}\}$, dove $\mathcal{B}_n = \mathcal{B}$. Dimostriamo per induzione su i , che $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_i$ per $\leq i \leq n$. Innanzitutto, \mathcal{B}_1 deve essere in Γ o essere un assioma di L oppure \mathcal{A} . Per l'assioma A1, $\mathcal{B}_1 \supset (\mathcal{A} \supset \mathcal{B}_1)$ è un assioma. Perciò nei primi due casi, per MP, $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_1$. Per il terzo caso, quando \mathcal{B}_1 è \mathcal{A} , risulta $\vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_1$ per il lemma 1.7, e, di conseguenza, $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_1$. Questo per quanto riguarda il caso $i = 1$. Supponiamo ora che $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_k$ per tutti i $k < i$. O \mathcal{B}_i è un assioma o \mathcal{B}_i è in Γ , o \mathcal{B}_i è \mathcal{A} , o \mathcal{B}_i deriva per MP da qualche \mathcal{B}_j e \mathcal{B}_m , dove $j < i$, $m < i$ e \mathcal{B}_m ha la forma $\mathcal{B}_j \supset \mathcal{B}_i$. Nei primi tre casi $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_i$, come nel caso precedente $i = 1$. Nell'ultimo caso, per ipotesi induttiva, $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_j$ e $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset (\mathcal{B}_j \supset \mathcal{B}_i)$. Ma, per l'assioma A2, $\vdash (\mathcal{A} \supset (\mathcal{B}_j \supset \mathcal{B}_i)) \supset ((\mathcal{A} \supset \mathcal{B}_j) \supset (\mathcal{A} \supset \mathcal{B}_i))$. Quindi per MP, $\Gamma \vdash (\mathcal{A} \supset \mathcal{B}_j) \supset (\mathcal{A} \supset \mathcal{B}_i)$ ed ancora per MP, $\Gamma \vdash \mathcal{A} \supset \mathcal{B}_i$. Così la dimostrazione induttiva è completa. Il caso $i = n$ è il risultato voluto. (Si noti che, data una deduzione di \mathcal{B} da Γ e \mathcal{A} , la dimostrazione appena fornita ci permette di costruire una deduzione di $\mathcal{A} \supset \mathcal{B}$ da Γ . Si osservi anche che nella dimostrazione del teorema di deduzione vengono usati solo gli schemi di assiomi A1, A2.)

Le formule ben formate (fbf) in logica sono tutte quelle proposizioni costruite da variabili enunciative, i connettivi (non, e, se... allora), le parentesi, la punteggiatura, e basta. Vale a dire, le formule ben formate sono quelle e soltanto quelle costruite in questo modo. Si parte da un insieme Γ di formule ben formate, dove \mathcal{A} e \mathcal{B} sono formule ben formate. Quindi, abbiamo \mathcal{A} e \mathcal{B} , e poi abbiamo Γ , da cui siamo partiti, e abbiamo anche che \mathcal{B} è derivabile da \mathcal{A} . Dice che se \mathcal{A} allora \mathcal{B} è derivabile da Γ : questo è ciò che occorrerebbe dimostrare, e cioè se \mathcal{A} allora \mathcal{B} è un teorema $\Gamma \vdash (\mathcal{A} \supset \mathcal{B})$ – teorema si intende che è una sequenza di proposizioni derivabili da formule ben formate. Come avviene questa dimostrazione? Questo è il problema della deduzione: dimostrare che $\mathcal{A} \supset \mathcal{B}$ è vero per tutte le \mathcal{B} . Si parte dall'insieme di fbf \mathcal{B} ($\mathcal{B}_1 \dots \mathcal{B}_n$) e la cosa interessante è che ciò che deve dimostrare a questo punto, per il teorema di deduzione, è l'induzione da \mathcal{B}_1 a \mathcal{B}_n , cioè per tutte le \mathcal{B} . Come avviene questa dimostrazione? Avviene utilizzando un paio di assiomi, utilizzando delle regole di trasformazione, il *modus ponens*, che è l'unica inferenza consentita (il *modus ponens*: se \mathcal{A} allora \mathcal{B} , ma \mathcal{A} , dunque \mathcal{B}). Dunque, in questa sequenza, da \mathcal{B}_1 a \mathcal{B}_n , si individua una \mathcal{B}_i qualunque e si dimostra che \mathcal{B}_i ha le stesse proprietà di \mathcal{B}_1 da cui siamo partiti. Ovviamente, la proprietà che a noi interessa è quella di essere derivabile da \mathcal{A} . Ora, per analogia, badate bene, giunge a dire che se è vero con \mathcal{B}_i allora sarà vero anche con \mathcal{B}_k o \mathcal{B}_j , e questo semplicemente per analogia. In questo modo, attraverso delle regole di trasformazione, alla fine, attraverso il *modus ponens*, giunge ad affermare che se \mathcal{A} allora \mathcal{B}_i è un teorema di Γ , che era quello che si doveva dimostrare. Ma, sono le sue parole, così la dimostrazione induttiva è completa: il caso di $i=n$ è il risultato voluto. Si noti che data una deduzione di \mathcal{B} da Γ e \mathcal{A} , la dimostrazione appena fornita ci permette di costruire una deduzione di se \mathcal{A} allora \mathcal{B} da Γ . La cosa che ci interessa qui è che Mendelson riesce a dimostrare questa cosa in un intreccio di

dimostrazioni: l'analogia, l'induzione e la deduzione si intrecciano continuamente. Infatti, anche nei vari passaggi per giungere a dimostrare l'induzione usa delle deduzioni. Questo dimostra molto bene quello che ci diceva Hegel rispetto al sillogismo compiuto. Queste tre figure, il sillogismo deduttivo, induttivo e analogico, in effetti, come qui, nessuna di esse esiste senza le altre. È una questione di grande interesse perché il teorema di deduzione è fondamentale per la logica matematica, e se non si dimostra questo, non si va da nessuna parte, ma il problema è che c'è questo rinvio continuo dall'induzione alla deduzione e all'analogia. Mendelson ovviamente non parla mai di analogia, però il procedimento è quello: per analogia, se ci sono delle proprietà in \mathcal{A}_i ci saranno anche in \mathcal{A}_j , preso come minore, uguale, ecc. Queste tre forme sono assolutamente indissolubili; il che significa che in realtà non si dimostra proprio niente. Mostra anche quello che dice Hegel riguardo al modo in cui i momenti, in un certo senso, cadono l'uno nell'altro, cioè siano inscindibili, per cui il primo è tale soltanto se c'è l'ultimo; è l'ultimo che determina il primo in quanto primo. Allo stesso modo qui è l'induzione che determina la deduzione, ma senza la deduzione non posso dimostrare nulla, e naturalmente non posso anche dimostrare l'induzione senza l'analogia, perché è l'analogia che mi consente il passaggio, p. es., da \mathcal{A}_i a \mathcal{A}_k , ecc.; è un'analogia, non c'è nessun dio al mondo che mi garantisca una cosa del genere, però se va bene per uno andrà bene anche per quell'altro. Ora, questo è l'inizio, ma è il caposaldo perché su questo si regge tutto il rimanente. Tutto si regge su questo, per cui, se non possiamo usare la deduzione e l'induzione, non dimostriamo niente. Però, come vi dicevo, mostra anche il movimento di cui parla Hegel, perché un elemento non c'è senza gli altri. E qui mostra molto bene come fa a non esserci, perché ha bisogno di quegli altri per esistere, se non esistono quegli altri non esiste neanche lui: se non c'è il per sé non esiste neanche l'in sé, e viceversa; così come il significante e il significato: se non c'è il significato non esiste il significante, e viceversa. Cosa che potrebbe far riflettere su che cosa sia un giudizio, su quali basi si fondi. In questo caso il sillogismo è ovviamente formale, ma nel sillogismo formale è questo che interviene, cioè la dimostrabilità è costruita sull'indimostrabile. Il che è un altro modo per intendere ciò che dicevamo rispetto a qualunque inferenza, a qualunque sillogismo: alla base, come sapevano bene Heidegger e Husserl, c'è la chiacchiera, cioè l'indimostrabile. Indimostrabile non perché non esistano regole per dimostrarlo, di queste se ne possono costruire quante se ne vogliono, non è questo il punto, ma indimostrabile perché è la base, la condizione per ogni dimostrazione; è l'insieme di quegli elementi che costituiscono la mia possibilità di pensare di costruire una dimostrazione: la chiacchiera, il mondo della vita, la verità pubblica, abito di pensiero, ecc. Dicono tutte la stessa cosa: qualcosa di indimostrabile, ma indimostrabile perché precede ogni dimostrazione, è la condizione di ogni dimostrazione. Ecco come si formano le idee, i giudizi, i concetti: sono tutti costruiti sulla chiacchiera. Qui, anche lui, in effetti, a leggerlo così, sembra che ci sia una quantità enorme di presupposizioni, perché, p.es., dice che *anzitutto \mathcal{A}_1 deve essere in Γ o essere un assioma di L , come linguaggio, oppure \mathcal{A}* . Sono tutta una serie di presupposizioni. Ecco, dunque, l'idea. Intanto, quello che ho appena letto ci dice come si forma un'idea, l'idea comune, come si intende generalmente. Ma l'idea di cui parla Hegel non è l'idea così come è comunemente intesa. Infatti, a pag. 858 dice *mentre ora l'espressione d'idea vien riserbata per il concetto oggettivo o reale, e l'idea vien distinta dal concetto stesso, ma più ancora dalla semplice rappresentazione, più che mai bisogna rigettare quella stima che dell'idea si fa quasi fosse soltanto qualcosa d'irreale e secondo cui si pensieri veri si dice che non siano altro che idee. Quando i pensieri sia qualcosa di semplicemente soggettivo e accidentale, certo non valgono più di questo, ma in questo non stanno al di sotto delle realtà temporali e accidentali, che nemmeno esse valgono più di accidentalità e di fenomeni. Che se poi al contrario l'idea non deve avere il valore di verità perché riguardo ai fenomeni è trascendente, perché non le si può assegnare alcun congruente oggetto nel mondo dei sensi, allora è questo un singolare abbaglio di rifiutare all'idea il valore oggettivo perché le manca quello che costituisce il fenomeno, l'essere non vero del mondo oggettivo.* Questa è l'idea che ha Hegel del mondo oggettivo: di essere non vero. A pag. 889, *L'idea del vero.*

L'idea soggettiva è dapprima impulso o istinto. Essa è infatti la contraddizione del concetto, di avere per sé l'oggetto e di essere a sé la realtà, senza che tuttavia l'oggetto sia come un altro, indipendente di fronte a lui, vale a dire senza che la sua differenza da se stesso abbia insieme la determinazione essenziale della diversità e dell'esistere indifferente. È l'idea che viene così, che non distingue assolutamente niente. L'istinto ha quindi la determinatezza di toglier via la sua propria soggettività... Per istinto, quindi, come se non dipendesse da lui; cosa che si dice anche comunemente. ...di render concreta la sua realtà dapprima astratta, e di riempirla col contenuto del mondo presupposto dalla sua soggettività. In questo caso prende l'istinto come un oggetto, come un qualche cosa di estrinseco. D'altro lato esso si determina con ciò in questa maniera: il concetto è bensì l'assoluta certezza di se stesso; ma al suo esser per sé si contrappone la presupposizione sua di un mondo essente in sé, il cui indifferente esser altro ha però per la certezza di se stesso soltanto il valore di un inessenziale; esso è perciò l'istinto di toglier via questo esser altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso. È interessante, dice l'istinto di toglier via questo esser altro, cioè, di ricondurlo a qualcosa di domestico. Ciò che è altro è generalmente inteso come qualcosa di sconosciuto, di non manipolabile, di difficilmente gestibile. È, quindi, un altro modo per porre la questione della tecnica, che incontra continuamente oggetti che sono sempre altro e che deve ricondurre a sé, ma riconducendoli a sé li mantiene sempre come oggetti esterni, con il risultato, di cui dicevamo la volta scorsa, e cioè che ciascuno di questi oggetti mostra alla fine di non essere nient'altro che uno strumento per un altro oggetto, e così via all'infinito. In quanto questa riflessione in sé è l'opposizione tolta, ed è l'individualità posta, operata per il soggetto, che appare dapprima come il presupposto essere in sé, è l'identità della forma con se stessa, ristabilitasi dall'opposizione, – una identità, che è con ciò determinata come indifferente di fronte alla forma nella sua distinzione, ed è contenuto. Questo è ciò che accade nel momento in cui l'oggetto esterno, in quanto opposizione, cessa di essere l'opponente in quanto ricade sul soggetto. Questione che aveva già affrontato sin dalle prime pagine della Fenomenologia dello spirito rispetto all'in sé e al per sé: è necessario che il per sé si rifletta sull'in sé perché l'in sé diventi qualcosa. Si può intendere la questione in modo più semplice pensando al significante e al significato: il significato deve tornare sul significante, e soltanto così il significante è quello che è, cioè dice qualcosa. Ora vorrei leggervi la definizione di idea che dà Hegel, tratta dall'Enciclopedia. Siamo a pag. 198. L'idea è il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività. Cioè: del concetto e di ciò di cui il concetto è concetto; sempre tenendo conto che ciò di cui il concetto è concetto è di se stesso; proprio così com'era il sillogismo compiuto, che non giudica su qualche cosa d'altro, ma dice di sé di essere se stesso. Il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni: il suo contenuto reale è solo l'esposizione, che il concetto si dà nella forma di esistenza esterna; e questa forma, inclusa nella idealità di esso, nel suo potere, per tal modo si mantiene nell'idea. Cioè: costruisce questo qualcosa di esterno, dopodiché lo mantiene nell'idea come qualcosa di esterno. La definizione dell'assoluto, che l'assoluto è l'idea, è essa stessa assoluta. Tutte le definizioni, sin qui date, si riportano a questa. – L'idea è la verità, perché la verità è il rispondere dell'oggettività al concetto,... Oggettività, come ci ha detto, è l'altra faccia del concetto, ciò che si oppone al concetto, il suo negativo. Oggettività che deve ricadere sul concetto, e solo a questo punto avverrà l'idea assoluta. ...non già che cose esterne rispondano a mie rappresentazioni; queste son soltanto rappresentazioni esatte, che io ho come questo individuo. Nell'idea non si tratta né di questo, né di rappresentazioni, né di cose esterne. Ma anche tutto il reale, in quanto è vero, è l'idea; ed ha la sua verità soltanto per mezzo e in forma dell'idea. Idea, tenete sempre conto, che è l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività. Il singolo essere è un qualche lato dell'idea: per questa occorrono dunque ancora altre realtà, che a lor volta appaiono come esistenti particolarmente per sé; solo in esse tutte insieme, e nella loro relazione, è realizzato il concetto. Quando appaiono esistenti tutte assieme: questo è l'atto di parola, né più né meno. È l'atto di parola che esiste in quanto esiste insieme con tutto. Questo de Saussure lo aveva inteso: occorre che ci siano tutti gli elementi linguistici perché possa darsi il singolo atto linguistico. In realtà, il singolo atto linguistico è

un'astrazione, cioè, lo astraggo da un tutto, da un tutto che è presente e che deve essere presente. È quel tutto di cui il linguaggio è fatto. Quando Heidegger dice che io sono il mondo, sta dicendo proprio questo, e cioè che io esisto, sono quello che sono o quello che penso di essere o quello che credo che altri credano che io sia, perché sono nel mondo, perché sono il prodotto di tutto ciò che penso, di tutto ciò che dico e di tutto ciò che è stato detto migliaia di anni fa: io sono il risultato di tutto questo. Porre il linguaggio come un tutto non è nient'altro che il porre il linguaggio come la condizione perché io oggi sia quello che sono; condizione che naturalmente non può non esserci; se potessi, per assurdo, togliere il mondo, scomparirei anch'io. Allo stesso modo, se io tolgo il significante scompare anche il significato, non è che rimane lì il significato da solo, perché l'uno non esiste senza l'altro. *L'idea stessa non è da prendere come un'idea di qualche cosa, né del pari il concetto soltanto come un concetto determinato. L'assoluto è l'universale e unica idea, che, col giudicare, si specializza nel sistema delle idee determinate, che però tornano nell'unica idea, lor verità.* Tutte queste che, sì, si determinano, certo, nei miei giudizi, in tutto quello che faccio, ecc.... Ci sta dicendo una cosa importante, e cioè che queste idee determinate tornano nell'unica, che è la loro verità, e cioè il tutto. Questa idea determinata esiste in quanto c'è il tutto, in quanto è inserita all'interno del linguaggio, senza il quale nessuna idea potrebbe determinarsi o astrarsi; è sempre dal concreto, dal tutto, quindi, dal linguaggio, che qualcosa può astrarsi. A pag. 189. *L'idea, in quanto non ha a suo punto di partenza e di appoggio un'esistenza, è presa di frequente come qualcosa di logico, in senso meramente formale. Bisogna lasciare siffatta veduta a quei punti di vista, nei quali la cosa esistente, e tutte le ulteriori determinazioni che non giungono ancora all'idea, sono considerate come cosiddette realtà, o vere effettualità.* Dice che l'idea non ha un punto di partenza. È vero. Provate a pensare: da dove comincia il linguaggio? Quand'è che io personalmente ho incominciato a parlare? È possibile stabilire un giorno, un'ora, come si fa? Anche se ho pronunciato un suono, che per altri aveva un senso, per me non lo aveva, era solo un suono. Quando questo suono è diventato parola? A che punto esattamente? Come si fa a determinarlo con precisione? È impossibile. O stabilire quando è nato il mio linguaggio, data e ora. È impossibile, anche perché i testimoni dell'epoca non sono più tra noi. Quindi, non ha un punto di partenza. È quello che Heidegger afferma quando dice che ciascuno di noi nasce già nel linguaggio: non c'è il punto di partenza, è già lì. *Egualemente falsa è la rappresentazione dell'idea come alcunché di meramente astratto.* Certo. L'idea ha a che fare con il tutto, con l'intero, con il linguaggio, non ha nulla di astratto. *Tale essa è certamente in quanto divora in sé tutto ciò che non è vero; ma in se stessa è essenzialmente concreta, perché è il libero concetto, che si determina da se stesso e, per tal modo, come realtà.* Il concetto si determina da sé e diventa realtà. È importante questo. Bisogna ripercorrere ciò che abbiamo detto tante volte, e cioè l'avviarsi del linguaggio, non nel senso del momento in cui si avvia, ma cosa lo permette, cosa accade quando si avvia. Accade quella distanza per cui incomincio a stabilire che io sono io perché non sono altro, cioè incomincia a stabilirsi un qualche cosa e il suo opponente. Questo accade con il linguaggio, senza linguaggio non accade nulla. Un leone non ha come suo opponente un'altra cosa, un'antilope. Certo, se ci riesce la mangia, ma non è altro da lui. La distanza è il linguaggio stesso; questa distanza è ciò che fa esistere l'opponente, che altrimenti non esiste. Per il leone l'antilope non esiste, se ovviamente intendiamo con esistenza ciò che intendiamo noi, e noi non possiamo che intenderla così, come la intendiamo noi, cosa che il leone non può fare. Grazie a questa distanza qualcosa esiste, può esistere. Finché non c'è questa distanza non può esistere in alcun modo, e non può esistere nemmeno il concetto di esistenza, ovviamente. Ecco perché prima diceva che è il concetto a produrre l'oggettività. Ricordate che il concetto è l'unione indissolubile tra essere ed essenza, cioè tra l'essere che si pone in quanto in sé, e in quanto esserci. Ma questa oggettività ha la possibilità di esistere grazie al linguaggio, a questa distanza fra io e tutto ciò che non è io, che ovviamente senza il linguaggio non può esistere. *L'intelletto...* Distingue tra intelletto e ragione. L'intelletto mette in atto l'in sé, la coscienza immediata, che vede le cose ma senza avere un ritorno da queste cose tale per cui queste cose sono

effettivamente quelle che sono. *L'intelletto ha un lavoro facile nel mostrare che tutto ciò che vien detto dell'idea è in sé contraddittorio. Di ciò gli si potrebbe render la pariglia, o anzi, ciò è già attuato nell'idea; – ed è un lavoro, che è il lavoro proprio della ragione, e non è tanto facile quanto quello dell'intelletto.* La ragione è riflessiva, nel senso letterale, cioè riflette su di sé; l'intelletto no, l'intelletto giudica. Potremmo accostare qui l'intelletto al giudizio formale, in modo non preciso ma giusto per dare un'idea. *Allorché l'intelletto mostra che l'idea contraddice sé stessa, perché ad es. il soggetto è soltanto soggetto, e l'oggettivo anzi gli è opposto; che l'essere è qualcosa di affatto diverso dal concetto, e perciò non può essere ricavato da questo; ed egualmente che il finito è solo finito e per l'appunto il contrario dell'infinito, e non può essere identico con questo, e così via per tutte le determinazioni; la logica prova invece l'opposto: che cioè il soggetto, che dev'essere solo soggetto, il finito, che dev'essere solo finito, l'infinito, che dev'essere solo infinito, e via dicendo, non ha verità alcuna, si contraddice e passa nel suo concreto; con che questo passaggio, e l'unità nella quale gli estremi sono come superati e qual parvenza o momenti, si svela come la loro verità.* Torniamo di nuovo alla questione del linguaggio. Senza questo qualcosa che appare come opponente io non ci sono, non esisto; deve esserci questo opponente perché io esista, così come deve esserci l'infinito perché esista il finito, e viceversa: deve esserci questa opposizione. Questa è stata l'idea straordinaria di Hegel, si è accorto in modo straordinariamente preciso del funzionamento del linguaggio, che cioè senza questa distanza per cui qualcosa mi si oppone non ci sono nemmeno io, non c'è niente. *L'intelletto, che si fa a trattar dell'idea, commette un doppio errore. In primo luogo, esso prende gli estremi dell'idea, – siano espressi come si vuole, dato che siano nella loro unità, – ancora nel senso e nel significato in cui essi non sono nella loro concreta unità, ma restano ancora come astrazioni fuori di essa.* Questo sarebbe il primo errore: pensare che in questa distanza, che il linguaggio instaura nel momento in cui si avvia, io e l'oggetto siamo cose diverse. Siam distinti, certo, ma se non ci fossi io non ci sarebbe l'oggetto, e viceversa, che è la cosa più interessante: senza questo oggetto non ci sono nemmeno io, cioè, senza questa opposizione, senza questa distanza, cioè, senza linguaggio. *Né l'intelletto disconosce meno la relazione tra essi, anche quando è già posta espressamente; così, per es., esso trascura perfino la natura della copula nel giudizio, la quale del singolo, del soggetto pronuncia, che il singolo non è singolo, ma universale.* Ogni volta che io dico “questo è quell'altro” sto dicendo che questa cosa qui, che è singola, è universale, cioè è quell'altra cosa. L'universale sarebbe il \mathcal{B}_n . *In secondo luogo, l'intelletto stima che la sua riflessione, - cioè che l'idea con sé identica contenga la negazione di sé stessa – sia una riflessione estrinseca, che non cada nell'idea stessa. In effetti, però, codesta non è una sapienza che sia propria all'intelletto: ma l'idea è essa stessa la dialettica, la quale eternamente separa e distingue l'identico con sé dal differente, il soggetto dall'oggettivo, il finito dall'infinito, l'anima dal corpo, e solo così è eterna creazione, eterna vita ed eterno spirito.* In questa separazione, c'è la creazione. È perché sono separato da qualcosa che questo qualcosa esiste: viene creato da questa separazione. Dire che esisterebbe lo stesso senza il linguaggio è, come amerebbe dire Wittgenstein, un non senso, cioè non significa niente. *E, poiché a questo modo l'idea è anche il trapasso, o anzi il tradur se stessa nell'intelletto astratto, è altresì eternamente ragione:...* L'intelletto che diventa ragione nel momento in cui ritorna su di sé. *...è la dialettica, che fa sì che questo intellettuale, questo diverso venga inteso oltre la sua natura finita e la falsa parvenza d'indipendenza, che hanno le sue produzioni; e lo riconduce all'unità.* Queste produzioni hanno una parvenza d'indipendenza, cioè di esistere, potremmo dire in modo esplicito, senza linguaggio. Certo che esistono, le vedo, le tocco, le sento, ma è una parvenza. Posso fare tutte queste cose perché sono concetti o perché ciascuna cosa che io vedo, tocco, ecc., è un sillogismo; se non lo fosse non potrei toccarla. *E, non essendo, questo doppio movimento, temporale né in alcun modo separato e diverso, - altrimenti esso sarebbe sempre soltanto intelletto astratto, – l'idea è eterno intuire di se stessa in altro: il concetto, che ha attuato se stesso nella sua oggettività, l'oggetto, che è finalità interna, soggettività essenziale.* Ecco, dice l'idea è eterno intuire di se stessa in altro, cioè, occorre questo altro, occorre questo mondo, come direbbe Heidegger, occorre questo tutto, di cui l'idea è fatta. È per questo,

come dicevo prima, che pone l'atto di parola. L'atto di parola è questo: è il porsi in atto del tutto, del concreto, del linguaggio; ha bisogno di tutto per potere essere, per potere darsi. Come dire che ho bisogno di tutto il linguaggio per potere dire la parola "penna". Naturalmente, dicendo "penna" dico una serie di cose che mi riguardano, che riguardano anche la penna. Questa penna esiste perché c'è la chiacchiera; è la chiacchiera che mi ha insegnato a tenerla in mano, a usarla, a sapere a che cosa serve, e quindi a utilizzarla per scrivere cose. Il fatto di sapere usare una penna, questo viene dalla chiacchiera, dal pensare comune, sono quelle cose che ciascuno sa senza sapere da dove propriamente arrivino, le sa e le usa ininterrottamente per tutto l'arco della giornata. *Le diverse maniere di concepire l'idea come unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'identità e della differenza, e così via, sono più o meno formali; designando un qualche grado del concetto determinato.* Cioè: sono concetti in questo caso che si riferiscono sempre ad altro, hanno bisogno di altro per potersi dire. Perché l'atto di parola non ha bisogno di altro? perché l'atto di parola è questo altro, questo tutto altro, simultaneamente. È per questo che non ha bisogno di uscir fuori da sé; il linguaggio non ha bisogno di uscir fuori da sé per affermare qualcosa. Potremmo dirla in modo un po' rozzo, che tutto ciò di cui ha bisogno ce l'ha già, è già tutto presente. È per questo che vi dicevo tempo fa che qualunque invenzione o genialata che possa venir in mente a qualcuno, questa era già presente, era già presente come possibilità; inesorabilmente, perché se non lo fosse stato allora avrebbe significato che questa cosa è fuori dal linguaggio e a un certo punto comparirebbe dal di fuori, ma questa operazione, di comparire dal di fuori, presenta una quantità enorme di problemi insolubili. Il fatto è che, invece, come molti hanno intuito per il vero, questo tutto, e Hegel stesso lo dice più volte, è già qui presente. Poi, che lo vediamo o no, questo è un altro discorso, ma è già qui. Ed è l'idea in qualche modo, tirandola un po', di Alexandre Koyrè, il quale diceva che tutta la scienza, la tecnica, sono un prodotto del pensiero greco; era come se già con Parmenide fossero presenti la cibernetica e l'intelligenza artificiale. Certo, Parmenide non poteva vederla, ma era già lì; in condizioni particolari, avrebbe potuto vederla; ma era già lì, perché è una produzione del linguaggio, e il linguaggio non può essere fatto a pezzettini, o c'è tutto o non c'è, per funzionare deve essere tutto. *L'idea è il giudizio infinito...* Il giudizio diventa infinito con l'idea. Cosa vuol dire questo? Generalmente, il giudizio, quello che si produce dal sillogismo formale, è finito, è determinato, non è infinito. Il giudizio infinito è quello che vede nel proprio giudicare il tutto, l'intero, il concreto, e non la cosina che sta giudicando, cosa assolutamente irrilevante. Vede in questo suo giudicare, e non può non vedere, il tutto, che è presente e gli consente di esprimere quel suo qualsivoglia giudizio. *Poiché l'idea a) è processo, l'espressione che designa l'assoluto come unità del finito e dell'infinito, del pensiero e dell'essere, ecc. ... è falsa, perché l'unità esprime l'identità astratta, persistente in riposo.* Come dire che questa unità del finito e dell'infinito viene posta come un'unità ferma, immobile. Il processo, sottointeso dialettico, viene cancellato. *Poiché essa b) è soggettività, quell'espressione è ugualmente falsa, perché quell'unità esprime l'in sé, il sostanziale della vera unità. L'infinito appare per tal modo come soltanto neutralizzato col finito; e così il soggettivo con l'oggettivo, il pensare con l'essere. Ma nell'unità negativa dell'idea, l'infinito soverchia sul finito, il pensiero sull'essere, la soggettività sull'oggettività.* Altra questione interessante: *nell'unità negativa dell'idea.* Perché dice *nell'unità negativa dell'idea?* Perché non è qualcosa che si sta ponendo, è negativa nel senso che contiene in sé la negazione di tutto ciò che le si oppone. L'idea ha dovuto compiere questo processo dialettico per essere idea assoluta. È in questo senso che parla di negativo. Dice *l'infinito soverchia sul finito, il pensiero sull'essere, ecc.* Soverchia è un altro modo per dire che ciò che accade in un qualunque giudizio formale comporta molto di più di ciò che il giudizio formale pensa di esporre. Che cosa c'è di più? C'è una cosa straordinaria, e cioè che questo giudizio formale ha l'occasione, se si fa carico del problema, della fatica del concetto, di accorgersi di essere infinito, e che quindi non può fermarsi al suo giudizio formale, che non significa niente, è come dire Pietro e Paolo sono dodici. *L'unità dell'idea è soggettività, pensiero, infinità, e perciò da distinguere essenzialmente dall'idea come*

sostanza; allo stesso modo che questa soggettività soverchiante, questo pensiero, questa infinità è da distinguere dalla soggettività unilaterale, dal pensiero unilaterale, dall'infinità unilaterale, alla quale essa, col giudicare e col definire, si abbassa. Se questa idea rimane un giudicare attraverso il sillogismo formale... cosa intende quando soggettività unilaterale? Che non tiene conto del lavoro dialettico. Unilaterale, cioè, vede un lato solo della cosa, non vede l'altro aspetto, cioè non vede il ritorno su di sé dell'opponente, e, quindi, il suo giudicare, il suo definire, si abbassa. Ché è poca cosa rispetto a ciò che è in realtà. A pag. 202. *Il vivente è il sillogismo, i cui momenti stessi sono sistemi e sillogismi in sé; i quali però sono sillogismi attivi e processi, e nell'unità soggettiva del vivente sono solo un unico processo.* Che è esattamente ciò che dice del sillogismo; sillogismo che è fatto di questo movimento di altri sillogismi, ma il movimento di questi tre sillogismi (deduttivo, induttivo e analogico) formano una unità, un unico processo, che è il sillogismo compiuto. A pag. 203. *Il giudizio del concetto prosegue, come libero, a scacciar da sé l'oggettivo, come attività indipendente; e la relazione negativa del vivente verso di sé forma, come individualità immediata, il presupposto di una natura inorganica, che sta a lui di fronte.* È esattamente quello che vi dicevo prima, detto in un altro modo ancora. *Poiché questo negativo è egualmente momento concettuale del vivente stesso, esso sta in questo, che è insieme universale concreto, come una deficienza. Scacciar da sé l'oggettivo, come attività indipendente* vuol dire che bisogna farla diventare un'attività dipendente da me. Ecco la tecnica, che vuole impadronirsi dell'oggetto, che io stesso ho creato, ma immaginandolo a questo punto fuori di me. Lo immagino fuori di me perché sono travolto da questa cosa che mi impedisce di vedere di che cosa è veramente fatto il mio giudizio.

26 agosto 2020

C'è ancora una questione interessante che concerne il sillogismo. Accade che, rispetto a una questione, ci siano discorsi discordanti. Facciamo un esempio banale, prendendolo da qualcosa che sta accadendo ormai da qualche decennio, e cioè l'idea della natura, di salvare la natura, ecc. Ci sono due discorsi: il primo sostiene che noi siamo il prodotto della natura, la natura ci fa nascere, ci alimenta, ecc., e che quindi difendere la natura significa difendere noi stessi, per cui la natura diventa il bene assoluto, un bene che deve essere mantenuto a tutti i costi. Il secondo discorso dice che se noi umani siamo riusciti a sopravvivere è perché abbiamo imparato a difenderci dalla natura, costruendo armi per difenderci dalle bestie feroci, costruendo case e dimore per difenderci dalle intemperie e dal gelo, inventando la medicina per proteggerci in qualche modo dalle malattie; quindi, se siamo riusciti a sopravvivere fino ad oggi è perché abbiamo imparato a difenderci dalla natura. Ora, quale delle due è vera?

Intervento: Leopardi direbbe la seconda.

Indubbiamente. Però, ultimamente è la prima invece ad essere più seguita e accreditata. Tenendo conto del discorso che fa Hegel, che è questo che ci interessa, chiaramente per potere valutare la credibilità di uno dei due corni del dilemma occorrerebbe dimostrare che l'una delle due è vera e l'altra falsa. Come? Hegel ci ha mostrato, e Mendelson in modo ancora più deciso, determinato, che i fondamenti della logica sono inconsistenti, e che quindi non c'è nessuna possibilità di dimostrare un qualche cosa in modo tale che la dimostrazione di questo qualche cosa sia all'interno del qualche cosa stesso. Infatti, abbiamo visto che la deduzione richiede l'induzione e che l'induzione richiede l'analogia, ecc., in un giro interminabile. Quindi, la scelta di una delle due non ha nulla di logico, non può averlo; ciò nonostante se ne sceglie una. In base a che cosa? Cos'è che fa scegliere una anziché un'altra? La volontà di potenza. È la volontà di potenza che decide a un certo punto quale delle due è vera; vera nel senso che mi consente il superpotenziamento, che mi consente di imporre un qualche cosa che, insieme con altri, reputo essere vero. È la volontà di potenza a decidere quale di due sarà quello vero, sarà, cioè, quello che crederò. Quello che crederò sarà quello che mi darà la maggiore possibilità di mettere in atto la mia ragione sugli altri, cioè,

quello che ritengo essere il modo più efficace per sostenere qualche cosa sugli altri, non avendo ovviamente nessuna possibilità di dimostrarlo; però, una volta accolta una delle due, indifferentemente, da quel momento in poi ne sono convinto, ne sono fortissimamente convinto e, anzi, difenderò questa posizione a spada tratta e combatterò quell'altra con tutte le mie forze, pur non potendo dimostrare assolutamente niente. È soltanto la volontà di potenza che decide quale sarà vera e, una volta che si è deciso quale è vera, da quel momento è vera e va difesa e vanno combattuti tutti coloro che la mettono in discussione. Nietzsche ha inteso molto bene la questione e, se ci si pensa un momento, non c'è nessun'altra cosa che possa decidere per una cosa o per il suo contrario, visto che né l'una né l'altra sono dimostrabili. È soltanto la volontà di potenza, cioè, la volontà di avere un qualche cosa da credere e da imporre sugli altri: questa è l'unica direzione che una persona possa prendere nel momento in cui deve decidere tra i vari discorsi, siano essi politici, religiosi, ecc.

Intervento: ...

Sì, certo. Questo è un effetto collaterale: più si è e più quello che affermiamo è vero, perché se sono soltanto io può venirmi qualche dubbio... magari no. Ma se siamo trenta milioni, allora è vero.

Intervento: ...

Mancava questo piccolo passaggio, che ci dice qual è il motivo per cui una delle varie possibilità diventa quella vera definitivamente. Da quel momento è proprio vera, non è che rimane qualche dubbio, è assolutamente vera.

Intervento: ...

È come il delirio. Il delirio ha una coerenza interna. È solo la premessa che è discutibile. Se, p. es., io penso di essere perseguitato da agenti segreti, per cui ovunque vada sono spiato, ecc., ho una infinità di prove a supporto di questo, perché se vado in giro ho sempre qualcuno dietro di me: prendo la macchina, mi muovo e ho sempre qualcuno che mi segue e qualcuno che mi guarda. C'è una notevole coerenza nel delirio; anzi, è questa coerenza interna che supplisce alla carenza della premessa. Questo è tra l'altro uno dei motivi per cui è difficile intervenire in un discorso delirante; il delirio ha una infinità di prove che avvalorano quello che crede: basta che esca e trova subito qualcuno che lo spia e, quindi, questa è la prova che è vero quello che pensa. Il discorso comune non è così lontano da questo, in effetti. L'unica differenza fondamentale è che la premessa maggiore è condivisa, mentre nel delirio il delirante è solo lui che pensa di essere seguito dal KGB, ecc. Infatti, se la premessa maggiore è creduta da molti non è più un delirio. In un certo qual modo si può pensare alla religione come a un delirio condiviso.

Intervento: ...

Sì. In fondo, stabilisce una certezza: ogni volta che esco di casa qualcuno mi segue. In un certo senso è vero. Anche voi, appena uscite di casa avete qualcuno che vi segue, primo o poi, è inevitabile.

Intervento: ...

Sì e no. La questione è che, in effetti non ho mai fatto un insegnamento, ma è sempre stata una elaborazione in atto, continua, per cui molte cose dette anni fa sì, certo, possono valere ancora, entro certi limiti, però tante cose sono state aggiunte per cui in alcuni casi diventano superflue. Fatta questa breve premessa, torniamo a Hegel. Qui Hegel sta facendo una cosa curiosa, sta considerando il procedimento analitico e lo mette in connessione con il metodo geometrico, che secondo lui si avvicina più di altri al metodo analitico. Siamo a pag. 898. *È quindi un lavoro di impalcatura affatto superfluo, di applicar qui la forma del metodo geometrico, che si riferisce alle proposizioni sintetiche, e di far seguire al problema, oltre alla soluzione, anche una dimostrazione. Questa non può esprimere altro che la tautologia che la soluzione è giusta, perché si è operato come era stato proposto. Se il problema è che s'abbiano a sommare più numeri, la soluzione è che si sommino; la dimostrazione fa vedere che la soluzione è giusta perché era stato proposto di sommare, e si è sommato. Quando il problema contenga determinazioni ed operazioni più composte, p. es. di moltiplicar numeri*

decimali, e la soluzione non dà che il procedimento meccanico, allora veramente occorre una dimostrazione; questa però non può consistere in altro che nell'analisi di quelle determinazioni e dell'operazione da cui nasce di per sé la soluzione. Queste sembrano le parole di Wittgenstein, che diceva: al termine di una dimostrazione che cosa ho ottenuto esattamente? Ho semplicemente applicato correttamente delle regole che io mi sono poste, nient'altro che questo. A pag. 901, a proposito del conoscere sintetico. *Il conoscere analitico è la prima premessa di tutto il sillogismo, – il riferimento immediato del concetto all'oggetto; quindi l'identità è la determinazione ch'esso conosce come sua, ed esso è soltanto il raccogliere quello che è. Il conoscere sintetico va alla comprensione di quello che è, vale a dire ad afferrare la molteplicità delle determinazioni nella loro unità.* Qui sta riprendendo, in modo più articolato, quello che diceva fin dall'inizio della *Fenomenologia*, e cioè che l'immediato, l'in sé, l'analitico, necessita del sintetico, cioè, del per sé, di ciò che esplora e che mette in connessione tutti i vari elementi di cui il primo è fatto. *È quindi la seconda premessa del sillogismo in cui vien messo in relazione il diverso come tale. La sua mira è pertanto la necessità in generale.* Il per sé è la ragion d'essere dell'in sé, così come il non essere è la ragione dell'essere: l'essere è quello che è perché c'è il non essere. *Quindi il conoscere sintetico ha bensì per suo contenuto le determinazioni del concetto, l'oggetto vien bensì posto in quelle; quelle però stanno fra loro soltanto in un rapporto, ossia sono in un'unità immediata, ma appunto perciò non in quella unità per cui il concetto è come soggetto.* Qui Hegel fa una riflessione intorno alla differenza tra l'unità, il pensare l'unità di due elementi, che però rimangono separati, e invece il pensare l'unità come integrazione di questi due elementi, che diventano lo stesso. A pag. 906. *Ma la definizione, che è il primo concetto non ancora sviluppato, dovendo afferrare la semplice determinatezza dell'oggetto, e questo afferrare dovendo essere un che d'immediato, non può a tale scopo adoperare che una delle immediate cosiddette proprietà dell'oggetto, – una determinazione dell'esistere sensibile ovvero della rappresentazione.* In Hegel c'è sempre questo riferimento fra l'astratto, come rappresentazione, e il concreto che non è più una rappresentazione ma una integrazione. È l'astratto a essere una rappresentazione; mi rappresento qualche cosa soltanto a partire dal concreto, lo isolo e, quindi, me lo rappresento. A pag. 907. *Il concetto, in quanto è entrato nell'esistere e nell'esteriorità, è spiegato nelle sue differenze e non può essere assolutamente esser legato ad una sola di coteste proprietà.* Questo è interessante, anche per quanto riguarda il sillogismo. Dice *non può essere assolutamente esser legato ad una sola di coteste proprietà*, perché, se ripensiamo al buffo sillogismo di Pietro e Paolo che sono dodici, in questo caso ho preso una determinazione (essere dodici), potrei prendere altre determinazioni, ma la cosa interessante che ci sta dicendo qui Hegel è che in questo modo io astraggo dal concreto, e nel concreto ci sono anche i dodici, non c'è soltanto che Pietro e Paolo sono uomini, sono palestinesi o infinite altre cose, ma c'è anche il fatto che sono dodici. Quindi, se mi attengo al concreto allora Pietro e Paolo sono anche dodici; saranno anche due, ma il fatto di indicarli come due è prendere soltanto una singola determinazione astraendola dal concreto; il concreto, invece, ci dice che sono anche dodici, cioè, fra le tante cose sono anche quello. Quindi, la posizione della logica formale, che indicava in questo sillogismo la validità formale ma la non correttezza semantica – formalmente il sillogismo è valido, semanticamente no, perché si pensa che Pietro e Paolo siano ognuno uno, e uno più uno fa due, ma questa è una determinazione che si ottiene per astrazione dal concreto, perché Pietro e Paolo non sono soltanto questo, sono moltissime cose. Quindi, dicevo, questa posizione della logica formale è discutibile, anche perché quando si entra nel campo della semantica diventa tutto estremamente aleatorio.

Intervento: ...

È un apparente paradosso, perché se si considera il concreto, Pietro e Paolo sono anche dodici in quanto Pietro e Paolo sono l'emblema degli apostoli; per essere Pietro e Paolo occorre che ci siano tutti i dodici apostoli, cioè rientrano all'interno di questo essere dodici degli apostoli, per cui sono anche dodici necessariamente, perché se non ci fossero i dodici apostoli non ci sarebbero neanche Pietro e Paolo. È necessario che ci siano i dodici apostoli perché ci siano Pietro e Paolo; questo

essere dodici non è che scompare, nel concreto rimane e, quindi, è una delle possibili determinazioni, che non esclude l'altra, ovviamente, ma l'altra non esclude questa. A pag. 909. *Il contenuto della definizione è preso in generale dall'esistere immediato, e siccome è immediato, non ha giustificazione. La domanda circa la sua necessità è scartata dall'origine; con ciò che la definizione esprime il concetto come un semplice immediato si rinuncia a concepire il concetto stesso. La definizione non presenta quindi altro che la determinazione formale del concetto in un contenuto dato, senza la riflessione del concetto in se stesso, cioè senza il suo esser per sé.* È come se dicesse che la definizione, in fondo, è ingiustificata, perché se non è presa nel concetto, questa non è altro che una rappresentazione di qualche cosa, un'astrazione, un'astrazione che sfugge al concreto. La questione del concreto è importante in Hegel, perché soltanto nel concreto il concetto riflette se stesso e diventa effettivamente quello che è. Tolto il concreto non ci restano che delle astrazioni, astrazioni che non hanno nessuna giustificazione; come dice qui, sono al massimo delle definizioni, ma delle definizioni ingiustificate rette da nulla. A pag. 911. *Il magnetismo, l'elettricità, le varie specie di gas, ecc., sono oggetti, la cui conoscenza ottiene la sua determinatezza solo perciò ch'essi vengono compresi come cavati fuori dalle condizioni concrete in cui appaiono nella realtà. L'esperimento li presenta bensì per l'intuizione in un caso concreto, ma da una parte deve, per essere scientifico, prender soltanto a tale scopo le condizioni necessarie, dall'altra parte poi si deve moltiplicare, affin di mostrare come inessenziale il concreto inseparabile di queste condizioni, col far sì che gli oggetti appaiano in un'altra configurazione concreta e poi di nuovo in un'altra, col che rimane per la conoscenza soltanto la loro forma astratta.* È quello che abbiamo detto tante volte: la scienza è costretta ad astrarre; se non facesse questo non farebbe niente. Però, ci dice Hegel, facendo questa operazione noi caviam fuori, come dice lui, dal concreto un astratto che non è più quel che volevamo considerare, diventa un'altra cosa. Quello che voglio considerare, l'oggetto preso concretamente, è un qualche cosa che è situato all'interno di un mondo che ha infinite relazioni con infinite cose. Ora, per poterlo prendere in considerazione devo isolarlo da tutte queste altre cose, ma, una volta isolato, non è più quella cosa di prima, è un'altra; che va benissimo, ma non è più quello che volevo interrogare, non è più quella cosa lì. Naturalmente, lui dice giustamente che comunque è inserita in un concreto, ma è un altro concreto, è un'altra scena. Tutto ciò lo si nota bene rispetto al funzionamento del linguaggio. Io dico qualche cosa, questo qualche cosa ha un significato, ma questo significato è altro rispetto a ciò che io ho detto, è diventato un'altra cosa. E aggiunge Hegel: è soltanto perché è diventato un'altra cosa che può essere utilizzato; il fatto che il significato ritorni sul significante fa del significante un altro significante, che non è più quello di prima. A pag. 924. *La scienza di tali figure è perciò una semplice scienza del finito, che vien confrontato secondo la grandezza e la cui unità è l'unità esteriore ossia l'uguaglianza. Ma mentre ora in questo figurare si prendono insieme le mosse da lati e principii diversi e sorgono per sé le diverse figure, si mostra pur tuttavia nel confrontarle anche la qualitativa disuguaglianza e incommensurabilità. La geometria vien spinta qui, sopra la finità nella quale procede così regolatamente e sicuramente, all'infinità, – all'equazione di tali che son qualitativamente diversi. Qui cessa la sua evidenza da quel lato secondo cui essa ha d'altronde per base la ferma finità e non ha a che fare col concetto e colla sua manifestazione, cioè con quel passaggio. La scienza finita ha toccato qui il suo limite, poiché la necessità e la mediazione del sintetico è fondata non più soltanto nella identità positiva, ma nella negativa.* È un altro modo per dire che quando pongo qualche cosa, l'atto stesso di porre qualche cosa comporta una modificazione del qualche cosa, che non è più quello di prima.

Intervento: ...

Cheché se ne dica i greci erano molto concreti, cercavano le cose così come sono. È chiaro che poi, quando si è voluto trovare rapporti e misurarli, ci si è trovati di fronte all'incommensurabile, e lì sono incominciati i problemi. Siamo all'idea assoluta, perché tutte queste cose che stiamo dicendo ci stanno portando un po' alla volta all'idea assoluta, cioè al considerare che ciascuna cosa è in quanto è nell'atto di parola, è un atto di parola. Da qui tutti i problemi della scienza, della fisica,

ecc., quando si vuole considerare il qualche cosa e astrarlo dal concreto, cioè dal linguaggio, e si vuole pensare che questa cosa, che io considero, non sia nel linguaggio, che cioè sia identica a sé per virtù propria e che rimanga così fino alla fine dei tempi. Per potere pensare questo, che è quello che necessariamente la scienza deve fare se vuole fare qualcosa, devo pensare quella cosa fuori dal linguaggio. Devo pensarla come astrazione; se la pensassi come concreto, allora non saprei come maneggiarla, non saprei più cosa farne, perché mi scappa da tutte le parti: prendo in considerazione una cosa e mi si affaccia immediatamente quell'altra che la nega, diventa un processo impraticabile. A pag. 935. *L'idea assoluta, com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, solo come un al di là che si cerca ed una meta non raggiunta – ciascuna quindi è una sintesi del tendere, ha e in pari tempo non ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione. L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con se stesso, è a cagione di questa immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla vita;...* La cosa che ci interessa qui è che incomincia a porre la questione, e cioè che cosa accade quando considero un elemento preso nel linguaggio, cioè considero che quell'elemento è quello che è non per virtù propria ma perché il concetto lo pone così. Quando io dico qualche cosa, questo qualche cosa che dico è quello che dico perché non è ciò che non è. Questo non essere ciò che non è è qualche cosa che sorge nel momento in cui io pongo qualcosa: lo faccio esistere, in un certo senso ex nihilo. È questo che Hegel intende quando dice che è il concetto che crea le cose, che crea la realtà, è in questo gesto per cui ciò che dico è quello che è perché non è ciò che non è; questa seconda parte dell'affermazione è ciò che il mio dire produce immediatamente come altro da sé, come un'altra cosa che in quel momento esiste, c'è. A pag. 936. *L'idea logica ha così per contenuto se stessa come forma infinita, – la forma, la quale intanto costituisce il contrapposto al contenuto, in quanto questo è la determinazione formale andata in sé e tolta nell'identità, cosicché questa concreta identità sta di contro a quella sviluppata come forma. L'idea logica, dice, ha per contenuto, sì, se stessa ma come forma infinita, cioè come una forma non determinata. L'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale è la sua propria compiuta totalità, il concetto puro. La determinatezza dell'idea e tutto quanto il corso di questa determinatezza ha ora costituito l'oggetto della scienza logica... Scienza logica nell'accezione hegeliana, non in quello della logica formale. ...dal qual corso è sorta per sé l'assoluta idea stessa; per sé però essa si è mostrata come questo, che la determinatezza non ha la figura di un contenuto, ma è assolutamente come forma e che per conseguenza l'idea è come l'idea assolutamente universale. Perché è solo forma. Quello che rimane dunque ancora da considerare qui non è un contenuto come tale, ma l'universale della forma del contenuto, – vale a dire il metodo. Il metodo per giungere all'idea assoluta. Questo metodo non sarà nient'altro che il metodo che consente di cogliere l'idea come un qualche cosa che è per se stessa, e cioè non dipende più da altro. A questo punto, è il linguaggio, perché è il linguaggio che non dipende da altro, che non ha in sé dei rinvii all'esterno di sé – all'interno, sì, perché è fatto di rinvii. Per essere quello che è non ha bisogno di altro che lo sostenga. A pag. 937. *Quello che pertanto è da considerare qui come metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma primieramente ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso. L'idea assoluta è determinata da se stessa, dal suo stesso movimento, che è poi il movimento dialettico. Il metodo dev'essere quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza, esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi ad esser da lei penetrato. ... Il metodo è perciò la suprema potenza, o meglio l'unica ed assoluta potenza della ragione non solo, ma anche il suo supremo ed unico istinto, di trovare cioè e conoscere per se stessa se stessa in ogni cosa. Trovare se stessa e il se stessa in ogni cosa, come dire: accorgersi che qualunque cosa non è fuori del linguaggio, che qualunque cosa io incontri è quella che è perché, per dirla con**

Hegel, è un sillogismo, cioè un movimento di rinvii tale per cui quella cosa mi appare così come mi appare. Se non fosse un sillogismo non apparirebbe nulla. Si ripropone qui la questione del cominciamento: il metodo da dove parte? A pag. 940. *Il cominciamento non ha pertanto per il metodo nessun'altra determinatezza che quella di essere il semplice e l'universale; questa appunto è la determinatezza per cui esso è manchevole. L'universalità è il puro, semplice concetto, e il metodo, come coscienza del concetto, sa che l'universalità è soltanto un momento e che in essa il concetto non è ancora determinato in sé e per sé. Ma con questa coscienza, che vorrebbe portare avanti il cominciamento solo a cagione de metodo, questo sarebbe un che di formale, posto nella riflessione esterna.* Questo qualcosa che dà il cominciamento è, sì, qualcosa che apparentemente dà l'avvio, ma questo cominciamento non è ancora determinato, si determinerà soltanto a posteriori; quindi, appare come indeterminato, e se è indeterminato non può incominciare nulla. A pag. 942. *Il metodo assoluto invece non si conduce come riflessione estrinseca, ma prende il determinato dal suo oggetto stesso, poiché ne è appunto il principio immanente e l'anima. Questo è quel che Platone esigea dal conoscere, di considerare cioè le cose in sé e per se stesse, da un lato di considerarle nella loro universalità, dall'altro poi di non sviarsi da loro ed attaccarsi a circostanze, esempi e paragoni, ma di avere innanzi a sé unicamente le cose e portare alla coscienza quel che v'è in esse di immanente.* Che è poi il progetto di Husserl. *Che esso trovi esclusivamente nell'universale del cominciamento l'ulteriore determinazione di esso stesso, ciò deriva dall'assoluta oggettività del concetto, della quale il metodo è la certezza.* Si parte dall'oggetto, ma l'oggetto è il concetto. A pag. 945. *Così tutti i contrapposti che si ritengono fissi, come p. es. il finito e l'infinito, l'individuo e l'universale, non si trovano già in contraddizione a cagione di un loro collegamento esteriore, ma anzi, secondo che fece vedere la considerazione della loro natura, sono in sé e per se stessi il passare;... Sono una relazione. ...la sintesi, e il soggetto in cui appaiono, sono il prodotto della propria riflessione del loro concetto. La considerazione inconcettuale sta ferma al rapporto esteriore di cotesti contrapposti, li isola e li lascia come presupposizioni stabili; ma è invece il concetto, quello che fissa in loro stessi lo sguardo, li muove come loro anima e sprigiona la loro dialettica. Questa è ora appunto la posizione notata dianzi, per cui un Primo universale, considerato in sé e per sé, si mostra come l'altro di se stesso. Il primo diventa primo in un ritorno e, quindi, è un altro rispetto a se stesso. A prenderla in maniera affatto generale, questa determinazione si può intendere nel senso che qui quello che era prima un immediato sia con ciò come un mediato, sia riferito ad un altro, vale a dire che l'universale sia come un particolare. Il secondo, che così è sorto,... È quello che dicevo prima. Il secondo che sorge: io dico qualche cosa; questo qualche cosa si determina in quanto non è ciò che non è. ...è pertanto il negativo del primo e, se guardiamo anticipatamente allo sviluppo che verrà poi, è il primo negativo. Cioè, è il primo che si è integrato con il suo negativo. L'immediato, da questo lato negativo, è tramontato nell'altro; l'altro però non è essenzialmente il vuoto Negativo, il nulla, che si prende come il risultato ordinario della dialettica, ma è l'altro del primo, il negativo dell'immediato; dunque è determinato come il mediato,... Non è più l'immediato come appariva, ma per essere considerato immediato deve essere mediato. ...contiene in generale in sé la determinazione del primo. Il primo è pertanto essenzialmente anche conservato e mantenuto nell'altro. Tener fermo il positivo nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel risultato, questo è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale. Basta insieme la più semplice riflessione per convincersi dell'assoluta verità e necessità di questa esigenza, e per quanto riguarda gli esempi di prove in proposito, l'intera logica non consiste in altro. A pag. 947 c'è ancora una critica al pensiero formale. *Ma il pensare formale si fa una legge dell'identità, lascia che il contenuto contraddittorio che ha davanti a sé ricada nella sfera della rappresentazione,...* Se non è integrato rimane una rappresentazione, qualchecosa che io mi immagino. ...nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vi è tenuto in una estrinsecità reciproca nell'esser l'uno accanto all'altro e dopo l'altro, e così vien davanti alla coscienza senza il mutuo contatto. *Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile, mentre nel fatto, invece, il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto. Anche il pensiero formale effettivamente la pensa; soltanto torce**

subito via da essa lo sguardo, e con quel dire non fa che passare dalla contraddizione alla negazione astratta. Toglie subito lo sguardo da questa cosa... il finito non può anche essere infinito, non è previsto. La negatività qui considerata costituisce ora il punto in cui si ha la svolta del movimento del concetto. Essa è il semplice punto del riferimento negativo a sé, l'intimo fonte di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in se stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocché solo su questa soggettività riposa il togliere dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità. Il riferimento negativo tra il mio dire e tutto ciò che il mio dire non è, la prima negatività: questo, dice Hegel, è il *primum movens*, è qualcosa che dà l'avvio a tutto. Ma c'è anche il secondo negativo, che consiste nel togliere la prima negazione. Il secondo negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliere della contraddizione; ma neppure esso, non meglio che la contraddizione, è l'opera di una riflessione esteriore, essendo anzi l'intimo, più oggettivo momento della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un soggetto, una persona, un libero. Cioè: viene a essere qualcosa. La relazione del negativo a se stesso è da riguardarsi come la seconda premessa di tutto il sillogismo. La prima, se si adopriano nella loro opposizione le determinazioni di analitico e sintetico, si può considerare come il momento analitico, in quanto l'immediato vi si riferisce immediatamente al suo altro e quindi passa o meglio è passato in quello,...

... La premessa qui esaminata, cioè la seconda, si può determinare come la premessa sintetica, essendo la reazione del distinto come tale al suo distinto. Cioè: la relazione di ciò che il mio dire non è rispetto a ciò che è; la riflessione del distinto sul distinto. Come la prima è il momento dell'universalità e della comunicazione, così la seconda è determinata dall'individualità, che si riferisce dapprima all'altro escludendolo, e come per sé e diversa. Qual mediante appare il negativo, perché racchiude in sé se stesso e l'immediato di cui è la negazione. A pag. 950. Come l'iniziale era l'universale, così il risultato è l'individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era in sé, questo è ora anche per sé; l'universale è posto nel soggetto. Sono tutte questioni, riprese e articolate, poste già all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*: l'in sé e il per sé. I primi due momenti della triplicità sono i momenti astratti, non veri, che perciò appunto sono dialettici e per mezzo di questa loro negatività si fanno soggetto. Il concetto stesso è, dapprima per noi, tanto l'universale che è in sé quanto il negativo che è per sé come anche il terzo che è in sé e per sé, l'universale che attraversa tutti i momenti del sillogismo; ma il terzo è la conclusione, dove il concetto per mezzo della sua negatività è mediato con se stesso, e così è posto per sé come l'universale e identico dei suoi momenti. Sta dicendo che i primi due momenti della triplicità, cioè del sillogismo, se considerati come astratti non sono veri, sono niente; soltanto se presi nella relazione allora diventano qualcosa. Questo è importante perché tendenzialmente si considera il sillogismo come fatto di tre parti distinte, separate. Il sillogismo è compiuto, come abbiamo visto anche con Mendelson, solo nel momento in cui tutti e tre i momenti del sillogismo si integrano, perché se io ne isolo uno spariscono anche gli altri. A pag. 954. Così avviene che ogni passo del progresso nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un riavvicinamento ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrare diverso, il regressivo fondare il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'uno nell'altro e son lo stesso. Il metodo, che così si attorce in un cerchio, non può però anticipare in uno sviluppo temporale che il cominciamento sia già come tale un derivato;... Qui sembra di leggere Peirce: il cominciamento come un derivato; il primo elemento è già un derivato. Non c'è un primo che non sia un derivato, cioè, un segno che non sia già un segno per un altro segno: non c'è un primo segno in assoluto. ...per il cominciamento nella sua immediatezza è sufficiente ch'esso sia una semplice universalità. Questo metodo, dice, si attorce in un cerchio. Sarebbe stato più appropriato dire in una spirale, perché quando ritorna non torna mai al punto di partenza, trova una mutazione, uno spostamento. A pag. 955. In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorto in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine. Detto in altro modo, come dicevamo tempo fa, qualunque cosa si inventi, si crei, ecc., è già qui, è già presente perché è linguaggio. Il linguaggio, nel momento in cui c'è, è già tutto;

quindi, è già tutto qui. *Con ciò questo circolo è un circolo di circoli; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro. Frammenti di questa catena son le singole scienze, ciascuna delle quali ha un prima e un poi, o per parlar più esattamente, ha soltanto il prima, e nel suo concludersi indica appunto il suo poi.* Ha soltanto il cominciamento perché è il cominciamento che poi ritorna su se stesso, e determina così un nuovo elemento. Ecco che cosa si trova di fatto: si trova ciò da cui si è partiti, ma spostato. *Così dunque anche la logica è tornata, nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliere della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a se stesso; è quindi quel semplice riferimento a sé che è l'essere. Ma ora è anche un essere pieno, il concetto che si concepisce, l'essere come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità.* Questo è il metodo, cioè, il rendersi conto, possiamo dirla così in modo banale, che ciascuna cosa è un atto di parola; è l'atto di parola che si accorge di se stesso, con tutto ciò che questo comporta, con tutte le implicazioni, connessioni, ecc. *La pura idea del conoscere, essendo perciò compresa nella soggettività, è impulso a togliere questa, e la pura verità diventa come ultimo risultato anche il cominciamento di una altra sfera e scienza. Qui occorre soltanto accennare ancora a questo passaggio.* Dice che la pura idea del conoscere, essendo compresa nella soggettività, è impulso a togliere questa. Cosa fa lo scienziato? Cerca di essere il meno soggettivo possibile, deve essere oggettivo, quasi a doversi togliere di mezzo. *In quanto cioè l'idea si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'essere, essa è come la totalità in questa forma – Natura.* Idea come totalità. L'idea assoluta è il linguaggio, è la totalità nella sua forma, cioè nella forma che di volta in volta assume nell'atto di parola. Ogni atto di parola è tutto. *Questa determinazione non è però un essere divenuto e un passaggio, a quel modo che, come si è visto, il concetto soggettivo nella totalità sua divenuta oggettività e così anche lo scopo soggettivo diventa vita. La pura idea, i cui la determinatezza o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta liberazione, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione rimane presso se stesso.* Come dire che il linguaggio, in quanto tale, non ha più nessuna connessione estrinseca, ma è tutto in sé. *Il passare è dunque anzi da intendere qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé.* Diventa assolutamente libera. Infatti, l'unica libertà alla quale si potrebbe pensare è quella del linguaggio, che non ha nessun vincolo fuori di sé. *A cagione di questa libertà la forma della sua determinatezza è anch'essa assolutamente libera, – l'esteriorità dello spazio e del tempo che è assolutamente per se stessa senza soggettività. In quanto questa esteriorità è e vien colta dalla coscienza solo secondo l'astratta immediatezza dell'essere,...* Qui Hegel è fine. Sta dicendo che possiamo cogliere la questione soltanto attraverso un'astratta immediatezza dell'essere; non abbiamo un altro modo. *...è come semplice oggettività e vita esteriore. Vita esteriore, cioè, la vita di ciascuno, che non è altro che un'astrazione dal linguaggio. Non posso non astrarla se la voglio prendere in considerazione. Questa prima decisione della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore, pone a sé però, con ciò, soltanto la mediazione dalla quale il concetto si innalza come libera esistenza andata in sé dall'esteriorità, compie nella scienza dello spirito la sua liberazione di per sé e trova il supremo concetto di sé nella scienza logica come puro concetto che comprende se stesso.* E con questo abbiamo finito la *Scienza della logica*. In queste ultime righe c'è veramente tutto. Dice *scienza logica come puro concetto che comprende se stesso*: sa di che cosa è fatto, sa come funziona, sa di essere linguaggio e sa come funziona il linguaggio. Poi, certo, c'è anche il fatto che si fanno continuamente astrazioni, ma queste astrazioni non tolgono l'intero, non tolgono il concreto, tant'è, come abbiamo detto altre volte, quando astraggo qualche cosa la astraggo per inserirla in un altro

concreto, in un altro mondo, direbbe Heidegger, soltanto nel quale può esistere, perché non esiste senza il mondo, senza il tutto, il concreto.