



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 risolver 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 intero 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 ritirarla 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 astraie 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 esser 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 entità? 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, sennò 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.