



Filosofia Italiana

Hegel e la contraddizione

di Adalberto Coltelluccio

SEZIONE PRIMA

Rassegna Degli Studi Italiani Sulla Contraddizione in Hegel Dalla Seconda Metà Del Novecento Ad Oggi

Abstract: With the first section of this essay, the author reviews the contributions of some of the most important Italian scholars who interpreted the question of contradiction in Hegel, from the second half of the twentieth century to nowadays. The author begins by summarizing Della Volpe's and Colletti's interpretations. From a materialistic point of view, inspired by young Marx's critiques to Hegel, these authors supported the irreducibility of the "rational" opposition (a really contradictory unity in which opposites are included) to the "real" one (in which the opposites, determined by the principle of non-contradiction, remain separate). Wide space is then given to the contributions of those authors who attempted a genetic reconstruction of Hegel's philosophy, with particular attention to the problem of contradiction. Discussed are the positions of Merker and Rossi (inspired by Della Volpe's lesson), as well as the recent works of Varnier, Raspa and Biscuso.

Indice: *Introduzione*, p. 2; *Rassegna degli studi. Parte prima. La contraddizione hegeliana in Galvano Della Volpe e nella scuola dell'avolpiana*, p. 4; 1 - *La contraddizione come "tauto-eterologia"* (Galvano Della Volpe), p. 4; 2 - *La contraddizione come "opposizione componibile"* (Lucio Colletti), p. 11; 3 - *La genesi del concetto di contraddizione dialettica nel giovane Hegel* (Mario Rossi e Nicolao Merker), p. 20; 3.1 - *La funzione della contraddizione nel processo di autocostituzione dell'assoluto* (Rossi), p. 20; 3.1.1 - *Il frammento sull'Amore*, p. 23; 3.1.2 - *Il frammento Der immer sich vergrößernde Widerspruch...*, p. 25; 3.2 - *Antinomie scettiche e contraddizione* (Merker), p. 29; 4 - *Appendice. La genesi della dialettica hegeliana in alcune recenti ricerche* (Giuseppe Varnier, Venanzio Raspa e Massimiliano Biscuso), p. 33; 4.1 - *Contraddizione e uso dei tropi scettici nella formazione della dialettica hegeliana* (Varnier), p. 34; 4.2 - *Origini "storico-pratiche" del concetto di contraddizione in Hegel* (Raspa), p. 38; 4.3 - *Scetticismo e dialettica in Hegel* (Biscuso), p. 44.

Hegel e la contraddizione

di Adalberto Coltelluccio

INTRODUZIONE

Il presente lavoro¹ è diviso in due sezioni: nella prima, espongo i contributi di alcuni fra i più importanti studiosi italiani che hanno interpretato la complicata questione della contraddizione (d'ora in poi: C) nella dialettica hegeliana, a partire dalla seconda metà del Novecento fino ai nostri giorni; nella seconda, oltre a trarre le conclusioni teoretiche del dibattito, provo a fornire io stesso un contributo alla soluzione della questione.

La Sezione prima proporrà una rassegna in parte cronologica e in parte tematica, mentre la seconda avrà un taglio teoretico. Nelle diverse parti in cui si articola la Sezione prima, la selezione necessaria degli autori, in un lavoro che non intende presentarsi come esaustivo, è frutto di un criterio che si basa, in parte, sull'importanza dei contributi dal punto di vista dell'influenza sul dibattito successivo, e, in parte, sulla loro capacità di rappresentare, orientativamente, quelli che potrebbero essere definiti i due indirizzi fondamentali delle interpretazioni della C in Hegel: quello *coerentista* (che sostiene che Hegel non avesse voluto superare il principio di non-contraddizione – d'ora in poi: PNC) e quello *anti-coerentista* (che, invece, sostiene la tesi opposta). Tra questi due indirizzi fondamentali è ovvio che si possano registrare posizioni teoriche che non sono nettamente riducibili o all'uno o all'altro. Nella storia delle interpretazioni della C hegeliana, ad esempio, è nota una posizione che sostiene la “metaforicità” del concetto di C in Hegel. Ma è chiaro che chi sostiene che Hegel abbia usato la C come metafora, sta affermando in fondo che

¹ Desidero ringraziare alcuni studiosi che hanno dato un loro contributo a questo lavoro, fornendomi i loro scritti o discutendo con me alcune delle questioni qui trattate, fra cui Giuseppe Varnier e Sergio Bernini. Grazie anche a Venanzio Raspa che ha messo gentilmente a mia disposizione i suoi testi su Hegel e quelli sui logici polacchi e austriaci, e a Nicola Grana, massimo teorico della logica *paravconsistente* in Italia, che ha spesso chiarito più di uno dei miei dubbi sulle complicate questioni dei calcoli che ammettono contraddizioni (soprattutto di scuola brasiliana). Ho, però, un debito di riconoscenza che non riuscirò a saldare nei confronti di Massimiliano Biscuso: senza il suo appoggio e senza il suo incoraggiamento nelle mie ricerche, il presente saggio non avrebbe potuto essere scritto, fornendomi egli praticamente *tutti* i restanti testi da me qui discussi, e seguendo le varie fasi di composizione.

egli *non* abbia affatto violato (e magari non abbia nemmeno *volut*o violare) il PNC, proprio perché la nozione di C in realtà “starebbe per” un’*altra* nozione, che rispetta la legge di non-C. Altre letture ancora, sostengono che Hegel non intendesse violare il PNC, ma che *di fatto* la sua dialettica poggi indubbiamente su delle C (è una variante della posizione coerentista che chiamerò “paracoerentista”). E, d’altra parte, vi sono letture che ritengono che Hegel abbia voluto rigettare il PNC, ma che poi non sia riuscito davvero a metterlo fuori gioco. Ma anche in questi casi, posizioni del genere, pur oscillando dall’uno all’altro orientamento, non fanno che confermare la validità di una simile bipartizione degli indirizzi fondamentali delle interpretazioni. Da questo punto di vista, la “classificazione” che propongo credo che possa rappresentare in modo sufficientemente fedele le varie posizioni teoriche.

Nella Sezione seconda, il mio contributo non può avere la pretesa di presentarsi come risolutivo, nella consapevolezza che la questione qui discussa (e già affrontata innumerevoli volte nel corso di mezzo secolo) non sia stata soltanto fonte di interminabili controversie, ma anche e soprattutto *è*, e forse *continuerà* ad essere, davvero un nodo intricatissimo, estremamente complesso e difficile da sciogliere. A cosa, allora, potrebbe servire il tentativo ulteriore di interpretare tale questione? Se il presente scritto riuscirà *almeno* a far sorgere il *sospetto* che le letture compiute dagli studiosi coerentisti non possano considerarsi risolutive, contribuendo a smentire la loro pretesa di considerarsi come *la* definitiva e autentica interpretazione della dialettica hegeliana, allora credo che il lavoro da me svolto possa ritenersi non del tutto inutile. In altre parole, il mio contributo si limiterà ad una discussione *critica* delle proposte degli autori coerentisti presi in esame, delle cui posizioni tenterà di mettere in luce i punti deboli. E, d’altra parte, la proposta di lettura alternativa che cercherò di sostenere, non sarà altro che un approfondimento di una linea interpretativa “anticoerentista” che ha già avuto in Italia il suo massimo rappresentante in Sergio Landucci. A distanza ormai di quasi quarant’anni dalla pubblicazione della sua opera sulla contraddizione hegeliana, sono convinto che l’interpretazione del grande studioso continui tuttora a risultare, nelle sue linee essenziali, valida.

Per questo motivo, e per la convinzione che la ricerca della verità sia un processo interpretativo infinito (secondo la lezione di Pareyson), desidero dedicare il presente scritto a Sergio Landucci e a Luigi Pareyson.

SEZIONE PRIMA

Rassegna Degli Studi Italiani Sulla Contraddizione in Hegel Dalla Seconda Metà Del Novecento Ad Oggi

Parte prima

La contraddizione hegeliana in Galvano Della Volpe e nella scuola dellavolpiana

1

La contraddizione come “tauto-eterologia” (Galvano Della Volpe)

Egli [Dühring] sa molto bene che il mio metodo di svolgimento *non* è quello di Hegel, perché io sono materialista, Hegel idealista. La dialettica di Hegel è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma soltanto *dopo* l'eliminazione della sua forma mistica, ed è appunto questo che distingue il mio metodo.

(Karl Marx, lettera del 6 marzo 1868 a Kugelmann)

Galvano Della Volpe è stato il filosofo marxista che, nel secondo dopoguerra, ha maggiormente concentrato i suoi studi sulle tesi di fondo del materialismo storico, puntando in special modo sui suoi aspetti *epistemologici* e *metodologici*. Il ripensamento dellavolpiano del marxismo ha rivolto l'attenzione direttamente al rapporto Hegel-Marx, che non poteva essere indagato esaustivamente senza un riesame della stessa dialettica di Hegel, a cui il filosofo di Treviri aveva dichiarato di ricollegarsi², sia pure attraverso il cosiddetto “rovesciamento”

² Com'è noto, Marx si dichiarò apertamente discepolo di Hegel, come scrisse nel *Poscritto* del 1873 alla seconda edizione de *Il capitale*: «ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un “cane morto”. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore,

materialistico. L'analisi della dialettica hegeliana compiuta da Della Volpe si richiama alla critica di Marx contenuta soprattutto nelle sue opere giovanili (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico e Manoscritti economico-filosofici del 1844*³). Di questa, egli condivide i fondamenti *materialistici*, ma nella sua interpretazione prevale un'impostazione *gnoseologica* (ossia che individua nella metodologia d'indagine e nella struttura epistemica il nucleo fondante del materialismo storico), laddove la concezione marxiana è essenzialmente *storico-economica*. Il filosofo italiano prende lo spunto da alcune pagine della *Fenomenologia*, precisamente quelle sulla Certezza sensibile, in cui viene esposto il passaggio dal “Questo” all'universale sensibile, che per lo stesso Hegel è ancora astratto. Sembra corretto ricordare che la valutazione complessiva della dialettica hegeliana, compiuta da Della Volpe, non pare tenere sufficientemente conto del fatto che il processo fenomenologico che dalla certezza sensibile conduce all'universale, dia *per Hegel stesso* un risultato ancora astratto, da superare. Ma Della Volpe ritiene che l'*Aufhebung* venga utilizzata in modo dogmatico da Hegel, nel senso che la sua dialettica dia luogo ad *astrazioni*: il Questo, in verità, anziché essere qualcosa di realmente empirico, mantenuto nella sua determinatezza sensibile, sarebbe già qualcosa di astratto, poiché esso non è il dato singolare ma il Questo universale, mediato dalla negazione di *ogni* determinazione spazio-temporale. Esso è il “non-questo”, secondo la stessa definizione hegeliana, e per Della Volpe tale riduzione del singolare sensibile all'universale corrisponde sostanzialmente ad una sua *nullificazione*: esso, infatti, è il “nulla di un contenuto”, ossia un “universale in generale o indistinto”. Questa concezione astratta della realtà empirica, ad avviso di Della Volpe, non è che una riedizione aggiornata della cosiddetta “concezione *negativa* del sensibile” di matrice platonica⁴; concezione che vede nella realtà sensibile qualcosa di insussistente, una mera *apparenza* delle realtà ideali.

Dopo aver fatto riferimento anche al passo della *Wissenschaft der Logik*, dove Hegel dice che la ragione acuisce la diversità ottusa della rappresentazione fino a renderla differenza essenziale, poi opposizione e infine contraddizione⁵, Della Volpe osserva che nella dialettica hegeliana ciò che

col modo di esprimersi che gli era peculiare» (K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Band I*; trad. it. di Delio Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 28).

³ Cfr. K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*; trad. it. di Galvano Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (§§ 261-313); e Id. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. di Galvano Della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*; entrambi i testi in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1977 (d'ora in poi: OFG).

⁴ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, 1950, ora in: *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969 (d'ora in poi: *Logica*), p. 56.

⁵ Nella *Scienza della logica*, proprio nella Nota III del paragrafo sulla contraddizione, Hegel scrive: «la ragione pensante poi acuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso, la semplice molteplicità della rappresentazione fino a farne la differenza essenziale, l'opposizione. Solo quando sono spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1841, trad. it. di A. Moni, rev. C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. I e II, Roma-Bari, Editori Laterza 1981 [d'ora in poi: *SL*], p. 493).

conta è concepire il diverso come non ottuso, ove l'ottusità significherebbe l'intelligibilità dell'empirico. Che la ragione acquisisca tale ottusità vorrebbe dire, allora, rendere *intelligibile* (con un processo che è tutto interno alla dimensione gnoseologica, secondo Della Volpe) la diversità del diverso, in modo da ridurla a differenza essenziale, ossia a pura relazione ideale, all'interno della quale ogni singolo è membro vivente della totalità universale. Ma tale riduzione comporta che il singolo empirico venga totalmente svuotato della sua essenza specifica, *reale-materiale*, e preso solo nella sua astrazione di ente *pensato*, "ente di ragione", com'era chiamato nella Scolastica. A sua volta, l'unità ideale alla quale esso è ridotto non è altro che una totalità "intelligibile", cioè astratta anch'essa. Della Volpe dà un peso particolare al fatto che il "concreto" di cui parla Hegel sia essenzialmente, a suo modo di vedere, l'"Uno" in cui tutte le determinazioni reali-empiriche vengono ricondotte e, fondamentalmente, dissolte. L'unità *precede* aprioristicamente le parti, e nel suo sviluppo si dà un contenuto molteplice; quest'ultimo, quindi, non trae la propria realtà da se stesso ma dall'unità stessa. Di conseguenza, le determinazioni si mostrano vere solo perché "tramontano", vale a dire perché negano se stesse e tornano nell'unità che le ha prodotte. Questo negare se stesse è propriamente un "dissolversi" nella totalità intelligibile: esse sono "membri" dell'intero non in quanto *reali*, ma in quanto enti *puramente pensati*, non-oggettivi. La conclusione, per Della Volpe, è che l'unità concreta e in sé articolata, di cui parla Hegel, non è altro che universalità "indistinta", puro pensiero, e anzi "illusione"⁶.

In questa dialettica speculativa, gioca anche per Della Volpe un ruolo essenziale il *Verstand*. Riportando le argomentazioni hegeliane⁷, Della Volpe sottolinea che l'intelletto "divide il concreto" semplificandolo nelle sue determinazioni astratte, e approfondisce la differenza che le costituisce, fino alla differenza essenziale, in modo da permettere il passaggio all'opposizione e da preparare il terreno alla *Vernunft* per realizzare l'unità degli opposti. Di conseguenza, la rigida separazione che solitamente viene proposta tra intelletto e ragione è, per Hegel stesso, "da rigettarsi". Al contrario, è necessario riconoscere che l'astratto è un "momento essenziale" della ragione. Della Volpe cita, a riprova del suo discorso, il passo hegeliano in cui è scritto che «l'universale, come il concetto, è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinazione posta»⁸. Ciò confermerebbe che la valorizzazione hegeliana dell'intelletto è in realtà tutta funzionale alla ragione come facoltà che conduce all'unità del concetto come *unità degli opposti*. Questa unità, a sua volta, va intesa come un "totalizzare", in cui va nettamente perduta

⁶ Cfr. DELLA VOLPE, *Logica*, cit., pp. 58-59.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 72-74.

⁸ Hegel, nella sezione "B. Il concetto particolare" della Dottrina del concetto, scrive: «l'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinatezza è la sua differenza. Esso è distinto soltanto da se stesso. Le sue specie sono quindi soltanto a) l'universale stesso e b) il particolare. L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso» (*SL*, p. 686).

quella “divisione” che l’intelletto aveva compiuto delle determinazioni del concreto, e che avrebbe dovuto salvaguardarne la “discretezza”, ossia la particolarità empirico-materiale. In tal modo, lo stesso “discernimento”, a cui ricorre Hegel nell’indicare la funzione essenziale dell’intelletto, non si riduce ad altro che alla stessa “totalizzazione”, in cui il molteplice sensibile-reale viene completamente reso omogeneo all’Uno del Concetto.

Una delle conseguenze di questo procedimento speculativo, messo in rilievo da Della Volpe, è che il concetto astratto dell’intelletto, anziché essere, come sembrava, il primo da cui si comincia, è in verità «un *cominciamento* ch’è un *risultato*: e insomma un’ombra, un pretesto. Così il “concreto”, l’uno, *preesiste* alla sua “divisione”⁹. Il Concetto, dunque, è già presupposto alla sua stessa auto-determinazione nel particolare, a tal punto che la propria divisione è soltanto un “pretesto”, secondo la lettura dellavolpiana, per consentire la “comprensione” dell’essenzialità della differenza, essenzialità che converte tale differenza nel ritorno all’unità del Concetto. L’unità degli opposti è perciò costituita da determinazioni concepite solo come “parti” componibili, integrabili nella Totalità organica del Concetto. E possono esserlo perché valgono soltanto, secondo Della Volpe, come delle “essenzialità” (termine effettivamente utilizzato da Hegel), ma nel senso tutto platonico, a suo dire, di “intelligibili”. Così che la loro determinatezza, nella lettura dellavolpiana, è soltanto “apparente”, come è apparente lo stesso dividersi dell’Uno del Concetto. Ciò che è interessante in questa interpretazione, ai fini della nostra ricerca, è il fatto che la preesistenza dell’Uno del Concetto guida il suo auto-scindersi, destinando le determinazioni in cui esso si divide e si auto-oppone, alla loro inevitabile ricomposizione nell’unità-totalità concettuale stessa. Ciò significa che, per le determinazioni, essere “opposte” vorrebbe dire proprio questo: essere ricomponibili nell’unità che si è auto-scissa, sia pure proprio a motivo del loro “acuirsi”, cioè grazie all’estendere la negatività della loro divisione e differenza dall’Uno, anche su se stesse, negando il loro essere negative e ritornando nella totalità preesistente. Nonostante la denuncia di “apparenza” e persino “illusorietà” di tale auto-scissione del Concetto, è palese la struttura *auto-negativa* che caratterizza gli opposti hegeliani per Della Volpe: essi sono opposti, e cioè negativi che si acuiscono nella differenza che passa in opposizione, ma proprio *perché* devono ricomporsi nell’unità. Il loro fine non è nient’altro che questa “componibilità”. La conseguenza è che i due tratti fondamentali che costituiscono gli opposti hegeliani, e cioè la loro incompatibilità e la loro componibilità, non sono esteriori bensì *intrinseci* l’uno all’altro, e, nell’unità speculativa, secondo il *medesimo riguardo*. E ciò viola esattamente il PNC. La ragione, anche per il marxista Della Volpe, è dunque il luogo della componibilità degli opposti, la quale è contraddittoria, ed è anzi il necessario “pensamento della C”.

⁹ DELLA VOLPE, *Logica*, cit., p. 74.

Entrando nello specifico della questione della C, Della Volpe ritiene che la dialettica hegeliana non sia costituita dalle assurdità che deriverebbero inevitabilmente, secondo Aristotele, dalla negazione del PNC (cioè, per intenderci, che un uomo possa anche essere una trireme¹⁰). Inoltre, la C di cui parla Hegel non è l'individuo *empirico*-concreto, ma semmai è presente nella sua essenza, “è in lui”. Tuttavia, il fatto che sia proprio l'individuo concreto a “sopportare” la C, implica per Della Volpe che la sua esistenza sensibile “crolla” per essere riassorbita nell'unità idealistica dell'assoluto. In questo modo, si verrebbe a confermare quel “misconoscimento” tipico di Hegel, secondo il quale si astrae dalla concretezza reale-sensibile dell'individuo, “vanificando” letteralmente le cose materiali e con esse, si noti, bene, *anche il PNC*. La lettura proposta da Della Volpe è inequivocabilmente quella di uno *Hegel negatore del PNC*. Anzi, Della Volpe afferma che Hegel abbia trasformato il PNC “aristotelico” nel suo opposto, ossia «in quello di *assoluta contraddizione*»¹¹. Chiedersi se Hegel sia un negatore o un sostenitore del PNC è, per Della Volpe, addirittura una questione completamente “vana”. E credere che le espressioni come la C “si risolve”, oppure “si toglie”, possano significare che la C venga definitivamente *eliminata* in quanto errore o in quanto falsa, è per Della Volpe un vero e proprio “equivoco”. Per esempio, Della Volpe cita il caso dell'interpretazione di Boutroux, il quale intendeva il superamento della C hegeliana proprio come una “*soppressione*” di ciò che è contraddittorio, alla maniera aristotelica¹². Ma così, per Della Volpe, si annulla totalmente la differenza tra i due tipi di superamento, in Aristotele e in Hegel: mentre per il primo la soppressione dei termini contraddittori è esattamente una *esclusione* del contraddittorio, e dunque una “abolizione” della relazione essenziale tra i termini, per Hegel è vero il contrario, e cioè che la soppressione della C non significa altro che l’“abolizione” dell'isolamento dei termini contraddittori, che invece costituiscono una “relazione essenziale”, in cui ciascuno *include* l'altro. Ed è per questo che «c'è fra le due logiche differenza radicale, proprio circa il *sopprimersi* della contraddizione»¹³.

Questa netta presa di posizione di Della Volpe non elude, però, la consapevolezza che nella logica hegeliana sia presente un problema irrisolto, che riguarda la conciliazione tra l'incontestabile critica del PNC e il suo utilizzo implicito che rende il discorso di Hegel sensato. Per risolvere tale questione, Della Volpe fa riferimento alla teoria hegeliana del “lato *positivo* della contraddizione”, che tuttavia coincide con il grande guadagno della dialettica di Hegel, vale a dire la “coscienza della contraddizione”, mostrando come la C sia esattamente l'istanza più propria della *ragione* (l'istanza dell'unità speculativa). Questa istanza va, però, connessa inscindibilmente

¹⁰ Cfr. *Met.*, IV, 4, 1007b 20-25.

¹¹ DELLA VOLPE, *Logica*, cit., p. 85 (il corsivo è di Della Volpe, ed è quanto mai emblematico).

¹² Della Volpe cita Boutroux dallo scritto di un altro studioso, R. BERTHELOT, *Evolutionnisme et platonisme*, Paris 1908, pp. 201-202.

¹³ Della Volpe, *Logica*, p. 86.

con il principio della determinatezza o “discretezza” (il PNC), in quanto questo si riferisce ai dati *empirico-sensibili*. Anche per il materialista Della Volpe (come per Colletti, come vedremo), il pensiero speculativo raggiunge il suo più alto valore quando individua il fondamento del pensare nell’unità contraddittoria delle determinazioni, sebbene questa vada integrata dal pensiero della discretezza materiale, che è non-contraddittoria (e il rispetto della cui norma in Hegel avverrebbe solo per via della riassunzione surrettizia dell’empiria nella speculazione, con la conseguenza che il suo discorso risulterebbe comunque sensato). Tale coscienza organica della C, da Della Volpe è denominata “tauto-eterologia”, e per lui costituisce di certo il «nucleo originario della *dialettica* hegeliana»¹⁴. Non solo, ma essa è strutturalmente connessa con la teoria hegeliana della ragione. Ciò permette di scartare l’idea che la C sia qualcosa che riguardi essenzialmente l’intelletto e *non appunto la ragione*. Il punto problematico è che la funzione della C in una dialettica *non materialistica* come quella hegeliana, perde assolutamente il suo legame con le determinazioni sensibili, rendendo astratta la stessa unità razionale che risulta dalla inclusione degli opposti concreti. In altre parole, per Della Volpe il guadagno fondamentale della dialettica hegeliana, e cioè la coscienza della necessità della C (correttamente intesa come *inclusione* di opposti), viene vanificato dal fatto che tale coscienza resta limitata all’interno del solo pensiero astratto-idealistico, trascurando completamente gli enti materiali-sensibili, che tuttavia, in quanto discreti, restano determinati secondo il PNC.

La conseguenza è duplice: da un lato, la hegeliana unità delle determinazioni è confinata all’interno della pura ragione idealisticamente intesa, ossia della cosiddetta “autocoscienza” spirituale, non raggiungendo così la concretezza dell’oggettività; dall’altro, tale unità non è nemmeno una reale unità, in quanto la stessa C che pur ne costituisce la struttura resta qualcosa di solamente speculativo, una C che non ricomponе effettivamente in unità le determinazioni estraniare della realtà, ma ne dà soltanto una conciliazione apparente. Quest’ultimo lato dell’apparente unità-conciliazione degli opposti, si badi, per Della Volpe è provocato dal fatto che Hegel trascura la determinatezza materiale degli oggetti, e che dunque sospende davvero il PNC. Proprio perché la dialettica idealistica prescinde dai dati materiali, essa trasgredisce il PNC. Di conseguenza, la dialettica conduce ad una unità degli opposti apparente, perché priva del momento della determinatezza, e cioè della necessaria differenza reale che costituisce le entità materiali. L’unità che ne risulta è soltanto una pura indifferenza in cui gli opposti sono omogenei e non veri opposti.

Tuttavia, Della Volpe non ne trae la conclusione che allora l’unità razionale non sia valida perché contraddittoria; anzi, al contrario, sostiene che l’unità scientificamente (cioè

¹⁴ Ivi, p. 87.

materialisticamente) intesa debba essere a un tempo reale e insieme contraddittoria (o razionale, appunto). La necessaria contraddittorietà di una tale unità, scientificamente intesa, è frutto inoltre del fatto che le determinazioni empiriche valgono al tempo stesso come esclusive, incompatibili, proprio perché, nella loro specifica materialità, mantengono il lato della discretezza e dunque della non-contraddittorietà (altrimenti non potrebbe nemmeno darsi la C, se esse non valessero anche come identiche a se stesse e differenti le une dalle altre). La vera unità concreta, che deve conservare comunque per Della Volpe il lato speculativo della C, insomma è tale, cioè *reale unità*, perché rende compresenti sia il momento contraddittorio della componibilità o conciliazione degli opposti, sia il momento non-contraddittorio della “discretezza” o esclusività degli enti materiali. Tant’è vero che Della Volpe definisce tale unità come *tauto-eterologia*: compresenza dell’identità e dell’alterità, o incompatibilità non-contraddittoria, che contraddistingue gli enti empirici. Per Della Volpe, in una corretta dialettica (che per lui, è chiaro, deve essere materialistica), devono comunque valere *entrambe* le istanze: quella della ragione, o pensiero dell’unità come C, e quella della materialità o discretezza o non-C.

A questo punto, le conseguenze che si possono trarre da tale interpretazione sono connesse con un altro aspetto della logica hegeliana. Come sappiamo, la “logicità” per Hegel è data dai tre momenti: 1) astratto o intellettuale, 2) dialettico o negativo-razionale, 3) speculativo o positivo-razionale¹⁵. Ora, Della Volpe ritiene che il primo momento, essendo costituito dall’“universale astratto”, renda “illusori” gli altri due momenti e quindi l’intero processo dialettico. Dato, cioè, che il primo momento non è altro che il togliersi del questo sensibile, da cui deriva una pura cosalità (che per Della Volpe, come prima ancora per Marx, non consiste in altro che in una *cosa dell’astrazione*, un puro pensiero), com’è possibile, si chiede Della Volpe, passare ad un secondo momento, quello della differenza, se manca un primo termine realmente distinto da cui un “differente” possa appunto differenziarsi? In altre parole, come può venir fuori nel processo dialettico una differenza reale se la dialettica ha preso le mosse da un universale astratto, in cui tutto è *semplice*, privo di determinazioni, e dunque, a rigore, non ha nemmeno avviato alcun reale movimento?

Una immediatezza *universale* non è, non può essere *immediatezza*, intesa cioè come ha da esser intesa, come natura del *molteplice*: non può esser concepibile che come *unità* immediata, o *universale* in generale, indifferente; e allora resta inconcepibile il prodursi di una *differenza* o molteplicità (come esige il secondo momento dialettico) che non sia un molteplice formalistico [...]. E inconcepibile resta, alla fine, anche il terzo momento: come è possibile

¹⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen u. H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2002, (d’ora in poi: *Enc.*), §§ 79-82, pp. 95-97.

ritorno all'unità immediata se non c'è stata differenziazione di questa, che non sia apparente cioè meramente formalistica?¹⁶

Se la verità è il completo ritorno in sé del Concetto dall'esser-altro, ma tale esser-altro non è che puramente pensato da parte dello spirito (e dunque illusorio), il terzo momento non può essere davvero un'unità reale, dato che le determinazioni che dovrebbero comporla non sono affatto realmente differenti. Com'è noto, continua Della Volpe, nella dialettica hegeliana il primo momento è l'assoluto esser-presso-di-sé dello spirito, il secondo è l'uscir-da-sé dello spirito e il terzo è il rientro in sé. Ma è evidente che il terzo momento non può mai venirsi a costituire perché non vi è mai stato un *secondo* momento, ossia un reale venir-fuori-di-sé da parte dello spirito, in quanto ciò che si è “allontanato” da sé è lo stesso di ciò da cui inizia il venir fuori o “allontanamento”. Insomma, ciò che è altro-da-sé, o secondo momento, è lo stesso di ciò che è presso-di-sé, o primo momento¹⁷. Questa insufficienza della dialettica, derivante dalla concezione astratta della ragione come “ritorno” all'unità *puramente pensata* del Concetto, conclude Della Volpe, non può tuttavia andar disgiunta dalla teoria hegeliana della ragione come “pensamento della contraddizione”¹⁸.

2

La contraddizione come “opposizione componibile” (Lucio Colletti)

Ma chi ha (sul terrazzo sul fiume si accende una lampada) chi ha / a la Madonnina del Ponte chi è chi è che ha acceso una lampada? C'è / nella stanza un odor di putredine: c'è / nella stanza una piaga rossa languente. [...] Nel cuore della sera c'è, / sempre una piaga rossa languente.

(Dino Campana, *L'invetriata*)

¹⁶ DELLA VOLPE, *Logica*, cit., p. 95.

¹⁷ Cfr. *ibid.* Va detto, tuttavia, che nel noto passo del capitolo finale della *Fenomenologia*, Hegel afferma che, nell'atto stesso con cui l'autocoscienza pone sé come la “cosalità”, in pari tempo «è contenuto l'altro momento onde essa ha anche tolto e ripreso in se medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque presso di sé nel suo esser-altro come tale» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980; la traduzione italiana da me utilizzata è quella a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 288). Come si può constatare, Hegel precisa che l'esser-altro in cui lo spirito viene a porsi, è inteso “come tale”, e non in quanto pensato, e dunque in quanto apparente. L'alterità, per Hegel, è reale alterità; il fatto è che, per lui, non può darsi una alterità che sia irriducibile al Concetto.

¹⁸ Cfr. DELLA VOLPE, *Logica*, cit., p. 96.

Nel suo saggio *Il marxismo e Hegel*¹⁹, anche Colletti (che fu negli anni '60-'70 uno degli esponenti più noti della scuola dell'avolpiana) si richiama alla critica di Marx alla *Filosofia del diritto* hegeliana, accogliendone l'interpretazione secondo cui la dialettica di Hegel "capovolge" il processo reale: la società civile e la famiglia sono il soggetto dello Stato, ma Hegel inverte il rapporto, cosicché il risultato del processo è per lui l'origine, e l'origine, a sua volta, ne diviene risultato. Vi è uno "scambio" delle parti: il finito, che è il soggetto, diviene predicato, mentre l'Idea o infinito, da predicato diviene soggetto, ossia si "ipostatizza", si pone come qualcosa per sé stante (*sich verselbständigt*)²⁰. Questo processo, secondo Colletti, parte dall'assunto che nella dialettica hegeliana venga comunque mantenuto l'immediato o finito, solo che esso diventa una pura "parvenza" (*Schein*), qualcosa di "inessenziale" e "insussistente", che deve dipendere da qualcos'altro che ne costituisca il sostrato reale. E questo sostrato o ipostasi è l'Idea, che quindi prende il posto del finito materiale. La dialettica hegeliana sarebbe, così, un processo che si compone di un "duplice scambio": nel primo, Hegel "trascende" il finito nella sua peculiarità materiale e lo pone immediatamente come infinito, in quanto diventa qualcosa di astratto (non vale più per ciò che esso è, bensì per ciò che esso non è); nel secondo scambio, il pensiero, che è il predicato, viene posto come reale in sé e per sé, viene cioè "sostantificato". In tal modo, il finito non è negativo soltanto perché è pura parvenza o "involucro" dell'assoluto, ma soprattutto perché, secondo le stesse parole di Hegel riportate da Colletti, «la sua nullità in sé è la natura negativa dell'essenza stessa»²¹.

Sulla questione più specifica della C, la posizione di Colletti (almeno al tempo de *Il marxismo e Hegel*) è in linea con quella di Della Volpe: Hegel privilegia l'opposizione *razionale*, in cui gli opposti si possono *conciliare* e che contiene la C (proprio perché gli opposti vengono inclusi in una medesima unità), rispetto all'opposizione *reale*, in cui gli opposti sono *inconciliabili* e che non contiene la C (proprio perché gli opposti si escludono soltanto e non possono entrare in una medesima unità). Colletti ritiene, però, che una simile dialettica "sostituisca" la *coscienza* della C (coscienza possibile, e anzi necessaria) alla C stessa (impossibile se ritenuta reale, oggettiva). Questo significa che la C è ammissibile *solo per il pensiero*, tanto che permette una conoscenza concreta ed esaustiva delle cose e dei loro nessi reali (teoria dell'astrazione determinata); ma non può essere ammessa *per le cose stesse*, ossia per la realtà materiale, nella quale vige il PNC. La C, in generale, è una struttura *logica*, e quindi del pensiero, che ricostruisce la dinamica della realtà nella sua interezza "organica". Ma essa non è una struttura reale, oggettiva, perché gli enti materiali

¹⁹ Cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973 (prima ediz. 1969).

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 4-5.

²¹ *SL*, p. 441.

specifici si rapportano secondo l'esclusione non contraddittoria. Risale a queste argomentazioni la tesi della *non-oggettività* della C, che fu un nodo molto dibattuto negli anni successivi al saggio di Colletti, all'interno soprattutto degli studi marxisti (e non solo marxisti).

Ciò che, ad ogni modo, è utile evidenziare per il nostro discorso è che Colletti: 1) non mette mai in dubbio che Hegel intendesse davvero violare il PNC (tanto che per lo stesso materialismo storico, inteso come teoria scientifica dell'astrazione determinata, è ammesso e corretto violarlo, almeno fin tanto che ci si limiti al pensiero); 2) propone una soluzione della questione della contraddittorietà della dialettica in generale, affermando la necessità sia della C sia della non-C: la prima valida *per ed entro* il pensiero, la seconda *per ed entro* l'oggettività materiale. È una soluzione per certi versi originale, ma per almeno un aspetto ha il difetto di essere già stata criticata da Hegel (quando scrive che è proprio l'intelletto che addossa al pensare soggettivo la C, risparmiandola alle cose). Per Colletti, la scoperta più originale di Hegel è proprio l'unità degli opposti, che il filosofo italiano denomina con lo stesso termine usato da Della Volpe: "*tauto-eterologia*". In tal modo, l'unità concreta degli opposti (la totalità hegeliana che non esclude nulla, ma "include tutto"), esprimibile pure per Colletti come "identità dell'identità e della non-identità"²², pur essendo da valutare positivamente perché rende *dinamica* l'identità eleatica, perde ogni sua razionalità scientifica in quanto si fonda su una "concezione *negativa* del sensibile", tipicamente "platonico-cristiana"²³. Il limite della dialettica di Hegel è, a questo punto, chiaro: non consiste tanto nel rifiuto del PNC (rifiuto valido per Colletti, come già detto, almeno entro i limiti del pensiero), quanto nella sua *unilateralità*, ossia nel fatto che l'unità razionale inclusiva degli opposti non accolga nella sua specifica valenza la determinatezza oggettiva, e così tralascia il "principio della materia", altrettanto necessario. Il difetto, insomma, della filosofia hegeliana è che essa sia un idealismo e non un materialismo, e non risiede nel fatto che rifiuti il PNC. Anzi, la totalità hegeliana potrebbe già risultare l'autentica totalità del reale, scientificamente compresa, se riuscisse a salvaguardare entrambi i principi: «la *contraddizione* dialettica e l'identità *non-contraddittoria*, l'unità degli opposti e la loro esclusione»²⁴. Questa unità-differenza, per Colletti, ha la medesima struttura della C hegeliana, se, come egli scrive, «ciò che qui viene incontro, palesemente, è di nuovo il concetto che la ragione è tauto-eterologia, o *contraddizione dialettica*, "identità dell'identità e della non identità"»²⁵. Se le due istanze dell'unità contraddittoria degli opposti e della discriminazione o esclusione non-contraddittoria degli enti materiali, sono

²² COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 197.

²³ Colletti riconosce che «quest'unità è ciò che Hegel chiama *giustamente*: autocoscienza, ragione. [...] Il limite di Hegel non è questo. Il limite è [...] di prendere la ragione non come attributo e qualità dell'ente naturale uomo ma come Dio, *Logos*, Spirito cristiano, sostanza essa stessa» (ivi, p. 196, primo corsivo mio).

²⁴ Ivi, p. 199.

²⁵ Ivi, p. 398, corsivo mio.

concepite “organicamente”, allora mostrano proprio l’“identità tauto-eterologica” o “astrazione determinata”²⁶. La conclusione a cui perviene il saggio *Il marxismo e Hegel* è, quindi, che la C può essere accettata soltanto se viene intesa come interna al pensiero, come unità razionale (dove razionale indica appunto solo qualcosa di “mentale”, puramente logico); se, invece, la C è intesa come la intende Hegel, e cioè come qualcosa di *oggettivo* e con una valenza *ontologica*, allora essa è inammissibile.

Alcuni anni dopo, nel 1980, Colletti ridiscute la questione della C hegeliana, anche in rapporto al dibattito sulla “scientificità” del marxismo e sulla sua “crisi”, nel saggio *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*²⁷, ove esordisce con questo assunto: non esistono C oggettive, reali²⁸. In questo scritto, Colletti mostra di adottare in pieno la prospettiva kantiana sulla questione della C. Affermare, infatti, che non esistono C reali significa per Colletti affermare che «la contraddizione è solo ed esclusivamente “logica”, del pensiero». È vero, però, che esistono “opposizioni” di vario tipo nella realtà materiale e storico-sociale, ma è chiaro che si tratta soltanto di ciò che Kant denominava “opposizione reale” (*Realopposition* o *Realrepuganz*), la quale non c’entra nulla con la C in senso proprio, logico²⁹. Se nell’opposizione logica o contraddittoria gli opposti sono uno positivo e l’altro negativo, in quella reale o non-contraddittoria, essi sono *entrambi positivi*, sebbene ora l’uno ora l’altro dei due sia denominato “negativo”. Occorre, però, notare già da ora che proprio Hegel rileverà l’estrinsecità di una tale relazione fra opposti reali. È indifferente solo per il *Verstand* infatti, afferma Hegel, quale dei due venga chiamato negativo; ma nella relazione di opposizione come lui la concepisce, e che è contraddittoria, entrambi sono *sia* negativo *che*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. L. COLLETTI, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in *Tramonto dell’ideologia*, Roma-Bari 1981; il saggio era una relazione al Convegno su *Il problema della contraddizione*, svoltosi a Padova nei giorni 26 e 27 maggio 1980, e pubblicato su “Verifiche”, X, n. 1-3, Trento 1981.

²⁸ In un saggio precedente (cfr. *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974), Colletti aveva ribadito la tesi secondo cui nella dialettica hegeliana sono presenti delle C *vere* di carattere logico, e che il motivo della loro presenza è dovuto sostanzialmente al carattere idealistico di tale dialettica, il cui contrappasso, tra l’altro, consiste nell’esposizione positiva dell’assoluto (che Colletti attribuisce a Hegel, anziché a Spinoza): «dov’era la *cosa* è ora subentrata la *contraddizione logica*. Non c’è più l’essere ma solo il pensiero (“idealismo acritico” della filosofia di Hegel, secondo la formula marxiana del ’44). D’altra parte, e inversamente, come il particolare o finito è stato risolto nella C logica, così, a sua volta, la C logica è trasposta nel finito, *nell’oggettività*, in una parola: viene *realizzata*, cioè trasferita dall’“al di là” dell’Idea nell’“al di qua” del mondo, così che tutto ciò che esiste diventa ora la sua dimostrazione e esposizione primitiva» (ivi, p. 81).

²⁹ Cfr. I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, bei Johann Jacob Kanter, trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990, Kant afferma che «due cose, di cui l’una annulla ciò che è posto dall’altra, sono opposte. Tale opposizione è duplice: o *logica* per contraddizione (*durch den Widerspruch*), o *reale*, cioè senza contraddizione (*ohne Widerspruch*)» (ivi, p. 263). L’opposizione logica «consiste nell’affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è nulla (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione»; l’opposizione reale, invece, «è quella in cui i due predicati di una cosa siano opposti ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l’uno annulla ciò che è posto dell’altro, ma la conseguenza è qualcosa (*cogitabile*)» (ivi, p. 255). E ancora: «in una opposizione reale [...] una delle determinazioni opposte non può mai essere il contrario contraddittorio dell’altra, ché in tal caso il contrasto sarebbe di natura logica. [...] In ogni opposizione reale i predicati devono essere ambedue positivi» (ivi, p. 268).

positivo.

Ma, seguendo l'impostazione kantiana, anziché quella hegeliana, Colletti ritiene che anche nell'opposizione reale ci sia un "annullamento" (per es. l'annullamento di forze contrapposte), ma non dello stesso tipo di quello della C: «il negativo della contraddizione logica è non-A: un nulla in sé e per sé, che esprime solo il rifiuto opposto dal pensiero a ciò che è affermato in A»³⁰. Ciò può valere soltanto per una relazione interna al puro pensiero, dato che nella realtà oggettiva non possono darsi entità negative, ma solo positive. La conclusione è che la realtà oggettiva *non viola mai* il PNC, e dunque non esistono C reali³¹.

Ora, da questa tesi Colletti pensa di dedurre la seguente conclusione: poiché il negativo presente nell'opposizione reale non va confuso con quello dell'opposizione logica, allora esso è un opposto "*contrario*" (precisamente come il nero rispetto al bianco)³². Nella dialettica hegeliana, invece, a giudizio di Colletti, sarebbe presente una qualche *confusione* tra opposizione logica e opposizione reale. E la conferma di ciò, per Colletti, sta nelle note affermazioni sull'idealismo e sul finito della *Scienza della logica*, ove Hegel scrive che «la proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo»³³. Secondo Colletti, dire che il finito è ideale significa *sopprimere* il finito nell'infinito, ridurlo cioè ad un *non-essere*. E se è soltanto un non-essere, allora il finito ha la stessa natura del negativo dell'opposizione logica: esso equivale al semplice indeterminato non-A della pura opposizione contraddittoria. Anzi, «esso si identifica immediatamente con la *negazione logica* interna all'Idea»³⁴, la quale così non oppone a se stessa un opposto reale, ma solo uno *fittizio*, un puro negativo. Perciò,

la concezione *positiva* dell'essere empirico-sensibile consentiva di distinguere l'opposto *reale* dall'opposto *logico*, il "contrario" dal "contraddittorio". La concezione *negativa* o "platonica" della materia, viceversa, annulla questa distinzione. "Opposizione logica" e "opposizione reale" si confondono reciprocamente tra loro. E, così, "contraddizione e "contrarietà"³⁵.

Come si può notare, qui Colletti sorprendentemente confonde gli *opposti reali* con i "*contrari*", i quali non si comportano affatto come gli opposti a cui fa riferimento Kant³⁶. D'altra parte, vorrei

³⁰ COLLETTI, *Contraddizione dialettica*, cit., p. 92.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 96.

³² Cfr. *ivi*, p. 104.

³³ *SL*, p. 159.

³⁴ COLLETTI, *Contraddizione dialettica*, cit., p. 105.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Colletti torna in più occasioni ad intendere l'opposizione reale come un "rapporto di contrari" (cfr. *ivi*, p. 108). Cristina Rossitto ha, però, dimostrato che questa lettura dell'opposizione reale come opposizione di *contrarietà* nel senso aristotelico, è improponibile sia filologicamente che filosoficamente: l'opposizione kantiana non è la stessa cosa della contrarietà di cui parla Aristotele (cfr. C. ROSSITTO, *Negazione logica e negazione reale in F.A. Trendelenburg: significato della distinzione e suoi precedenti storici*, in "Verifiche", X, 1981, pp. 303-322). L'idea di Colletti che la C hegeliana possa essere intesa, almeno per un aspetto, come una confusione fra C logica e "contrarietà" o "opposizione reale", si basa sulla critica di Trendelenburg, il quale, a sua volta, si richiama a Kant, pur credendo

rilevare che gli opposti di cui parla Hegel non possono intendersi come dei contrari “travestiti” da contraddittori, poiché le determinazioni del positivo e del negativo della *Logica* non sono in alcun modo riducibili a dei “contrari”, nel senso aristotelico del termine. In realtà, la lettura di Colletti su questo punto segue senza variazioni di rilievo la critica di Trendelenburg a Hegel³⁷. Anche Trendelenburg, infatti, si riferisce ai due tipi di opposizione descritti da Kant. Ciò trova conferma nel fatto che gli esempi riportati da Trendelenburg per illustrare tali negazioni, sono per l'appunto quelli dell'opposizione logica o *per* contraddizione (“opposto contraddittorio: a è b , a non è b , dove l'un termine esclude puramente l'altro”, per es.: “bianco, non-bianco”), e

di riprendere la teoria aristotelica dell'opposizione. Ma, come rileva giustamente la studiosa, Aristotele nella sua classificazione dei quattro tipi di opposizione «non si serve affatto della distinzione fra piano logico e piano reale per individuare e caratterizzare i vari tipi di opposti [...] come invece ha fatto Trendelenburg. Ciò che distingue i contraddittori dai contrari non è il fatto che i primi sono logici e i secondi reali, ma il fatto che [...] i primi non hanno alcuna caratteristica in comune, mentre i secondi ce l'hanno. In ogni caso, sia gli opposti contraddittori sia gli opposti contrari sono tanto reali quanto logici: reali se vengono considerati come cose, logici se considerati come concetti o termini esprimenti quelle cose» (ivi, pp. 309-310). Gli opposti, di qualsiasi tipo (anche, quindi, i contraddittori), sussistono per Aristotele *sia sul piano logico che su quello reale*, e soprattutto non si negano l'uno con l'altro, ciò che può esser compiuto solo dalle asserzioni: «né hanno senso le espressioni che Trendelenburg usa in seguito a tale confusione, come quando afferma che la negazione è un “concetto logico” e la repulsione un “concetto reale”» (ivi, p. 311). Anziché imputare un errore di confusione tra piano logico e piano reale, dunque, è proprio Trendelenburg che cade vittima di una distinzione inesistente fra questi piani, almeno per Aristotele. È Trendelenburg che, invece, compie un passaggio sicuramente indebito dall'opposizione fra termini all'opposizione proposizionale. La ricerca della Rossitto è interessante anche perché scopre che la fonte del fraintendimento di Trendelenburg è molto più antica dello scritto di Kant. Infatti, risale almeno ad un autore della seconda Scolastica, Giovanni di San Tommaso (1589-1644), il quale nel suo *Cursus philosophicus thomisticus* (cfr. IOAN. A S. THOMA O.P., *Cursus philosophicus thomisticus*, Romae 1948, Lib. II, c. XVI, pp. 42a-43a), cerca di comprendere il motivo per cui la C sia per Aristotele la prima tra le opposizioni.

³⁷ Com'è noto, nel 1840, Adolph Trendelenburg pubblica le *Logische Untersuchungen*, in cui propone due critiche della dialettica hegeliana, basate su un riferimento perlomeno problematico (cfr. nota precedente) alla logica aristotelica (cfr. F.A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, S. Hirzel, Leipzig, 1840). L'edizione a cui si riferisce Colletti è *Logische Untersuchungen*, Hildesheim 1964, ma egli dice di utilizzare, “dove i passi citati coincidono”, l'antologia, tradotta e curata da V. Verra, *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 59-68. Nella mia esposizione della critica trendelenburgiana mi servo anche del dettagliatissimo lavoro di Mario ROSSI, *Da Hegel a Marx*, III, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 56-63. Nel capitolo su *Il metodo dialettico* della sua opera, Trendelenburg espone la prima critica, a partire dalla questione del cominciamento privo di presupposti della logica hegeliana. Trendelenburg contesta a Hegel che dai due concetti astrattissimi dell'essere e del nulla possa venir fuori il divenire, il quale implica necessariamente il movimento, fenomeno che non può non fondarsi su una *intuizione empirica*. Ne consegue, per Trendelenburg che il puro pensiero con cui inizia la logica è in realtà immediatamente “intrecciato” con la rappresentazione spazio-temporale da cui soltanto può dedursi il divenire. Ma in tal modo non è più il puro pensiero a permettere il procedimento logico, dato che questo deve ricorrere necessariamente all'intuizione empirica per poter andare avanti. La seconda critica è presente nei due paragrafi successivi del capitolo già menzionato delle *Logische Untersuchungen*, e si concentra sulla questione della dinamica propria della dialettica, e cioè la negazione, la quale dovrebbe consentire, a detta dello stesso Hegel, non solo il passaggio alle successive categorie, ma anche la “*produzione*” di esse. In altri termini, non soltanto il processo dialettico è per Hegel privo di presupposti, ma esso è anche un processo che *genera* dal suo stesso seno le determinazioni, senza appunto ricorrere a nulla di esteriore rispetto al puro elemento logico. Com'è possibile ciò? La questione sollevata da Trendelenburg verte proprio sullo strumento che dovrebbe rendere possibile l'avanzamento dialettico, vale a dire la “negazione dialettica”. E, a questo punto, Trendelenburg, criticando la nozione di “negazione dialettica”, distingue tra “negazione logica” e “opposizione reale”, allo stesso modo di Kant. Il testo recita: «qual è l'essenza di questa negazione dialettica? Essa può avere una duplice natura. O la negazione dialettica è intesa in modo puramente logico, sicché nega semplicemente quello che il primo concetto afferma senza porre al suo posto qualcosa di nuovo, oppure è intesa in modo reale, sicché il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti necessariamente l'uno all'altro. Chiamiamo il primo caso negazione logica, il secondo opposizione reale» (*Logische Untersuchungen*, I, cit., pp. 43-44; citato anche in ROSSI, *Da Hegel a Marx*, III, cit., pp. 58-59).

dell'opposizione reale o *senza* contraddizione, sebbene Trendelenburg stesso equipari, come ha fatto poi anche Colletti, tale opposizione alla contrarietà (“opposto contrario, come per es. bianco, nero”). Si può, quindi, individuare qui l'origine dell'equivoco, secondo cui l'opposizione reale è concepita da Colletti come contrarietà. Come per Trendelenburg, anche per Colletti il problema fondamentale è, comunque, quello che riguarda il cosiddetto “auto-movimento” del concetto: se si tratta di una dialettica del pensiero puro, come è possibile generare tutti i momenti del processo reale? Se davvero lo strumento che “innesca” e permette lo svolgersi del processo è la *negazione* puramente logica (e, in questo caso, abbiamo semplicemente l'opposto *contraddittorio*: “a è b, a non è b”³⁸), questa, seguendo l'argomentazione di Trendelenburg, non può procedere oltre la pura antitesi tra termini contraddittori, per produrre un termine *nuovo* che sia l'unità del primo e del secondo. Ora, ciò che in parte distingue la posizione di Colletti da quella di Trendelenburg su questo punto, è che mentre quest'ultimo evidenzia soltanto il “dilemma” del metodo dialettico, il primo pare propendere per una scelta da parte di Hegel di uno dei corni del dilemma: la negazione dialettica, cioè, è davvero una negazione logica, perché essa, almeno nelle intenzioni di Hegel, è «generata dall'autoscissione dell'Idea»³⁹. Il problema, tuttavia, rimane quello stesso già segnalato da Trendelenburg, vale a dire: pretendere che da tale “auto-scissione” dell'unità del Concetto, mediante una pura auto-negazione logica, tutta interna alla ragione, si possa ricavare un opposto reale (“contrario”, ripete Colletti, del tipo “bianco-nero”⁴⁰) è, ovviamente, “assurdo”.

Per Colletti, quindi, l'assurdità del processo dialettico non è determinata dalla presenza di C logiche, quanto piuttosto dalla pretesa che da esse possano venir fuori *nuovi* concetti, che è effettivamente un'altra delle caratteristiche che il movimento logico per Hegel deve avere. Lo stesso Colletti riconosce che nella dialettica hegeliana le C siano logiche in senso proprio, non metaforico, e che indichino la *verità*; solo che per lui, come per Trendelenburg, non può esserci

³⁸ Colletti riporta “a non è b” (cfr. COLLETTI, *Contraddizione dialettica*, cit., p. 107), mentre nelle citazioni da Trendelenburg, riportate da Mario Rossi troviamo scritto: “a è non-b”. Sarebbe un dettaglio trascurabile, di interesse puramente filologico, se non fosse che la differenza tra le due forme qui riportate determina due diversi modi di intendere la C, come vedremo meglio quando discuteremo della lettura di Renato Milan. Qui possiamo anticipare che se diciamo “a non è a”, non abbiamo un opposto contraddittorio, sebbene si abbia una vera C (opposizione analitica, *con la C*), poiché vi è negazione della copula: si nega nel predicato quello stesso che si afferma nel soggetto, e si ha comunque una negazione assolutamente *indeterminata*, in quanto non si viene a porre davvero assolutamente nulla nel secondo termine; se, invece, diciamo “a è non-a”, abbiamo effettivamente l'opposto contraddittorio (opposizione sintetica, *senza C*), ma in questo caso l'opposto, secondo Milan, è *determinato*, in quanto corrisponde non ad una negazione indeterminata di a che *nulla* mette al suo posto, ma anzi ad una negazione determinata che al suo posto mette *tutto* ciò che è *suo* altro; inoltre, è da notare che in questo secondo caso non vi è negazione della copula, ma negazione del predicato; la copula qui *afferma* tanto quanto nella proposizione affermativa originaria: a è a. Ultima osservazione: Colletti trascura completamente la differenza tra questi due tipi di giudizio.

³⁹ Scrive, infatti, Colletti: «il fatto che la “negazione dialettica” sia generata dall'autoscissione dell'Idea induce a pensare che essa non possa non essere una *negazione logica*» (ivi, p. 107; corsivo di Colletti).

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 107 e, ancora, p. 108.

effettivo movimento del pensiero se si resta a delle opposizioni di tipo esclusivamente *logico*. È pur vero che nella sua interpretazione notiamo spesso quella oscillazione nel considerare l'opposizione talvolta come C logica e talaltra come un tipo di opposizione reale. Ciò è dovuto al fatto che, per Colletti, nessun processo dialettico può reggersi se non sulla base di determinazioni reali ed empiriche, e quindi la dialettica può svolgersi soltanto se le C logiche “camminano”, per così dire, sulle “gambe” dell'opposizione reale. Il che significa: per Colletti nella dialettica hegeliana ci sono veramente delle C logiche, solo che esse non possono far avanzare il processo, e pertanto Hegel, surrettiziamente, è costretto ad interpolare degli opposti reali al posto di quelle; *ma non c'è dubbio*, ad avviso di Colletti, che Hegel volesse davvero violare il PNC e che avesse concepito tutta la sua logica come costituita da C in senso proprio, che inoltre egli riteneva *vere*. Il punto è che, però, «pur non essendo, a rigore, né negazione logica né opposizione reale, la dialettica procede contaminando le due»⁴¹. Ciò significa che la negazione dialettica risulterebbe un “ibrido”, una “mescolanza” fra C e contrarietà.

Il prosieguito del discorso di Colletti, ciononostante, mostra che egli continui a considerare il negativo hegeliano come qualcosa di puramente *logico*, nel preciso senso che attiene esclusivamente al pensiero⁴². La conferma di ciò viene dal suo tornare a sostenere che il negativo non sia altro che quel finito concepito come un “non-essere”, che dunque fa “le veci” *apparenti* dell'oggetto contrapposto al pensiero. E l'interpretazione hegeliana della notissima espressione spinoziana “*omnis determinatio est negatio*”, ce ne mostra un esempio. Colletti, infatti, afferma che «a differenza di Spinoza, Hegel ha sviluppato entrambi i possibili significati dell'identità affermata nella proposizione: e, cioè, sia che *il determinato è negazione*, sia, all'inverso, che *la negazione è determinata*»⁴³. E, mentre l'asserzione che la negazione è determinazione significa che la C logica si “incarna” oggettivamente nell'esistenza reale, l'asserzione che il determinato sia negazione vuol dire che il finito è “ideale”, cioè negazione o non-essere, e quindi «*contraddizione logica*»⁴⁴. Insomma, per Colletti, la dialettica di Hegel si fonda pur sempre su quella concezione negativa del sensibile, di origine platonica, in cui il finito, il “particolare empirico”, essendo “ideale”, non è nient'altro che «un momento *interno all'Idea*»⁴⁵. E se esso è un momento tutto “interno” al pensiero, non può che essere e rimanere un elemento *logico*. Il reale “empirico-sensibile” è soltanto il *negativo* che

⁴¹ Ivi, p. 109.

⁴² Il fatto che Hegel tendesse a “indebolire”, per dir così, la differenza tra contrarietà e C, infatti, non deve trarre in inganno, quasi che per lui contasse di più la prima forma di opposizione che non la seconda (possiamo riscontrare, qui, una novità rispetto alla lettura di Merker, che vedremo più avanti). Perché anzi, continua Colletti, «Hegel persegue l'intento di ridurre la contrarietà a C, e non viceversa» (ivi, p. 120, corsivo mio). Per supportare tale tesi, Colletti si richiama al passo della *Scienza della logica*, in cui Hegel afferma, a proposito della distinzione rigida che il *Verstand* mantiene tra concetti “contrari” e concetti “contraddittori”: «come se ciò che è *contrario* non dovesse esser anche determinato come *contraddittorio*» (SL, p. 697).

⁴³ COLLETTI, *Contraddizione dialettica*, cit., pp. 114-115.

⁴⁴ Ivi, p. 115 (corsivo di Colletti).

⁴⁵ Ivi, p. 110 (corsivo mio).

L'Idea si auto-contrappone dentro se stessa, «assorbito nella “contraddizione logica”»⁴⁶. L'Idea stessa, adesso, viene definita da Colletti letteralmente una “contraddizione logica”⁴⁷.

Pur nel presentare equivocamente gli opposti hegeliani come una “contaminazione” di contrari e contraddittori, va detto che anche stavolta Colletti ribadisce con forza che la loro unità non può in alcun modo essere intesa come non-contraddittoria. Tanto che

quegli interpreti, i quali sostengono che la dialettica hegeliana – proprio in quanto “toglie” o supera la C – ristabilisce di fatto il principio aristotelico di non-contraddizione, *incorrono in un errore decisivo*. La tesi di Hegel, infatti, è che i concetti opposti si integrano e compongono bensì nell'unità della Ragione, ma *proprio in quanto* si contraddicono⁴⁸.

Questo vuol dire che la cosiddetta “risoluzione” della C hegeliana non è, per Colletti, la sua eliminazione, in quanto ciò che viene *tolto* non è altro che “l'esclusività reciproca” degli opposti, esclusività che vale soltanto per l'intelletto; ma ciò che viene *conservato* è «almeno nelle pretese di Hegel – la loro *contraddittorietà*»⁴⁹.

In conclusione, Colletti afferma l'effettiva presenza della C in senso logico nella dialettica hegeliana e la reale intenzione, da parte di Hegel, di violare il PNC. Tuttavia, l'esito unitario-affermativo che dovrebbe risultare dalla C, è per Colletti impossibile, e dà luogo ad «un vero e proprio *monstrum* logico»⁵⁰, perché la C logica in quanto tale non può ammettere alcun terzo termine che concili in una unità gli opposti contraddittori. Il risultato unitario-affermativo che costituisce la “risoluzione” della C è possibile, a giudizio di Colletti e sulla scia di Trendelenburg, solo perché Hegel “interpola” nel processo logico l'elemento empirico surrettizio. Con tale procedura, viene reso disponibile un mezzo finito e determinato per la manifestazione concreta dell'Idea; il che vuol dire che la C logica, che costituisce comunque la struttura dell'auto-negarsi dialettico dell'assoluto, viene esibita alla fine in modo concreto «come fosse un rapporto di contrari aventi il genere in comune»⁵¹. Tale risultato, pur essendo “mostruoso”, come scrive Colletti, è riconosciuto ugualmente come «unità dei contraddittori» e addirittura come una vera e propria «*coincidentia oppositorum*»⁵².

⁴⁶ Ivi, pp. 110-111.

⁴⁷ Colletti, infatti, scrive poco più avanti: «la “contraddizione logica”, che è l'Idea» (ivi, p. 111).

⁴⁸ Ivi, p. 113 (primo corsivo mio).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ivi, p. 139.

⁵¹ Ivi, pp. 122-123.

⁵² Cfr. ivi, p. 139.

La genesi del concetto di contraddizione nel giovane Hegel
(Mario Rossi e Nicolao Merker)

En la noche dichosa,/ en secreto, que
nadie me veia, /ni yo miraba cosa,/ sin
otra luz y guia/ sino la que en el coràzon
ardia./ Aquèsta me guiaba/ màs cierto
que la luz del mediodia,/ adonde me
esperaba/ quien yo bien me sabia,/ en
parte donde nadie parecia.

(San Juan de la Cruz, *Noche oscura*)

All'interno della scuola dell'avolpiana, il problema della natura della dialettica hegeliana e la connessa questione del tipo di C messa in gioco, è stato affrontato anche nel suo rapporto con la formazione del pensiero di Hegel. Due allievi di Della Volpe in particolare, e cioè Mario Rossi e Nicolao Merker, hanno concentrato la loro indagine, tra la fine degli anni '50 e l'inizio dei '60, sul tema della nascita della dialettica hegeliana: il primo, occupandosi in special modo del periodo pre-jenese; il secondo, del periodo jenese.

3.1. *La funzione della contraddizione nel processo di autocostruzione dell'assoluto (Mario Rossi)*

Nell'esaminare alcuni frammenti giovanili di Hegel, e la lettura che ne propone Mario Rossi⁵³, potremo verificare un'ipotesi interpretativa secondo cui la formazione stessa della dialettica hegeliana ha nella graduale (ma sempre più consapevole e convinta) elaborazione del concetto di C, uno dei suoi fulcri imprescindibili. Le origini stesse della dialettica in Hegel sembrano strettamente connesse con l'accettazione della C con una duplice funzione: 1) di *conciliare* o *comporre* nell'Intero, il separato, l'alterità, lo scisso; e 2) di *articolare* dialetticamente l'assoluto, introducendo appunto in esso ciò che è scisso, opposto, negativo. D'altra parte, la dialettica che sta sorgendo va in direzione inversa rispetto a quella assolutizzazione della C che pare essere il segno, invece, di numerose concezioni mistico-irrazionalistiche coeve a quella di Hegel. Potremo constatare che, da un punto di vista logico-teoretico, l'elaborazione di una prospettiva razionale

⁵³ Cfr. M. ROSSI, *Da Hegel a Marx*, I, *La formazione del pensiero politico di Hegel* (d'ora in poi: *Rossi I*), cit..

come quella che Hegel stava cercando va legata, da un lato, con l'*accettazione della C*, e, dall'altro, con il *rifiuto del paradosso* (come struttura logica), che invece porterebbe ad una concezione del principio come Indeterminazione mistica, o come Nulla o come *Ab-Grund*.

Questo aspetto va collegato col formarsi di un atteggiamento, che inizia dopo il trasferimento di Hegel a Berna. Qui, a giudizio di Rossi, è possibile riscontrare, nonostante la discontinuità, una "intenzione unitaria", che è quella di capire il senso della "contraddizione" che segna la storia umana. L'interesse di studio del giovane Hegel appare tutto proiettato verso le dimensioni pratico-concrete e le problematiche umane e sociali, e quindi non ha alcuna finalità teoretico-speculativa, meno che mai logica⁵⁴. Il concetto di C in Hegel, però, è inscindibilmente connesso per Rossi con quello di "estraniazione": in questo periodo «incomincia a nascere una delle idee più importanti e decisive di tutta la speculazione hegeliana, l'idea di *alienazione*, che immediatamente sollecita il suo reciproco, la *riappropriazione*»⁵⁵. Ora, nei confronti dell'estraniazione ci si può porre sostanzialmente in due modi: o la si rifiuta o la si accetta. Secondo Rossi, il primo atteggiamento è quello che Hegel adotta abbastanza chiaramente a Berna; il secondo, invece, comincia a farsi strada a Francoforte. Questo fatto mostra che l'evoluzione del pensiero di Hegel conosce, già nel periodo giovanile, diverse fasi anche relativamente alla questione del significato del concetto di C. Se seguiamo l'impostazione di Rossi, la prospettiva hegeliana a Berna è, dunque, "*deontologica*", vertente cioè sul "dover-essere" come esigenza di superamento della C; mentre a Francoforte essa tende sempre più all'*accettazione* dello stato contraddittorio immanente in "ciò che è", parallelamente al formarsi di un atteggiamento di *conservazione* dello stato di cose presente.

Naturalmente, in questo periodo manca ancora una chiara tematizzazione del significato logico-teoretico della nozione di C. Ciò è confermato anche dall'uso estremamente flessibile del lessico relativo a questo "stato di estraniazione" da sé, indicato dalla C⁵⁶. A dire il vero, a Berna

⁵⁴ Questo è un aspetto messo in evidenza soprattutto da Venanzio RASPA, nella sua ricerca *Sulle origini del concetto di contraddizione negli scritti giovanili di Hegel*, in "Studi urbinati - B: Scienze umane e sociali", LXVII, 1997-1998, pp. 107-156 (d'ora in poi *Raspa I*). Raspa scrive che «la filosofia hegeliana nasce e si sviluppa non sulla base di un'astratta speculazione sui principi, ma attraverso un confronto continuo con la realtà effettuale e particolare degli uomini, i problemi del proprio tempo e gli avvenimenti politico-sociali» (ivi, p. 108). Anche Lukàcs aveva messo in rilievo questo interesse di Hegel per problemi prevalentemente storico-pratici, a Berna: «in questo periodo Hegel non formula alcun problema in senso esplicitamente teoretico. [...] Ciò che lo interessa – si potrebbe dire – esclusivamente in questo periodo, è il rapporto reciproco fra prassi sociale e ideologia morale e religiosa. [...] Negli studi bernesi l'interesse immediato di Hegel è di carattere storico» (cfr. G. LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, vol. I, Einaudi, Torino 1975, p. 121).

⁵⁵ *Rossi I*, p. 113.

⁵⁶ Ancora Raspa osserva che «alle origini della riflessione hegeliana, la nozione di contraddizione non possiede quella rilevanza che le verrà attribuita nelle opere più tarde. Come risulta dall'esame dell'uso dei termini "contraddizione [*Widerspruch*]", "contraddire [*widersprechen*]" e "contraddittorio [*widerspruchlich, widersprechend*]" negli scritti antecedenti al suo arrivo a Francoforte, Hegel non conferisce a tale concetto nessuna attenzione particolare dal punto di vista teoretico. In questi scritti, la contraddizione, conformemente al significato attribuitole nel

Hegel vagheggia ancora uno stato ideale privo di C, sul modello della perdita *eticità greca*. Tuttavia, più che a proporre un ritorno al “perfetto ideale etico”, Hegel mira ad individuare la radice delle C storiche, la situazione di “lacerazione” dell’uomo. Da un punto di vista prettamente lessicale, Rossi evidenzia che Hegel usa, sebbene in modo parco, i termini *Entäußerung* e *Aufhebung* solo a Francoforte; mentre a Berna egli usa una sola volta *Veräußerung* e *sich aneignen* (“riappropriarsi”). Il problema però, chiaramente, non è terminologico ma semantico: occorre individuare quale sia il significato dei termini, in questo periodo certamente *non univoco*. Il deontologismo di Berna, tra l’altro, comincerà ad essere criticato a Francoforte, dove si farà strada in Hegel l’idea che occorra accettare “ciò che è”, lo stato di cose in cui l’uomo vive, benché contraddittorio e lacerante. Ma l’aspetto più importante, nel periodo francofortese, è dato dalla graduale assunzione dell’alienazione *all’interno* di quello che poi verrà chiamato “assoluto”. Come spiega Rossi,

l’alienazione incomincerà a significare un movimento *necessario in seno* all’intero. [...] Movimento concluso entro un ambito, fuori del quale non può esservi nulla perché è l’ambito della totalità, che esclude qualsiasi *tendere verso*, qualsiasi slancio verso una meta che non sia interna a “ciò che è”, cioè al tutto⁵⁷.

Questo sensibile mutamento di prospettiva a Francoforte non riguarda soltanto il modo di concepire l’alienazione, ma interessa anche l’origine del concetto di dialettica. Se a Berna l’alienazione è soltanto uno stato da “sopprimere”, successivamente, e soprattutto alla fine del periodo jenese, l’alienazione prende un’altra forma: quella di fungere da stato di “uscita fuori di sé”, da parte di un intero che viene presupposto e che, in tal modo, si determina e si oggettiva. La *Aufhebung*, di conseguenza, caratterizzerà un processo in cui gioca un peso determinante non solo la riappropriazione, ossia il “rientro” in sé dallo stato di fuoriuscita da sé, ma anche e soprattutto questo stato di fuoriuscita stesso, da parte dell’intero, che così rinuncia alla propria immediatezza e diviene qualcosa che *risulta* da una automediazione *dentro* se stesso. È chiaro che, qui, viene schematizzata con chiarezza un’articolazione che, nel periodo che stiamo considerando, è ancora *in fieri*, e quindi tutt’altro che ben definita⁵⁸. Tra l’altro, questo itinerario di formazione della dialettica a partire dai problemi legati all’alienazione, potrà essere portato a compimento soltanto dopo che Hegel inizierà ad occuparsi degli aspetti più squisitamente *logico-teoretici* (cioè a Jena). Solo allora potrà apparire in tutt’altra luce persino una delle formule più antiche che si prestano ad esprimere la struttura *contraddittoria* dell’intero, o, come dice Rossi, l’istanza della “totalità

linguaggio quotidiano, indica in molti casi un’avversità per l’intelletto, qualcosa di incomprensibile ed assurdo, e svolge così una funzione di protezione, tesa ad evitare eventuali errori concettuali. In alcuni passi, però, la contraddizione non concerne soltanto l’afferrabilità dell’oggetto da parte dell’intelletto, bensì le cose stesse» (*Raspa I*, p. 109).

⁵⁷ Rossi I, p. 135 (primo corsivo mio).

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 176.

articolantesi”, in cui devono essere compresenti e l’unità e le differenze, e cioè la nota formula del *Systemfragment*: “*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*”. In questo momento, fa notare Rossi, tale formula «non contiene in sé necessariamente il concetto di estraneazione»⁵⁹, nel senso che non si svolge ancora come una *auto*-estraneazione dinamica e immanente allo stesso assoluto. Infatti, il “legame del legame e del non-legame” (come traduce Rossi) non è detto che debba essere inteso come una struttura già pienamente dialettica, dato che «potrebbe anche essere qualcosa di statico, di fisso, di *sostanziale*», e non ancora di “soggettivo” nel senso che lo Hegel maturo darà a questo termine. Solo quando Hegel, a Jena, comincerà ad occuparsi di logica, e soprattutto quando scriverà l’*Articolo sul diritto naturale*, nella *Tragödie im Sittlichen*⁶⁰, riuscirà a saldare in maniera definitiva la dialettica della totalità articolata con la dialettica dell’estraneazione, in modo che sia l’assoluto stesso a darsi la propria alienazione e a riconquistare il proprio auto-possesso. Ad ogni modo, prima di quella data il percorso di formazione della dialettica hegeliana pare orientarsi, seppure discontinuamente, proprio in quella direzione.

3.1.1. *Il frammento su L’amore.*

Se esaminiamo il famoso frammento su *L’amore*⁶¹, che secondo Rossi rappresenta il “punto d’arrivo” della crisi antilluministica di Hegel, possiamo renderci conto in controluce che egli stia in fondo tentando di superare i limiti dell’impostazione schellinghiana, non solo quelli relativi al soggettivismo, ma anche quelli riguardanti la «*insufficiente articolazione della totalità*»⁶². Possiamo, allora, definire con più chiarezza quelle che dovrebbero essere le due esigenze fondamentali di Hegel, in questo periodo: 1) comporre o conciliare in unità la scissione, cioè sanare la lacerazione dovuta al “positivo”, all’estraneazione; 2) articolare dialetticamente l’Intero, l’assoluto, introducendo necessariamente in esso l’estraneazione. Tali esigenze mostrano che, già in questo periodo, Hegel stia elaborando una concezione dell’assoluto che *ospiti* in se stesso la C, e che *si compia* in questa stessa auto-contraddittorietà.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ In un confronto con l’interpretazione di Lukács, più avanti Rossi insiste sul fatto che «la contraddizione descritta da Hegel sia un duplicarsi dell’unità originaria, una “*tragedia che l’assoluto gioca con sé stesso*”, come Hegel dirà nell’*Articolo sul diritto naturale*» (Rossi I, p. 203, il corsivo nella citazione interna da Hegel è mio). Ciò significa che la C, e con essa lo stato di estraneazione e lacerazione, non solo è una condizione *interna* all’assoluto, non solo è *immanente* all’assoluto, e non solo contiene un tratto di *dinamismo* che rende l’assoluto capace di autosviluppo; ma è altresì una “tragedia” che l’assoluto “gioca” con se stesso, cioè è un aspetto *tragico* che però è *necessario*, e a cui inoltre esso si sottomette da sé (non lo gioca con un altro, ma con sé e da sé). Una conseguenza inevitabile di tutto ciò è che questo “auto-gioco” dell’assoluto mette, a sua volta, “fuori-gioco” la possibilità di eliminazione definitiva della C: la sua *Aufhebung* è insieme e necessariamente la sua stessa conservazione nell’assoluto.

⁶¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907; trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972 (d’ora in poi: *STG*), pp. 528-532.

⁶² Rossi I, p. 181.

Uno dei concetti-chiave di questa dialettica ancora in via di formazione è quello di “amore”. Hegel afferma che l’amore non è l’intelletto, perché quest’ultimo lascia il molteplice come molteplice, e l’unità che ne scaturisce rimane ancora nell’opposizione⁶³. La tematizzazione dell’amore da parte del giovane Hegel, offre a Rossi lo spunto per indicare qui uno dei luoghi di nascita del cosiddetto “misticismo speculativo” hegeliano. In effetti, il sentimento di cui parla Hegel, non riguardando il singolo bensì l’universale, richiama quel processo della mistica che è l’“immedesimazione” dell’individuale con l’“unità suprema”. Rossi, però, accortamente precisa che questa corrispondenza con l’immedesimazione mistica non deve far trascurare le differenze con il concetto hegeliano dell’amore:

la prima non si articola entro di sé; è il culmine d’un processo di semplificazione; la dualità la precedeva, ed è *definitivamente* superata nel passo supremo; mentre la categoria hegeliana deve assumersi il “travaglio del negativo”, l’articolazione, perché, nelle intenzioni di Hegel, essa non significa e non informa la fuga dal mondo, dalla vita che è unità di molteplici, bensì, al contrario, è dentro la vita, è la stessa vita, che deve dar ragione del rapporto d’unità e differenza all’interno di sé stessa⁶⁴.

Che l’immedesimazione mistica non si articoli dentro di sé richiama il processo di indeterminazione presente nella prima ipotesi del *Parmenide* (l’Uno-Uno è pura indistinzione, sia in sé che nei confronti dell’altro da sé). Che l’amore, invece, si articoli e scenda nella vita come unità del molteplice, prelude proprio al senso di fondo di tutto il processo dialettico così come sarà inteso da Hegel nella maturità. E non è un caso che Rossi dichiari di vedere qui «*la prima formulazione della dialettica hegeliana*»⁶⁵. L’amore, in effetti, racchiude in sé entrambi i momenti essenziali dell’unificazione e della duplicazione, in modo che esso stesso sia contemporaneamente e l’unità dei separati e insieme la loro necessaria separazione, in cui gli amanti si individuano come se stessi. Scrive Hegel:

nell’amore si trova la vita stessa come una duplicazione di sé stessa, e come sua unità [*als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben*]; partendo dall’unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il *ciclo*⁶⁶ che conduce ad un’unità completa⁶⁷.

⁶³ *STG*, p. 529. Il passo hegeliano recita: «l’amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto le cui relazioni lasciano sempre il molteplice come molteplice e la cui stessa unità sono delle opposizioni; esso non è ragione che oppone assolutamente al determinato il suo determinare; non è nulla di limitante, nulla di limitato, nulla di finito. L’amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo: dal sentimento singolo, poiché è solo vita parziale e non vita intera, la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per ritrovare se stessa in questo tutto della molteplicità» (*ibid.*).

⁶⁴ *Rossi I*, p. 184 (corsivo mio).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Rossi riporta nel suo libro il passo hegeliano qui citato, nella traduzione di De Negri, il quale traduce con “ciclo” (cfr. G.W.F. HEGEL, *I principi. Frammenti giovanili, Scritti del periodo jenense, Prefazione alla Fenomenologia*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze [1949] 1974, p. 19). L’importanza della struttura del “ciclo” viene messa in rilievo, come vedremo più avanti, nelle analisi di Biscuso (cfr. M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo e Sesto Empirico. Lo scetticismo e Hegel*, La Città del Sole, Napoli 2005) e di Giuspoli (cfr. P. GIUSPOLI, *Verso la “Scienza della logica”*. *Le*

Rossi giudica questa formulazione dell'amore come una genuina anticipazione della struttura della dialettica, addirittura «abbastanza matura, più di altre successive»⁶⁸. E questo perché essa contiene i due aspetti fondamentali della dialettica: 1) l'unificazione degli opposti; 2) il movimento di riappropriazione dalla estraneazione. In effetti, la totalità dell'amore (e della vita che si trova in esso) è descritta da Hegel al tempo stesso come unificazione e come duplicazione, in un processo in cui la vita, partendo da una unità “non sviluppata”, giunge ad una “unità completa”. Inoltre, e questo mi sembra l'aspetto più importante, l'opposizione non viene *trovata*, ma *risulta* dall'“atto di sdoppiarsi”; si tratta, cioè, di una duplicazione che è *auto-duplicazione* dell'intero in lui stesso. L'amore, pertanto, può già precorrere, se non in tutti i suoi aspetti perlomeno in quello essenziale, quel movimento “soggettivo” dell'estraneazione che nella *Fenomenologia* verrà descritto come la “sostanza” che diventa “soggetto”: un movimento che è un atto di auto-mediazione che l'intero compie da se stesso per attuarsi⁶⁹.

3.1.2. *Il frammento* Der immer sich vergrößernde Widerspruch...

Prima di chiudere con la ricerca di Mario Rossi, vorrei brevemente esaminare un ultimo testo hegeliano, intitolato *Der immer sich vergrößernde Widerspruch...*, e tradotto per la prima volta in Italia nel 1945 da Cesare Luporini col titolo che gli aveva dato Lasson: *Freiheit und Schicksal (Libertà e destino)*⁷⁰. L'importanza di questo frammento è davvero notevole, e per diversi motivi. Esso viene

lezioni di Hegel a Norimberga, Verifiche, Trento 2000). Sempre nella traduzione di De Negri, anziché trovare «la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo», leggiamo: «la vita, attraverso la cultura, ha percorso il circolo ecc.» (*ibid.*). E, a proposito del concetto di “duplicazione”, va segnalata questa considerazione sempre di De Negri: «“duplicazione”, termine che nella *Logica* acquista quasi valore categoriale: il rapporto di due momenti dialettici non interviene soltanto *tra* i momenti, ma, nello stesso tempo, s'insinua in ciascuno di essi e li reduplica facendoli autoriflettere in sé medesimi, onde l'identità (non quella immediata e inesistente, ma quella mediata ed esistente) è “l'unica riflessione di ambedue i momenti in sé medesimi”; *Logik*, II, p. 35» (il passo citato dalla *Wissenschaft der Logik*, nella trad. it. è a p. 467). Mi sembra, però, corretto, avvertire che il passo a cui De Negri fa riferimento, anziché trattare l'identità “mediata”, ossia “concreta”, sta esponendo il complicato passaggio alla “eguaglianza” e alla “diseguaglianza”, attraverso i momenti della “riflessione in sé” e della “riflessione esterna”, considerati però appunto in modo estrinseco (Hegel dice “indifferente”), tale da poter dar luogo alla comparazione che riguarda l'eguale e il diseguale. Infatti, «la riflessione in sé (*an sich*) è l'identità, ma determinata ad essere indifferente di fronte alla differenza; non già a non aver affatto la differenza, ma a condursi di fronte a quella come identica con sé; essa è la diversità. È l'identità che si è riflessa in sé così da esser propriamente l'unica riflessione di ambedue i momenti in sé medesimi; ambedue son riflessioni in sé (*in sich*). L'identità è quest'unica riflessione di entrambi, la quale ha in lei la differenza solo come differenza indifferente, ed è diversità in generale» (*SL*, p. 467).

⁶⁷ *STG*, p. 529 (corsivo mio).

⁶⁸ *Rossi I*, p. 185.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*

⁷⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Freiheit und Schicksal (Fragments zur Verfassung Deutschlands*, n. 3), in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1913, pp. 138-141; trad. it. di C. LUPORINI, *Un frammento politico giovanile di G.F. Hegel*, in “Società”, 1945, n. 3, pp. 61-114, poi ripubblicato in *ID. Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 49-111. Ora nella nuova traduzione e commento di R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo*

considerato quasi unanimemente dagli studiosi come appartenente al periodo di Francoforte, e come una rielaborazione dell'introduzione alla *Versfassung Deutschlands*. Rossi ricorda che solo Theodor Haering sostenne una tesi molto audace, che comunque sembrerebbe essere supportata da alcuni buoni motivi filologici. Haering⁷¹ affermò che il frammento, quanto al suo contenuto riguarda certamente tematiche francofortesi, ma quanto al lessico e ad alcune espressioni, andava collocato in un periodo posteriore, sicuramente jenese. Rossi è pienamente d'accordo con questa tesi e anzi pensa che ci siano ulteriori elementi a suo sostegno, soprattutto terminologici. Il più significativo è dato dal termine "negativo" che, insieme al termine "vita", viene usato «al di fuori delle abitudini di Francoforte», in quanto non equivale più ad "intero" (per indicare questo concetto Hegel usa qui *Allgemeinheit*)⁷².

Come rileva Remo Bodei, il testo è "straordinario, e difficile". Bodei ritiene anche che, sebbene sia stato concepito «nell'ambito di un pamphlet politico», esso è comunque «legato ad una problematica più vasta e sembra convogliare i punti salienti della riflessione hegeliana del periodo immediatamente precedente al trasferimento a Jena»⁷³. Dunque, seppure lo studioso non pensi che il frammento sia stato scritto a Jena (come credono, invece, Haering e Rossi), pare fuor di dubbio però che esso affronti tematiche che esulano almeno in parte da quelle finora viste in tutti gli altri scritti del periodo francofortese. Il che fa pensare che Hegel lo abbia davvero scritto, se non a Jena, di certo poco prima del suo trasferimento in quella località, nel 1800. Bodei propende, infatti, per quest'ultimo anno: «alcuni elementi interni [...] potrebbero far pensare, più esattamente, all'autunno del 1800, per le consonanze che si avvertono con il frammento *ein*

moderno, Einaudi, Torino 1987. Riporto alcuni passi del frammento che possono interessare la nostra analisi: «La contraddizione sempre crescente tra l'ignoto (*unbekanntes*) che gli uomini inconsapevolmente cercano (*bewusstlos suchen*) e la vita che ad essi è offerta e permessa e che essi hanno fatta propria, la nostalgia (*die Sehnsucht*) verso la vita di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea, contengono l'anelito (*das Streben*) a un reciproco avvicinamento. [...] Lo stato dell'uomo che il tempo ha cacciato in un mondo interiore, può essere o soltanto una morte perpetua, se egli in esso si vuol mantenere, o, se la natura lo spinge alla vita, non può essere che un tendere a superare il negativo del mondo sussistente (*nur ein Bestreben seyn, das negative der bestehenden Welt aufzubeugen*) per potersi trovare e godere in esso, per poter vivere. [...] Il superamento (*Die Aufhebung*) di ciò che riguardo alla natura è negativo (*negativ*), riguardo alla volontà positivo (*positiv*), non viene operato mediante violenza, né una violenza che si faccia noi stessi al nostro destino, né una violenza che si sperimenti dal di fuori (*von aussenher erfahrt*); in ambedue i casi il destino rimane ciò che è (*das Schicksal, was es ist*); la determinatezza, il limite non viene separato dalla vita con la violenza (*die Bestimmtheit, die Schranke wird durch Gewalt nicht vom Leben getrennt*); violenza straniera (*fremde Gewalt*) è particolare contro particolare (*besondres gegen besondres*), la rapina di una proprietà, un nuovo dolore [...]. Il sentimento della contraddizione (*Das Gefühl des Widerspruch*) della natura con la sussistente vita è il bisogno che la contraddizione venga tolta (*dass er gehoben werde*), quando la sussistente vita ha perduto la propria potenza e ogni sua dignità, quando è divenuta un puro negativo (*reines negatives*). [...] Come particolare contro particolare la natura nella sua vita effettiva è l'unico assalto o confutazione (*Widerlegung*) della vita peggiore, e una tale confutazione non può essere oggetto di un'attività intenzionale (*absichtlichen Thatigkeit*). Ma il limitato può essere assalito dalla sua propria verità (*seine eigne Wahrheit*), che in esso risiede (*die in ihm liegt*) e condotto in contraddizione con essa» (cfr. BODEI, *Scomposizioni*, cit., pp. 7-11).

⁷¹ Cfr. T. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig-Berlin 1929, Bd. I, pp. 595-596.

⁷² Rossi I, p. 262.

⁷³ BODEI, *Scomposizioni*, cit., p. 4.

objektiver Mittelpunkt... (il cosiddetto *Systemfragment*)»⁷⁴. Ma la questione per noi centrale non è quella filologica della datazione corretta, ovviamente, bensì quella che concerne l'elaborazione del concetto di C. Quali lumi può gettare questo manoscritto hegeliano sul nostro problema?

La lettura che Rossi propone del frammento può contribuire a darci una risposta. Egli considera innanzitutto le due situazioni umane che secondo Hegel contengono l'“anelito” ad avvicinarsi reciprocamente. Da un lato, vi sono gli uomini che si trovano nella C delle “condizioni esistenti”, e dall'altro vi sono quelli che sentono “nostalgia per la vita” e vogliono realizzare il proprio ideale. Sia gli uni che gli altri – scrive Hegel – devono «trovare anche il rappresentato come un vivente». Hegel elabora qui un concetto che costituirà un *continuum* della sua filosofia: l'unità di razionale e reale (in questo caso, di idea e vivente). Ma Rossi attira la nostra attenzione su un punto di indubbio interesse⁷⁵. Hegel afferma che ciò che è rappresentato, affinché si superi lo stato di scissione, deve essere *trovato*: non “prodotto”, precisa Rossi, bensì “trovato”. Il vivente, dunque, c'è già, è un presupposto originario, in quanto è l'intero, «ed all'intero non si può aggiungere niente»⁷⁶. Ciò vuol dire che l'intervento dell'individuo è davvero ridotto all'essenziale: egli deve limitarsi a riconoscere il vivente, pur senza rinunciare ad impegnarsi per far affermare la vita migliore, superando il negativo. Il problema è, allora, quello di cercare di dare un senso corretto all'esigenza di “superare il negativo del mondo sussistente”.

Ora, che cosa sia il negativo è detto nel frammento hegeliano subito dopo: il negativo è ciò che si oppone all'intero, ponendosi come particolare per sé. L'individuo consapevole, infatti, sente che la sofferenza è determinata dai limiti della vita. Essere consapevoli dei limiti, però, avverte Rossi, non significa *ipso facto* superare i limiti. Tant'è vero che l'individuo consapevole, dice Hegel, «vuole il proprio soffrire (*er will sein Leiden*)», ossia, come commenta Rossi, riflette sul proprio destino di limitatezza, «non subendolo, ma prendendo coscienza di esso e della sua importanza, ed assumendolo su di sé»⁷⁷. D'altra parte, l'uomo che non è consapevole, dice Hegel, “onora il negativo”, ossia soffre senza una sua volontà, e dunque la scissione è subita. Il superamento del negativo, allora, non è altro che il «togliere la *disorganicità*, la *separazione*, è *integrare* le condizioni di fatto [...] nell'organicità dello Stato come intero»⁷⁸. D'altra parte, il “togliere di mezzo” inteso come *eliminazione* definitiva della C, «è violenza *estranea* per il rapporto di alterità irriducibile che s'instaura fra chi nega e ciò che è negato»⁷⁹. Hegel, infatti, scrive che il superamento “non viene operato mediante violenza”, meno che mai con una violenza che venga

⁷⁴ Ivi, p. 5.

⁷⁵ Cfr. Rossi I, pp. 264-265.

⁷⁶ Ivi, p. 265.

⁷⁷ *Ibid.*, ultimo corsivo mio.

⁷⁸ Ivi, p. 267.

⁷⁹ Ivi, p. 268.

“dal di fuori”. E se anche si potesse fare violenza, il destino rimarrebbe ciò che è (*das Schicksal, was es ist*). Questo implica che lo stato di estraneazione da sé, in cui consiste la C, non va e non può essere tolto dall'intero, senza *al contempo* essere conservato, perché è una sua determinazione essenziale, qualcosa persino di *vitale* per esso, che è in effetti violenza eliminare, dato che l'assoluto in essa, come in un *suo* membro necessario, *vive*.

Una violenza estranea, dunque, «è impensabile nel seno dell'intero». Se fosse possibile, si otterrebbe solo la dilacerazione dell'intero stesso, perché le “parti” si considererebbero ciascuna per sé. Ma l'intero è totalità organica, ove il “destino” è «quel negativo *che è interno al positivo*»⁸⁰. Il negativo è *interno* al positivo, la C è *immanente* all'intero, l'alienazione è *dentro* l'assoluto: sembra, dunque, esser questa la concezione di fondo che Hegel sta venendo a maturare in quegli anni. E il frammento che stiamo considerando pare dare numerose conferme. Hegel ribadisce, in effetti, che “la determinatezza non è separata” (*die Bestimmtheit, die Schranke wird durch Gewalt nicht vom Leben getrennt*); e Mario Rossi chiosa: «non già: non *dev'essere* separata», ma appunto “non è” separata, proprio perché non è nemmeno possibile che la determinazione sia separata dall'intero. Ciò è confermato dal fatto che la violenza, se è un intervento dei particolari, è *estranea* perché così l'intero stesso viene ridotto a particolare, che avrebbe fuori di sé, e non in sé, l'altro (come dice Hegel, «violenza straniera – *fremde Gewalt* - è un particolare contro un particolare – *ist besonders gegen besonders* →»). E questo intervento violento, piuttosto che generare separazione, genera anzi “sofferenza” (*das Leiden*), la quale non si potrebbe nemmeno provare se chi tenta di separarsi non restasse in qualche modo attaccato all'intero vivente, tanto che può *sentire* il soffrire solo per il suo legame con la totalità. Ma se, allora, la violenza come atto del particolare per superare il negativo non può entrare in gioco, ciò comporta che «il superamento dev'essere operato dall'intero, non da un particolare», e inoltre «esso dev'essere *interno* all'intero»⁸¹. È l'intero stesso, insomma, a porre la C dentro di sé, vale a dire è lui stesso a *concepire* in sé la propria negatività. Certo, la C deve essere tolta, il superamento deve avvenire quando la vita “è diventata un puro negativo”. Tuttavia, il superamento stesso è una dinamica tutta interna all'autocompimento dell'assoluto, tanto da poter affermare, secondo Rossi, che «il destino sia la *contraddizione interna* all'intero, a ciò che è, la sua articolazione necessaria»⁸².

⁸⁰ *Ibid.*, corsivo mio.

⁸¹ *Ivi*, p. 269, corsivo mio.

⁸² *Ivi*, p. 270, corsivo mio. Paolo Giuspoli sostiene una tesi analoga. Nella sua ricerca sulla formazione della logica durante il soggiorno hegeliano a Norimberga (corsi ginnasiali degli anni 1808/1812), lo studioso arriva alla conclusione che l'assoluto è il risultato di una automediazione in cui «l'inizio si manifesta ora non più come un inizio immediato, ma come una *negazione interna dell'intero* assoluto del sapere» (cfr. GIUSPOLI, *Verso la “Scienza della logica”*, cit., p. 274, corsivo mio). E, qualche pagina più avanti, ribadisce: «la forma dell'unità razionale non si presenta quindi soltanto come risultato della dialettica delle determinazioni intellettuali, ma anche come loro immediata presupposizione: l'intero precede la distinzione delle sue determinazioni e si conserva in un progressivo movimento di autodeterminazione». Si tratta di un «movimento che non è un *divenir-altro*, né un

Da tutto il frammento hegeliano – almeno è questa la conclusione dell’analisi di Mario Rossi –, si può dunque dedurre che l’elaborazione della dialettica fa perno sul concetto di C come struttura *dinamica e immanente* all’intero, la sola che permetta la sua auto-costituzione, attraverso la propria interna auto-estranazione.

3.2. *Antinomie scettiche e contraddizione (Nicolao Merker)*

Con l’esame di alcuni aspetti della classica ricerca di Nicolao Merker su *Le origini della logica hegeliana*⁸³, possiamo mettere a nudo uno dei nodi più significativi e, a mio avviso, originali della maturazione del concetto di dialettica in Hegel: il nesso inscindibile che questo concetto intrattiene con l’interpretazione del *Parmenide* platonico che il filosofo tedesco ha elaborato negli anni di Jena. Questo nesso permette di scoprire la “struttura profonda” della dialettica hegeliana e il ruolo che la C assume in essa a partire dall’uso *speculativo* della struttura *aporetica* costitutiva del dialogo platonico. Nel considerare la lettura merkeriana, mi limiterò soltanto alle relazioni tra formazione del concetto di dialettica speculativa in Hegel e sua valutazione dello “scetticismo genuino” del *Parmenide*. Partendo dall’assunto critico (dell’avolpiano) che l’idealismo classico tedesco, e quello hegeliano in particolare, si fondino su una gnoseologia che riduce il dato empirico-sensibile ad un esser-posto da parte dell’Idea, e che dunque il procedimento dialettico sia caratterizzato dall’astrattezza del pensiero, Merker rileva l’apriorismo della logica hegeliana.

Merker si sofferma sull’analisi del *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*⁸⁴, e sostiene che la sua importanza consista nel ritenere lo scetticismo genuino «un punto di passaggio obbligato verso il concetto della filosofia come Ragione speculativa»⁸⁵. All’interno di questo scritto hegeliano, come sappiamo, è contenuta una delle più significative letture del *Parmenide*, il quale è appunto definito da Hegel come un dialogo contenente lo “scetticismo genuino”. L’interpretazione hegeliana è criticata da Merker in quanto inficiata dal presupposto “dogmatico” dell’idealismo assoluto. Questo presupposto finisce per condizionare anche il senso secondo cui intendere il concetto di C all’interno della dialettica, il quale è intimamente legato a quella interpretazione del dialogo platonico. A giudizio di Merker, nell’idealismo i termini di qualsiasi opposizione vengono ridotti a

contrapporsi ad altro, ma un processo di sviluppo dell’intero in se stesso», ossia una «distinzione interna allo stesso concetto» (ivi, p. 279).

⁸³ Cfr. N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961.

⁸⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968; trad. it. di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1970.

⁸⁵ MERKER, *Le origini*, cit., p. 185.

contrari dialettici, o “ideali”. Ciò significa che essi si convertono necessariamente l’uno nell’altro e in tal modo non valgono per sé, fuori dell’unità speculativa. La lettura hegeliana del *Parmenide*, di conseguenza, risulta viziata dalla presupposizione della concezione idealistica, secondo la quale il fondamento di ogni processo dialettico è costituito dalla «ragione vista come *unità originaria* la quale si aliena [...] per ritornare a sé come autocoscienza»⁸⁶.

Lo stesso esame speculativo dei tropi scettici, condotto da Hegel nel *Rapporto*, è condotto sulla base del presupposto che la scepsi antica non è niente più che «una via necessaria verso l’unità speculativa della Ragione (convinzione espressa nel giudizio hegeliano sul *Parmenide* platonico)»⁸⁷. Come evidenzia Merker, gli scettici antichi e anche Platone hanno compreso, a giudizio di Hegel, che la filosofia autentica contiene in se stessa per necessità quel lato negativo che attacca la *limitatezza* dei punti di vista. Questi punti di vista pretendono, per un verso, di autonomizzarsi rispetto all’assoluto, e, per l’altro, di stabilire una certezza innegabile. Ma tale lato negativo-scettico va pensato per Hegel come *interno* alla filosofia, e precisamente come momento *funzionale* alla costruzione dialettico-speculativa del sistema dell’assoluto. In questo senso, il *Parmenide*, in quanto è il massimo monumento di scetticismo genuino, “distrugge” il sapere riflessivo a cui resta fermo il *Verstand*. L’importanza di questa valutazione hegeliana del dialogo platonico è giustamente sottolineata da Merker, il quale nota che essa verrà sostanzialmente ripresa nell’esposizione dei momenti del procedimento dialettico, nel paragrafo 81 dell’*Enciclopedia*. Qui lo scetticismo viene inteso come momento che funge da «introduzione alla teoria speculativa della Ragione»⁸⁸.

L’idea di fondo della lettura hegeliana del *Parmenide*, ma anche dello scetticismo e di qualsiasi concezione filosofica della storia, è che tali posizioni del pensiero siano soltanto dei momenti o categorie dello spirito. Merker nota «quanto profondamente il procedimento speculativo determini ormai il pensiero di Hegel nell’impostazione sia dei problemi logici che di quelli di storiografia filosofica»⁸⁹. Nondimeno, a giudizio dello studioso, Hegel ha un innegabile merito: quello di avere inteso lo scetticismo non come un punto di arrivo. Esso va, invece, considerato un punto di partenza, come avviene nell’esposizione fenomenologica, laddove la certezza sensibile è mostrata un sapere non vero, il cui risultato è l’auto-togliersi del “questo”. La considerazione dello scetticismo come *conclusione* del pensiero, è frutto di una visione *unilaterale* del sapere. E il fatto che lo scetticismo si fissi al solo momento della «esclusione degli opposti

⁸⁶ Ivi, p. 194.

⁸⁷ Ivi, p. 199.

⁸⁸ Ivi, p. 189. Hegel, in quel testo dell’*Enciclopedia*, scrive: «la dialettica, presa dall’intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica» (*Enc.*, § 81, p. 96).

⁸⁹ MERKER, *Le origini*, cit., p. 188.

(nell'antinomia)», costituisce il suo limite e la sua astrattezza; ma il vero è sempre raggiunto mediante il conciliarsi di questa esclusione antinomica degli opposti «con l'unità loro (il pensiero o la coscienza della contraddizione)»⁹⁰. In tal modo, la negatività radicale messa in campo dallo scettico contro il sapere finito è essa stessa unilaterale, e dunque va superata nella Totalità razionale.

Il punto è che questo tentativo hegeliano di portare dalla parte della Ragione l'attacco scettico contro le determinazioni intellettive, è visto da Merker come un riemergere del dogmatismo da parte della stessa istanza razionale, a motivo del fatto che per Hegel le argomentazioni scettiche non possono nulla nei confronti della ragione. Hegel, infatti, sostiene che «il razionale, invece, non ha nessun contrario; i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé»⁹¹. Così facendo, il filosofo tedesco avrebbe risolto il rapporto dello scetticismo con la filosofia in un rapporto speculativo dello scetticismo con la Ragione. Tale rapporto, a sua volta, non sarebbe che il risultato del *predominio* del momento razionale sul momento scettico. Per Merker, l'opposto determinato-concreto viene risolto, nella dialettica hegeliana, ad un puro momento logico, puramente pensato, interno al Concetto: ciò che in apparenza viene ritenuto da Hegel un contrario del razionale, è «in realtà ad esso *omogeneo*»⁹². L'affermazione hegeliana che il razionale non ha contrario, nel senso che in esso sono risolti speculativamente tutti gli opposti, deriverebbe per Merker da una anteriore assunzione: quella che l'opposizione e la non-identità sono già «presupposte come unite in una unità o identità originaria la quale presiede all'intero sviluppo delle determinazioni opposte»⁹³. Insomma, le determinazioni opposte sono considerate aprioristicamente come già contenute all'interno della Totalità.

Il problema del rapporto tra logica hegeliana e scetticismo come categoria dello spirito, assume una rilevante importanza anche nello specifico della questione della C. Questo punto viene, però, affrontato da Merker seguendo *solo in parte* la prospettiva di Della Volpe. Mentre quest'ultimo aveva sostenuto una chiara e consapevole violazione del PNC da parte di Hegel, Merker, invece, sostiene in diversi punti della sua opera che la dialettica del filosofo tedesco si regga fondamentalmente sulla confusione tra contrari e contraddittori⁹⁴. Anzi, Hegel avrebbe operato – a giudizio di Merker, in questo suggestionato dalla critica antihegeliana di Trendelenburg – una vera e propria sostituzione surrettizia del contrario al posto del contraddittorio. È evidente che questa conclusione non può che derivare dall'assunto che la speculazione hegeliana non sia altro che “pensiero puro”, nel senso di pensiero astratto, non concreto. Solo assumendo che il

⁹⁰ Ivi, p. 210.

⁹¹ HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, cit., p. 99.

⁹² MERKER, *Le origini*, cit., p. 211.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cfr. ivi, soprattutto pp. 147, 325, 354, 357-360.

processo dialettico si svolga rigorosamente *entro* i limiti del pensiero puro, è possibile asserire che «Hegel fa dire alla negazione contraddittoria più di quanto le spetti di dire»⁹⁵. In realtà, come vedremo meglio più avanti, la negazione contraddittoria di cui parla Merker, e cioè il cosiddetto termine contraddittorio (non-*A*), è già per Hegel qualcosa di astratto e indeterminato, e non è certamente un tale concetto a costituire ciò che egli denomina “opposto”. Per supportare la sua interpretazione, Merker si riferisce ad un passo della *Wissenschaft der Logik* (utilizzato anche da Colletti, come abbiamo visto), ove Hegel afferma che i concetti “contrari” e quelli “contraddittori” vengono così classificati dall’intelletto astratto, ma vanno invece pensati speculativamente come essenzialmente in unità, così che lo stesso contrario non possa che essere anche contraddittorio. Leggiamo il passo hegeliano:

essi vengon riguardati come due specie particolari, ciascuno cioè come fermo per sé e indifferente di fronte all’altro, senz’alcun pensiero della dialettica e della interna nullità di queste differenze; come se ciò che è contrario non dovesse esser *anche determinato come contraddittorio*⁹⁶.

A giudizio di Merker, questa affermazione proverebbe che Hegel ritenesse che la propria dialettica fosse costituita da termini contraddittori (nel senso indeterminato del non-*A*), ma che tuttavia questi contenessero il significato surrettizio *proprio dei contrari*. Questi ultimi, dal canto loro, non sarebbero altro per Merker che entità empiriche, le quali avrebbero la funzione materiale di sostrato che regge i puri concetti logici contraddittori. Una simile lettura parte ovviamente dall’assunto che i “concetti” speculativi di cui parla Hegel non siano altro che pure astrazioni *prive* di qualsiasi natura *ontologica*. Tuttavia, il testo hegeliano vuole, innanzitutto, rigettare le rigide separazioni intellettualistico-scolastiche tra i concetti; inoltre, spiega che qualsiasi concetto per essere contrario deve già essere ritenuto in sé contraddittorio, dato che il contrario è necessariamente un contraddittorio, perché altrimenti non potrebbe essere nemmeno un contrario (il concetto di “nero”, per esempio, anche considerato secondo la logica tradizionale, è precisamente uno dei casi particolari del concetto di “non-bianco”, e dunque è implicitamente, oltre che un contrario, anche un contraddittorio). Infine, nel testo hegeliano citato, i concetti di contrario e di contraddittorio, assumono il senso che la *Logica* dà loro, a partire soprattutto dal richiamo esplicito di Hegel alla *propria* dottrina delle determinazioni riflessive della diversità e dell’*opposizione*: «ai concetti contrarii e contraddittorii [...] sta in fondo la determinazione riflessiva della diversità e dell’opposizione»⁹⁷. Le nozioni di contrarietà e di contraddittorietà dei concetti, di conseguenza, vanno intese solo sul fondamento delle relazioni riflessive dell’essenza, vale a dire

⁹⁵ Ivi, p. 359.

⁹⁶ *SL*, p. 697 (corsivo mio).

⁹⁷ MERKER, *Le origini*, cit., p. 359.

sulla base del ripensamento che Hegel ne propone. In particolare, quelle nozioni vanno comprese in riferimento a quella fondamentale della “opposizione”, così come questa viene concepita da Hegel stesso. In questo senso, il concetto contraddittorio indica il negativo di un concetto dato, per es. “non- A ”, inteso con il significato del “*suo* altro” rispetto ad A , così come Hegel stesso lo denomina. Ciò implica che quei sensi astratti e indeterminati, che corrispondono al termine contraddittorio della logica tradizionale (il non- A come “puro altro di A ”), non denotano alcun concetto in senso speculativo nella logica hegeliana.

Rinviando alla seconda sezione l’approfondimento critico, aggiungo solo che, diversamente da quanto pensi Merker, nella dialettica hegeliana non è in gioco una riduzione della contrarietà e dell’opposizione (nel senso reale-kantiano) alla contraddittorietà nel senso logico-formale dei termini contraddittori (non- A astratto e generico), col risultato tuttavia di riassumere in modo surrettizio il contrario concreto-reale nel contraddittorio puramente logico della speculazione astratta. Semmai, è in gioco nella stessa esclusione contraddittoria dei termini (A -non A), una struttura essenzialmente *oppositiva*, concepita però alla maniera hegeliana (non kantiana, dunque), e cioè come una struttura logico-ontologica che autenticamente *viola* il PNC. È proprio questa struttura, e non il generico rapporto di contraddittorietà tra termini astratti e indeterminati, ad essere costituita come una vera e propria C, per Hegel. Gli stessi concetti contrari e contraddittori, quindi, avendo a loro fondamento l’opposizione, sono in ogni caso costituiti secondo una relazione che si struttura e si svolge mediante termini essenzialmente oppositivi, ossia tali che siano *ciascuno* positivo e negativo insieme, *al tempo stesso e sotto un medesimo riguardo*.

4

Appendice

La genesi della dialettica hegeliana in alcune recenti ricerche (Giuseppe Varnier, Venanzio Raspa e Massimiliano Biscuso)

In questa appendice, mi occupo delle ricerche recenti di tre studiosi non appartenenti alla scuola dell’avolpiana, Giuseppe Varnier, Venanzio Raspa e Massimiliano Biscuso, che si sono dedicati alla formazione della dialettica nel giovane Hegel. Gli scritti di Varnier sono concentrati

in modo particolare sull'esame dei testi jenesi (1801-1807) di Hegel, mettendo allo scoperto la funzione che nell'elaborazione della logica e della metafisica assume lo scetticismo, con un risultato che è sicuramente originale rispetto alle indagini di Merker, e cioè la rilevazione del ruolo essenziale e imprescindibile della negatività (sia epistemologica che ontologica) in quanto C vera (sebbene "vera" in un senso ancora "da chiarire", per Varnier, dal punto di vista della logica contemporanea, *ma "vera" comunque dal punto di vista di Hegel*), nella formazione della dialettica. Il lavoro di Raspa è di sicuro interesse perché affronta innanzitutto la questione dal punto di vista lessicale, concentrandosi sul significato che il termine *Widerspruch* (e i vari sinonimi usati da Hegel) assume nel periodo pre-jenese; inoltre, la sua ricerca mette in risalto un aspetto solitamente trascurato da altri studiosi, e cioè il fatto che il concetto logico di C in Hegel, almeno agli inizi della formazione della sua dialettica, va maturando al di fuori di un contesto teoretico-logico, in quanto riguarda problematiche teologico-etiche ed etico-politiche. Biscuso, dal canto suo, ha insistito su un'altra questione fondamentale alla quale la letteratura critica italiana non ha prestato la dovuta attenzione, se si eccettuano alcuni importanti nomi (fra cui Merker, Chiereghin e, appunto, Varnier): la questione del nesso tra il concetto hegeliano di C e il lato negativo-scettico della dialettica, aspetto che, a sua volta, chiama in causa l'interpretazione che il filosofo tedesco ha dato del *Parmenide* platonico. Questo punto specifico sollecita, poi, il discorso di Biscuso in direzione del più generale rapporto tra scetticismo e dialettica in Hegel.

4.1. *Contraddizione e uso dei tropi scettici nella formazione della dialettica hegeliana (Varnier)*

Il discorso di Varnier è interessante non solo per l'indagine specifica relativa alla nascita della dialettica hegeliana, ma anche perché propone alcune tesi significative sulla natura della *logica* dialettica, le quali sono intimamente collegate con il problema dell'ammissione della C all'interno di un sistema. Lasciando per una successiva parte l'esame di questo punto (che discuteremo a proposito del dibattito recente sulle letture coerentiste), vorrei però almeno ricostruire alcune tra queste tesi di Varnier.

Nella sua Introduzione al noto saggio *Ragione, negatività, autocoscienza*⁹⁸, Varnier afferma che la

⁹⁸ Cfr. G. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990. Cfr. anche ID., *Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der hegelschen Deutung*, in "Hegel-Studien", 21, 1986, pp. 129-141; ID., *Lo scetticismo nell'evoluzione della dialettica. Sul suo significato logico e gnoseologico nel primo periodo jenesi di Hegel*, in "Giornale critico della filosofia italiana", VII, LXVI (LXVIII), 1987, pp. 282-312. Ma ancor più fondamentale su questi temi è il saggio di VARNIER, *Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftliche Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer skeptischen Wissenschaft*, in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hrsg. v. H.F. Fulda u. R.P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, pp. 285-330. Per quanto riguarda il problema della C, cfr. anche ID.,

dialettica hegeliana può essere considerata come una di quelle logiche «debolmente strutturate e solo in parte formalizzabili»⁹⁹. Questo non vuol dire che la dialettica rigetti a priori la formalizzazione; piuttosto significa che «ogni logica, di qualunque tipo, sia in parte, nell'applicazione ad un campo proprio e specifico, una metafisica», e che dunque la dialettica, pur potendosi considerare una logica, «tuttavia sia per essenza non integralmente formalizzabile», o, più precisamente, «non riducibile ad un unico modello formale»¹⁰⁰. Questo punto è, ovviamente, connesso con la questione più specifica della C nella dialettica in generale e, in particolare, nella logica hegeliana. Anche su tale aspetto, le idee di Varnier sono nette:

la difficoltà principale della formalizzazione non deriva dall'ammissione (metaforica o da chiarire) di contraddizioni reali di per sé, quanto dal fatto che, nei sistemi classici [...], una contraddizione produce la banalità e l'equivalenza di qualunque teoria (ad es. per lo Pseudo-Scoto e il sillogismo disgiuntivo)¹⁰¹.

Ciò significa che, a giudizio di Varnier, non è il fatto in sé di assumere la C nel seno della dialettica hegeliana a costituire un problema, quanto piuttosto il fatto di “banalizzare” il sistema, ossia di permettere che si possa derivare *qualsiasi* formula al suo interno, sulla base dell'accettazione del principio dell'*ex absurdo sequitur quodlibet*. È solo assumendo come valido questo principio (a sua volta valido solo perché è già implicitamente assunto il PNC), che è possibile la “trivializzazione” del sistema logico. Ma riuscendo a mettere fuori gioco tale

Contraddizione come metodo e come criterio tra Kant e Hegel, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, serie III, XVII, 1987, 2, pp. 465-502. In quest'ultimo testo, Varnier prende posizione sulla questione della realtà della C in Hegel, sostenendo che la “contraddizione ontologica”, ossia la C intesa come qualcosa di immediatamente esperibile nelle circostanze empirico-sensibili, «possa essere sì “sentita” dal soggetto finito, ma non detenga in questo senso, nel quadro cioè di un'ontologia finita e naturale, alcun valore oggettivo» (ivi, pp. 469-470). Varnier, però, si premura di precisare, subito dopo, che l'“oggettività” hegeliana non ha assolutamente il significato di “mera datità” (*Gegenständlichkeit*), la quale anzi per Hegel è priva di verità, ma quello di “*Objektivität*” e di “*Wirklichkeit*”. Questo comporta che, se la C non ha alcun valore oggettivo nel senso empiristico del termine, essa lo possiede invece proprio dal punto di vista della verità speculativa, ossia da quello della «descrizione ontologica assoluta della realtà» (ivi, p. 470, in nota). Questa “descrizione assoluta” restituisce il vero senso della datità immediata, la sua «struttura vera, necessaria e universalizzabile» (*ibid.*), con la conseguenza che l'impossibilità di percepire sensibilmente stati di cose contraddittori (“fatti o enti contraddittori”, scrive Varnier), non implica affatto che nella dialettica hegeliana non sia reperibile «la contraddizione ontologicamente vera *nel reale*» (*ibid.*), cioè nella *Wirklichkeit*.

⁹⁹ Cfr. VARNIER, *Ragione, negatività, autoscienza*, cit., p. 33.

¹⁰⁰ Ivi, p. 34.

¹⁰¹ Ivi, p. 35. Gli argomenti qui accennati da Varnier sono attualmente in via di approfondimento, per una prossima pubblicazione. Vorrei, ancora una volta, ringraziare lo studioso per avermi fornito privatamente preziose indicazioni sui temi trattati in questo scritto, e, soprattutto, per avermi dato il permesso di parlarne pur non essendo ancora ad uno stadio definitivo. In particolare, Varnier è tornato ad affermare che «1) in Hegel non si può parlare di un sistema logico nel senso della logica contemporanea, né in senso proprio di teoria dell'inferenza corretta, e corrispondentemente il PNC ha un valore molto complesso: serve al procedere dialettico, alla confutazione di teorie, ma anche alla caratterizzazione del pensiero “cattivo”, quello della “riflessione”; quindi mi pare esatto dire che in questo senso “logico” il valore del PNC, e dell'evitare la contraddizione, sia in Hegel limitato, e certamente non è la cosa fondamentale; 2) nel senso ancor più generale e complessivo del sistema, mi pare indubbio che, in termini qualitativi, Hegel concluda la sua filosofia con la vera e propria “accettazione” di “contraddizioni”» (comunicazione personale *per litteras* del 21/11/2012).

inferenza, ciò che è possibile proprio perché viene rigettato il PNC (e dunque il sillogismo disgiuntivo classicamente inteso), è evidente che il sistema non viene banalizzato, pur potendo continuare ad ammettere, come fa appunto Hegel, delle *C vere*.

Ora, l'ammissione della *C* nella dialettica da parte di Hegel, pur essendo il frutto di un travagliato periodo di maturazione, pare essere tuttavia l'esito *necessario* dell'elaborazione del sistema già a Jena. In questo processo gioca un ruolo fondamentale la *scepsi* antica, come è messo in evidenza nell'analisi di Varnier. Esaminando i mutamenti nelle elaborazioni del sistema in quegli anni, lo studioso si sofferma anche su alcuni frammenti che precedono la "filosofia dello spirito" presente nei mss. del 1803-04, riscoperti da Eva Ziesche nel 1975. In uno di questi frammenti, intitolato *Das Wesen des Geistes*, Hegel dà dello spirito una definizione che – come nota Varnier – è *al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo*, "positiva" e insieme "esclusivamente processuale". Ciò implica che

*qui non può aversi alcuna forma presupposta (come semplice identità o in altro modo) rispetto alla processualità dello spirito, di conseguenza tale spirito è l'assoluto, e al contempo è l'opposto di ogni assoluto strutturato come identità. Lo spirito infatti (plotinianamente) "non è un essere" [...]. Non è derivato da alcun essere metafisicamente presupposto: è, si potrebbe dire, solo il procedere, non qualcosa che procede da altro. Nel suo trionfare sulla natura è piuttosto "un esser-divenuto (*gewordenseyn*); un [che di proveniente, o] provenire dall'annientare (*ein aus dem Vernichten herkommen*)"*¹⁰².

Come si può notare, Varnier evidenzia la struttura dell'assoluto ricorrendo ad una inequivocabile formulazione *contraddittoria*: lo spirito "è l'assoluto" eppure è anche "l'opposto di ogni assoluto". Ma, d'altra parte, lo spirito in quanto è l'assoluto è *anche* identità; quindi, si tratta di un assoluto che è identità con sé e insieme non è identità con sé (riecheggiando, in questa definizione, la nota formula della *Differenz*). Varnier, inoltre, mette allo scoperto l'importanza fondamentale del concetto di "*negatività*" già nella nascente dialettica hegeliana. Si tratta di una negatività dotata della proprietà essenziale della *intrinsicità* costitutiva di ciascuna categoria della metafisica che il filosofo tedesco stava elaborando. Lo spirito sorge proprio grazie alla negatività, e dunque non è un presupposto dogmatico, indimostrato. È proprio la negatività che permette una tale auto-costituzione assolutamente libera da presupposti. Da un lato, essa rende possibile l'auto-porsi assoluto dello spirito, in quanto annulla qualsiasi determinazione esterna ad esso, e dunque condizionante; dall'altro, giustifica tale auto-posizione, in quanto mette fuori gioco qualsiasi presupposto indimostrato, grazie alla intrinseca processualità e auto-mediazione dell'assoluto. Nel brano riportato, tra l'altro, è estremamente interessante l'esplicito riferimento alla definizione plotiniana dello spirito, che secondo Varnier esprime l'essenza dello spirito così

¹⁰² Cfr. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza ecc.*, cit., p. 151.

come la concepisce anche lo Hegel jeneso, vale a dire non come *essere*, ma come attività e pensiero. Questa attività è propria della negatività, la quale opera nientificando ogni presupposto e immediatezza. Ma è solo lo spirito che è in grado di far propria una tale attività nientificante, assumendola su di sé e anzi compiendola per conto proprio; tuttavia, con un risultato che è, al tempo stesso, “positivo” ed “esclusivamente processuale”, e ciò implica la C in quel senso tipicamente hegeliano secondo cui il suo esito non è (come per il *Verstand*) soltanto il nulla, ma anche qualcosa di affermativo e determinato. Viene dunque, qui, in primo piano un uso *speculativo* dei tropi scettici, mediante la logica dialettica. Il sistema che Hegel stava elaborando nel 1803-04, presenta per Varnier una «integrazione nella definizione del principio [...] delle procedure riflessive proprie del processo di distruzione delle finitezze»¹⁰³. Questa integrazione non è altro che una «applicazione dei tropi scettici tardi di Agrippa».

Ciò che è della massima importanza per il nostro discorso è il fatto che l'uso dialettico-speculativo dei tropi, da parte di Hegel, è indissolubilmente legato, secondo l'interprete, con il tratto intrinsecamente e necessariamente *contraddittorio* dell'assoluto. Ciascun tropo, infatti, non ha soltanto una funzione essenziale nell'auto-costituzione processuale dello spirito, ma mostra anche la ineliminabile e costitutiva contraddittorietà di quest'ultimo. Ad esempio, il primo tropo (quello della discordanza), dimostra che lo spirito non può mai ridursi a qualcosa di particolare senza conservarsi al tempo stesso come universale, anzi nella sua stessa universalità esso si determina: «*esso deve porsi come unità infinitamente processuale, e contraddittoria, dei momenti del concetto*»¹⁰⁴. Il secondo tropo (quello dell'infinito) mostra la natura infinita dello spirito, la quale «*implica che lo spirito sia un singolare e al contempo un processo infinito, che si riferisce a sé: come tale è contraddittorio*»¹⁰⁵. Il terzo tropo (quello della relazione) riguarda la contemporanea “singolarità” o “unità” del processo e insieme la sua “infinità”, determinazioni che implicano – come afferma Varnier – un “*rapporto contraddittorio*”, in quanto lo spirito è essenzialmente rapporto, ma un rapporto in cui ogni contrapposizione viene risolta nella sua unità (più precisamente, lo spirito «*si fa identico a sé come “altro di se stesso”*»¹⁰⁶). Il quarto tropo (quello dell'ipotesi) dimostra che lo spirito non è un “presupposto infondato”, ma qualcosa che risulta da un *processo*. Il quinto tropo (quello del *dialele*), mette a nudo la necessità che il processo mediante il quale lo spirito fa se stesso non possa implicare alcuna alterità contrapposta, altrimenti lo stesso spirito rimarrebbe implicato in questa stessa alterità¹⁰⁷.

¹⁰³ Ivi, p. 157.

¹⁰⁴ Ivi, p. 158.

¹⁰⁵ Ivi, p. 157.

¹⁰⁶ Ivi, p. 158.

¹⁰⁷ Cfr. ivi, p. 157.

4.2. Origini “storico-pratiche” del concetto di contraddizione in Hegel (Raspa)

I due saggi di Raspa¹⁰⁸ che prenderò in considerazione, svolgono una interessante ricerca specifica proprio sulla nascita del concetto di C nel pensiero del giovane Hegel. Raspa mette in luce come una nozione squisitamente logica, qual è quella di C, nel filosofo tedesco abbia «un’origine prettamente storico-pratica»¹⁰⁹. Tuttavia, il fatto che Hegel sia partito nei suoi primi scritti dallo studio delle questioni storiche e di filosofia morale, non solo non gli impedirà di elaborare quel concetto di C che noi oggi conosciamo, ma anzi è forse proprio questo punto d’avvio che ha offerto quella coloritura così particolare a questa nozione¹¹⁰. Va subito premesso che Raspa considera la C nella dialettica hegeliana come un “principio operativo”, in quanto essa si riferisce alla realtà storico sociale, della quale Hegel riuscirebbe ad individuare le lacerazioni e alienazioni proprio grazie ad uno “strumento” come la C. Le ricerche di Raspa hanno l’indubbio merito di mettere allo scoperto che la nozione di C nel pensiero giovanile di Hegel (precisamente quello dei periodi di Berna, Francoforte e dei primi anni di Jena), sia *non univoca*. Lo studioso elenca una cospicua mole di occorrenze del termine “contraddizione” negli scritti di quel periodo, dando prova che Hegel intendesse con esso cose spesso molto diverse tra loro. Raspa dice che solo in rari casi la C sta per “opposizione” o “contrasto” fra due termini, oppure come «interna

¹⁰⁸ Cfr., oltre al già citato *Raspa I*, anche V. RASPA, *Dalla Differenzschrift agli scritti giovanili*, in M. Cingoli (a cura di), *L’esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift (Atti del convegno internazionale Università di Milano-Bicocca, 26-28 Novembre 2001)*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 41-55 (d’ora in poi: *Raspa II*).

¹⁰⁹ *Raspa I*, p. 107. Anche Lukács ha insistito molto su quest’orientamento originario della filosofia hegeliana, precisando però che esso mostra un tratto caratteristico nella capacità di far maturare in maniera sempre più netta le questioni squisitamente dialettiche: «parallelamente al concretarsi sempre maggiore dei suoi problemi sociali e politici, diventa sempre più breve il passaggio ai problemi filosofici [...] Ed è interessante notare che ciò accade tanto più decisamente e immediatamente, quanto più il nocciolo filosofico del problema di volta in volta trattato è costituito appunto dalla contraddizione» (LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 149).

¹¹⁰ Non bisogna, infatti, credere che l’interesse logico possa essere considerato come qualcosa di secondario nella carriera filosofica di Hegel, quasi una momentanea parentesi (magari di una certa durata), all’interno di una riflessione prevalentemente storico-pratica. Alcuni studiosi ritengono che la logica, anzi, sia sicuramente il nucleo centrale attorno a cui ruotano *tutti* gli altri interessi di studio hegeliani, sebbene tale nucleo pare essersi formato proprio *dopo* le riflessioni degli anni giovanili (non prima, comunque, del suo soggiorno a Francoforte). Paolo Giuspoli, a questo proposito, scrive: «a nessun’altra disciplina Hegel s’è dedicato con tanta assiduità come alla logica. Basti pensare che in quasi 30 anni d’insegnamento, a Jena, Norimberga, Heidelberg e Berlino, egli ha messo in programma per ben 39 volte corsi interamente o parzialmente dedicati ad essa» (GIUSPOLI, *Verso la “Scienza della logica”*, cit., p. 2). Questo dato di fatto, può essere interpretato come un indizio sicuro dell’interesse di Hegel verso la problematica logica come fondamento su cui impennare le tematiche delle altre discipline. Ermanno Bencivenga, dal canto suo, è convinto «che il contributo fondamentale di Hegel fosse la sua logica», e per diversi motivi, fra i quali riporto un paio di quelli indicati dallo studioso: «in primo luogo, le sue forti e controverse teorie sull’arte, la religione, la scienza, lo Stato [...] possono essere le teorie che sono in virtù del modo in cui egli ragiona; persone che ragionano in modo diverso potrebbero certamente affermare [...] tesi [...] identiche ad alcune di quelle hegeliane – e tuttavia queste tesi avrebbero un significato profondamente diverso da quello che hanno per lui». In secondo luogo, continua Bencivenga, diversamente dalla logica di Aristotele, che è analitica, «do “strumento” dialettico di Hegel è molto più di uno strumento. Esso non è un *organon* da premettere alla scienza vera e propria [...]. In virtù del tipo di strumento che è, permeerà e si approprierà di ogni argomento [...] e renderà ogni esistenza particolare [...] una questione di interesse logico. Dunque non solo [...] la logica analitica e dialettica intenderanno in senso molto diverso la medesima tesi sull’arte; la logica dialettica la renderà anche una tesi sulla *logica* dell’arte» (cfr. E. BENCIVENGA, *La logica dialettica di Hegel*, Bruno Mondadori, Milano 2011, pp. 3-4).

alla cosa stessa»¹¹¹. Questa notevole ampiezza di confini entro i quali si applica il termine C, nel giovane Hegel, è spiegabile con il fatto che i suoi scritti di quel periodo sono tutti allo stato di “abbozzo” (tranne la *Vita di Gesù*), e dunque anche il suo lessico e le nozioni adoperate sono ancora provvisori.

La plurivocità di significati della C non toglie che tale concetto richiami una certa somiglianza di famiglia fra di essi. Tant'è vero che è possibile rinvenire un denominatore comune della C nel giovane Hegel, che costituisce per Raspa il suo “antecedente immediato”, e cioè la *Entzweiung* (scissione o lacerazione). Hegel ricava quest'ultima nozione proprio dalla

constatazione dell'esistenza di scissioni e di opposizioni nella realtà sociale e umana, nonché della connessa necessità di un loro superamento. Di qui, dal tentativo di riconciliare [*versöhnen*] le scissioni e di unificare [*vereinigen*] le opposizioni, comincia ad affermarsi, già durante il soggiorno francofortese, l'idea dell'unificazione degli opposti, idea da cui prenderà il via l'elaborazione di una forma di pensiero dialettico»¹¹².

Prima di Francoforte, come abbiamo anche visto con l'interpretazione di Rossi, la scissione si riferisce ad una realtà storico-sociale di alienazione o di mancanza di libertà. Tale situazione *deve* essere superata, e ciò che costituisce il superamento è l'“ideale”, cioè una situazione armonica dove le scissioni sono tolte. La scissione si riferisce non soltanto all'opposizione *interna* alla realtà, ma anche all'opposizione tra la stessa realtà dilacerata e l'ideale privo di scissioni. Questo comporta, rileva Raspa, che i termini della scissione “possono coesistere”, perché soltanto nel loro stare-insieme può darsi la scissione. Invece, nell'opposizione tra realtà lacerata e ideale, i termini non possono stare insieme, perché quando vi è la realtà scissa non può esservi l'ideale, e viceversa. L'opposizione, qui, pare costituire una forma di C nel senso logico standard: il darsi di uno dei termini, rende impossibile il darsi dell'altro. Tuttavia, Raspa aggiunge che ovviamente per Hegel anche questa opposizione è tale al tempo stesso da “costituire un'unità”¹¹³. L'opposizione sussiste, quindi, fra uno stato di estraneazione (che per Raspa non ha connotati onto-logici, bensì storico-concreti, trattandosi della perdita della libertà da parte dell'uomo in una data situazione sociale) e lo stato di riappropriazione da questa estraneazione.

A Berna, la prospettiva da cui guardare a questa situazione è squisitamente “etica”¹¹⁴, e inoltre non ha un autentico orientamento “dialettico”, nel senso che l'opposizione non viene superata in una *conciliazione* degli opposti. Si ricordi che solo i termini della scissione possono coesistere, mentre i termini dell'opposizione (ideale e reale) sono tali che uno dei due *prevarica* sempre l'altro:

¹¹¹ Cfr. *Raspa I*, pp. 109-110.

¹¹² *Ivi*, p. 111.

¹¹³ *Ivi*, p. 112.

¹¹⁴ Anche Lukács aveva affermato che «il giovane Hegel è [...] un seguace del “primato della ragion pratica”» (LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 59).

«Hegel mira a trattenere il positivo e a rifiutare il negativo»¹¹⁵. Contestualmente Hegel inizia a denominare col termine “positivo” qualsiasi stato che esprima per l'appunto un'estraneazione. Positiva è anche la “legalità”, che impone norme oppressive, come afferma Hegel ne *La positività della religione cristiana*¹¹⁶. Ciò che può togliere la *Entzweiung* è certamente per il giovane Hegel il dover-essere, ma non si può dire che per lui tale dover-essere venga realizzato mediante le imposizioni degli imperativi etici kantiani, anche perché la meta del superamento è l'ideale della bella eticità greca. Ma a Francoforte la prospettiva muterà radicalmente, perché Hegel si renderà sempre più conto, nota Raspa, «dell'impossibilità di una riproposizione dell'ideale antico», e il superamento dell'opposizione ideale-reale *non* sarà più pensato come un togliere uno dei membri, cioè la realtà scissa. Anzi, il superamento comincerà ad essere pensato come una «unificazione [*Vereinigung*] o riconciliazione [*Versöhnung*] degli opposti»¹¹⁷. Nel periodo di Francoforte, ci troviamo per la prima volta di fronte alla possibilità di intendere l'opposizione non più come prevalenza di uno dei termini sull'altro, o in modo che, dato uno dei termini, l'altro non possa esser dato¹¹⁸. L'opposizione viene ora pensata come una unità nella quale gli opposti, sebbene siano *incompatibili*, sono insieme “tolti” eppure lasciati “persistere” al tempo stesso in quanto opposti.

Si capisce che, con una tale concezione dell'opposizione, siamo in presenza di un primo tentativo di elaborazione di quella che sarà la nozione matura di C hegeliana. Già questa “primordiale” nozione di C, se da un lato supera il significato di opposizione logica standard (gli opposti sono *compresenti*, e non, al contrario della logica formale, uno dato e l'altro no), dall'altro lato non può che mantenersi in linea con la struttura *puramente logica* della C, proprio perché essa è in ogni caso una struttura che viola il PNC classico. In essa, infatti, gli opposti permangono come opposti, cioè come termini che pur essendo *entrambi* presenti, si *escludono* assolutamente, come nella C logica tradizionale – per intenderci: non sono opposti del tipo dei contrari, o dei correlativi, o degli opposti reali kantiani, dato che sono termini che *non ammettono medio* e che *non hanno alcun sostrato comune* (troviamo degli esempi illuminanti nelle coppie di termini: “vita-morte”, “unione-non unione”, usate da Hegel nel *Systemfragment*¹¹⁹). Insieme a questa elaborazione di una

¹¹⁵ Raspa I, p. 115.

¹¹⁶ Cfr. *STG*, pp. 233-331.

¹¹⁷ Raspa I, p. 119.

¹¹⁸ Mi sembra del massimo interesse focalizzare l'attenzione sul fatto che sia Hegel stesso a criticare, adesso, in Kant, questa visione dell'opposizione in cui non può darsi vera unificazione perché i termini sono dati sempre *in alternativa* l'uno all'altro, e che era la *sua* stessa visione a Berna. Infatti ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Hegel scrive che la vera unificazione non può più essere un dover-essere, ma anzi un “essere” (nella fattispecie si parla dell'unità fra inclinazione e legge) che «è invece la sintesi di soggetto e oggetto in cui entrambi hanno perduto la loro opposizione. [...] mentre nella concezione kantiana della virtù rimane questa opposizione e il primo termine diviene *dominante*, l'altro *dominato*» (*STG*, p. 380, corsivi miei).

¹¹⁹ Qui, ad esempio, Hegel afferma che l'intero vivente comprende in sé «*al contempo la morte*, l'opposizione e l'intelletto» (*STG*, p. 475, corsivi miei), include cioè tutto, persino la “non-unione”. Si tratta di termini

teoria della unificazione degli opposti, Hegel dà corso ad una concezione che ha, secondo Raspa, nei concetti di “vita” e “amore” i punti cardine. Questo perché Hegel sta cercando una via per superare le opposizioni in un senso che non sia più *soltanto ideale*, bensì *anche reale*. Il percorso che Hegel sta prendendo è proprio quello della *realizzazione* dell’unificazione degli opposti *nel concreto*: la sua dialettica è ormai sul tragitto della progressiva concretizzazione delle categorie del pensiero.

La vera *Aufhebung*, quindi, può essere solo quella in cui la modificazione dell’*ethos* non sia più “un compito da realizzare”, ma uno stato *reale*, nel senso che il superamento non consisterà più in una *eliminazione* di uno dei termini (sulla base del modello di opposizione *fra* ideale e reale), quanto piuttosto la ricomposizione organica delle scissioni *interne* al reale stesso. Tutto ciò implica che l’opposizione non sia più una relazione *esterna* all’intero, in modo che ponga il vero come reale da una parte, e come ideale dall’altra; e dove i membri dell’opposizione restino uno *fuori* dell’altro. Ed è l’amore, almeno in questo periodo, ad avere per Hegel la funzione di unificazione degli opposti. L’amore è da intendersi per Raspa proprio come *precursore* della nozione di C che strutturerà la dialettica matura:

questa definizione di amore costituisce [...] una tappa importante nello sviluppo del metodo dialettico e della concezione hegeliana della *contraddizione*. Col concetto di amore [...] Hegel individua l’elemento unificatore non più in un ideale, ma in qualcosa di *reale*¹²⁰.

Tuttavia, questa unificazione (*Vereinigung*), osserva Raspa, ha una portata “limitata” in quanto non è una unione fra soggetto e oggetto, ma soltanto fra “viventi”, ossia soltanto fra soggetti. L’amore, cioè, non riesce ad unire ciò che per essenza è escluso dal vivente: l’oggettività. E ciò vuol dire che esso non riesce ad essere unione anche nei confronti della stessa esclusione, che resta separata dall’unificazione¹²¹. Sarà questa incapacità a mettere in crisi la stessa nozione dell’amore. Eppure, l’amore contiene già implicitamente quella dinamica che condurrà al concetto di unificazione come unità *degli opposti*, e quindi alla C. In esso, infatti, è presente la vita intesa anche come “duplicazione di se stessa” (*als eine Verdoppelung seiner selbst*), dice Hegel¹²². Una

assolutamente *incompatibili*, come si può vedere (ossia: che non ammettono termine intermedio e che non hanno nemmeno alcun sostrato comune), ma che sono purtuttavia sempre *inclusi* in uno *stesso* soggetto (l’intero), e che pertanto producono la C.

¹²⁰ Raspa I, p. 125-126, corsivi miei. Quale sia la vera unificazione, Hegel lo dice appunto nel già considerato frammento su *L’amore*: «unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l’uno per l’altro nel modo più completo, e per nessun lato l’uno è morto rispetto all’altro» (STG, p. 529).

¹²¹ Stesse considerazioni in Lukács: «più tardi, nel corso dell’evoluzione francofortese, egli [*scil.*: Hegel] considera questa insufficienza dell’amore come un difetto di oggettività. Egli vuole contrapporre, alla morta oggettività del mondo del positivo, un’oggettività vivente non positiva» (LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 183).

¹²² Cfr. Raspa I, p. 127. Raspa riporta, a questo proposito, la valutazione di Mario Rossi, secondo il quale in questo passo ci troveremmo già davanti alla “prima formulazione” della dialettica hegeliana; e quella di Cain, che ritiene che qui sia contenuta la struttura della C: «Und die Widerspruchsstruktur, die in der Liebeserfabrung als das Zugleich von Einheit und Zweibeit manifest wird, ist die Widerspruchsstruktur des Lebens selbst» (E la struttura della contraddizione che

struttura, quindi, che implica in se stessa sia l'unità che la non-unità, seppure ciò non sia ancora messo nella dovuta luce da Hegel, come invece avviene nel *Systemfragment*.

Queste nuove nozioni non hanno ancora una chiara formulazione in termini logici; ciononostante, Raspa rileva che rispetto a Berna, a Francoforte vi è un “elemento di novità” che è dato appunto dal significato “logico-teoretico” presente nell'amore. È vero che Hegel non spiega affatto, nei suoi scritti del periodo, cosa significhino i termini “opposti” [*entgegensetzen*] che sono “unificati” [*vereinigen*] eppure “diversi” [*verschiedenen*], sebbene non più “separati” [*getrennten*]. Ma è altrettanto vero – ribadisce Raspa – che il concetto di “amore” «contiene nella sua struttura precise indicazioni che si avvicinano alle più tarde trattazioni dialettiche», e, in definitiva, a quelle «della contraddizione e dell'opposizione»¹²³. Certo, la mancanza di precise indicazioni logiche, non permette di asserire che Hegel sia già consapevole di stare elaborando un suo metodo *dialettico*, e tanto meno che tale metodo abbia precisamente nel concetto di C in senso logico (il termine C è talvolta persino assente, precisa Raspa), la sua struttura¹²⁴.

Nel seguito della sua ricerca, Raspa si occupa anche del frammento *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*, nel quale nota ormai un “impiego frequente e cosciente” almeno del termine della C¹²⁵. La C, qui, anziché essere *fra* due determinazioni esteriori, e quindi qualcosa di esteriore essa stessa, va sempre più *interiorizzandosi* nell'intero della vita stessa. E se Hegel non ha ancora definito il significato della C, Raspa sottolinea che ciononostante si giunge qui ad un “punto fermo”, e cioè che *ogni* C richiede un necessario superamento che viene messo in atto secondo un dinamismo immanente alla «processualità dell'Intero *in cui essa è compresa*»¹²⁶. È chiaro che, se la C viene tolta per un dinamismo interno all'intero stesso, allora essa non può che essere generata

si manifesta nella esperienza dell'amore come ciò che è al tempo stesso unità e dualità, è la struttura contraddittoria della vita stessa) (P.E. CAIN, *Widerspruch und Subjektivität. Eine problemgeschichtliche Studie zum jungen Hegel*, Bouvier, Bonn 1978, p. 20).

¹²³ Raspa I, p. 130.

¹²⁴ Una interpretazione del concetto di “amore” che non lo riconduce alla sfera spirituale del sentimento, bensì a qualcosa che ha a che fare con l'*universalità*, sia pure di tipo *etico*, è data da Lukàcs: «Non bisogna lasciarsi sviare da espressioni come amore e vita. Il primo biografo di Hegel, Rosenkranz [...] vede molto più chiaramente dei neohegeliani successivi che ciò che Hegel designa, a Francoforte, col termine vita, non è altro, in fondo, che ciò che più tardi, a Jena, chiamerà eticità [...] l'amore è un superamento dialettico dello stadio della riflessione» (Lukàcs, *Il giovane Hegel ecc.*, cit., pp. 17-178).

¹²⁵ Raspa I, p. 140.

¹²⁶ Ivi, p. 144, corsivo mio. Identiche conclusioni in Raspa II: «in *Der immer sich vergrößernde Widerspruch* (La contraddizione sempre crescente) [...] Hegel supera decisamente l'opposizione bernese fra ideale e reale, in quanto [...] la C reale – il termine è usato ora con piena consapevolezza – sarà tolta ad opera della processualità dell'intero in cui è compresa» (Raspa II, p. 51). Occorre, però, ribadire che la C hegeliana va sempre superata solo nella misura in cui debba essere scongiurato l'esito paradossale, cioè quella ricorsività insostenibile che non conduce da nessuna parte, non fa progredire il processo dialettico, e anzi riporta il movimento ad ogni passo avanti sempre di un passo indietro, votando al *nichilismo* o perlomeno all'*inconcludenza* l'assoluto. Due condizioni sono, allora, necessarie per portare a compimento la costruzione del sistema in un senso dialettico *non-aporetico*: 1) che la C finalmente non resti più fuori dal processo, ma venga accolta al suo interno, resa immanente e interiorizzata dall'assoluto; 2) che essa sia sempre superabile nel senso che non sia connessa strutturalmente col paradossale, con la C insolubile, scettico-nichilistica, e che quindi riposi nel seno dell'assoluto e si incarni nel concreto, riesumando il lato della positività che andava perduto nella C intesa soltanto come annullamento e come indeterminazione.

anche dall'intero stesso. E un passo ulteriore in questa direzione è compiuto da Hegel nel *Systemfragment*, e viene notato anche da Raspa¹²⁷. Secondo lo studioso vi è qui adesso un “uso ben determinato” della “figura logica” della C, che verrebbe pensata come uno “strumento” con cui Hegel esprime il vivente, e, più in generale, le “realtà complesse”. Nel *Frammento di sistema*, Hegel definisce in maniera esplicitamente contraddittoria l'individuo vivente, giacché, precisa Raspa,

è sotto lo stesso rispetto, in quanto vivente, che l'individuo è in relazione e, contemporaneamente, in opposizione alla molteplicità infinita. Posto un tale vivente a soggetto della predicazione del giudizio, si producono due proposizioni aventi il medesimo soggetto, opposte l'una all'altra ed entrambe vere¹²⁸.

Né ci si arresta qui, perché anche la famosissima espressione *die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*, è per Raspa «la formulazione esplicita della contraddizione»¹²⁹. Se la formula che esprime la vita come “l'unione di opposizione e relazione (*die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung*)” non è appropriata poiché la riflessione potrebbe ancora isolare l'unione rispetto all'opposizione, così da opporle la loro non-unione, allora una formulazione certamente più adeguata è per Hegel questa: “la vita è unione di unione e non-unione (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*)”. Ora, afferma Raspa, questa formula è una C esplicita perché implica «la totalità dell'esistente (l'unione di un termine e del suo complemento)»¹³⁰, ossia l'unione di una determinazione e di tutto ciò che essa non è (X e non-X, in termini booleani). Certo, Raspa riconosce che anche una simile formulazione è per Hegel “inadeguata” nella misura in cui qualsiasi espressione dell'assoluto, se *fissata* dalla riflessione, viene resa unilaterale. Se, però, essa viene considerata in “maniera non riflessiva”, aggiunge Raspa, allora essa esprime «nella sua contraddittorietà la totalità della vita»¹³¹.

La parte conclusiva del lavoro di Raspa conferma ancora la sua convinzione che «al termine del suo soggiorno francofortese», Hegel esprime la totalità infinita precisamente mediante la C, in quanto la totalità non può escludere nulla. Ora, è proprio la C quella struttura che permette di esprimere la realtà di un assoluto che include tutto: «ciò che è determinato e ciò che a questo si oppone, l'unione e la non-unione – nulla escluso»¹³². Tuttavia, questa convinzione di Raspa è accompagnata da quell'altra secondo cui la C nella dialettica hegeliana non è una C che riguardi il

¹²⁷ Anche in *Raspa II* troviamo una valutazione simile, a proposito del *Systemfragment*, «in cui Hegel dà inizio a un approfondimento logico-ontologico delle nozioni di unificazione e totalità» (cfr. *Raspa II*, p. 46), approfondimento che culminerà nella *Differenz*. Anzi, secondo Raspa, soprattutto il *Systemfragment vom 1800* «si avvicina più degli altri scritti giovanili alla *Differenzschrift*» (ivi, pp. 51-52).

¹²⁸ *Raspa I*, p. 147 (corsivo mio).

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Ivi, p. 148.

¹³¹ *Raspa I*, p. 148 (corsivo mio).

¹³² Ivi, p. 149.

pensiero stesso di Hegel, nel senso che *non* comporta l'auto-contraddittorietà del livello discorsivo, o linguistico. Si tratta, invece, come già anticipato, di una C come strumento operativo atto ad esprimere la realtà complessa, ossia «quel che v'è di più concreto e assoluto: la vita stessa nella sua totalità»¹³³.

Il rilievo che vorrei fare qui, riguarda il fatto che le C con cui il discorso hegeliano opera, le quali sono le C *di cui* egli parla e che riguardano la realtà contraddittoria, sono C che non possono non essere inserite anche *all'interno* dello stesso linguaggio *con cui* Hegel ne parla. Mi sembra necessario sottolineare che queste C fanno parte non soltanto di quel piano che, con terminologia tarskiana, viene definito linguaggio-oggetto (le C della realtà, cioè *di cui* si parla), bensì anche del linguaggio *che opera*, e cioè del linguaggio come strumento, quindi precisamente dello *stesso* meta-linguaggio, quello *con cui* si parla delle C. È questo linguaggio (senza distinzioni di livello) che adopera le C, e dunque le C *sono anche al suo interno*, senza possibili distinzioni gerarchiche, che peraltro Raspa, a dire il vero, non chiama in causa. Pertanto, le C rilevate nella realtà e accolte nel linguaggio *per parlarne*, come strumenti *con cui* il linguaggio parla delle C reali-oggettive, non possono non rendere contraddittorio il discorso stesso di Hegel, nel preciso senso che esso è un discorso che viola in *tutti* i livelli il PNC, anche quello espressivo o proposizionale (e soprattutto senza distinzioni gerarchiche, che Hegel avrebbe di sicuro rifiutato, non considerando possibile che concetto e oggetto potessero essere considerate due realtà diverse). Il suo discorso non cade nell'assurdità solo perché non accetta il principio dello pseudo-Scoto; tuttavia, esso è il discorso *della* C e non soltanto il discorso *sulla* C.

4.3. *Scetticismo e dialettica (Biscuso)*

Del lavoro di Massimiliano Biscuso, dedicato al rapporto fra la filosofia hegeliana e lo scetticismo antico, in particolare Sesto Empirico¹³⁴, considero soltanto alcune parti che riguardano le origini della dialettica hegeliana nel suo rapporto con il concetto di C e con il ruolo dei tropi scettici. Esaminando i frammenti hegeliani giovanili, Biscuso sottolinea che l'idea platonica della bellezza (*Fedro* 251a) doveva costituire per Hegel la soluzione delle C dell'intelletto. È l'unione attuata dall'amore quella che riesce a sanare le lacerazioni provocate dalla storia e sancite dall'intelletto. È questa la tesi contenuta nel frammento *So wie sie mehrere Gattungen (Amore e religione*, Nohl, 377-8), in cui Hegel scrive che «l'amato non ci è opposto, è uno con la nostra

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Cfr. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., pp. 67-102. e, dello stesso autore, cfr. anche *Hegel critico del mito romantico dell'origine*, in "il cannocchiale", 1994, 3, pp. 149-168; e ID., *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1997.

essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è in noi»¹³⁵. Biscuso osserva che Hölderlin, dal canto suo, aveva individuato la formula del “vero sapere”, che risale ad Eraclito, nella tredicesima lettera dell’*Iperione*, ossia: «ἔν διαφέρον ἑαυτῷ (l’uno distinto in se stesso)»; si può notare come essa possa essere letta in controtela nella formula hegeliana sull’amore, vista poco sopra. Noi siamo uno, pur essendo anche non-uno, con l’amato. Le profonde suggestioni provenienti, così, dagli autori greci, in particolare dalle opere di Platone e di Sesto Empirico sono per Hegel – a giudizio di Biscuso – il punto di avvio per soddisfare

due fondamentali esigenze: 1) solo il possesso del vero sapere consente di trovare contraddizioni e insufficienze del finito; 2) solo la critica delle contraddizioni e delle insufficienze del finito apre la strada al vero sapere¹³⁶.

È chiaro che, all’inizio, queste due esigenze sembrano agire non sempre in sintonia; ma è solo dalla loro congiunzione che potrà svilupparsi quella “circolarità”, come afferma Biscuso, in cui consiste il vero sapere per Hegel. Questa circolarità sarà raggiunta solo se verrà superata la concezione, ancora presente nel giovane Hegel, dell’accesso immediato alla conoscenza dell’assoluto, mediante la schellinghiana “intuizione intellettuale”. E questo comporta che la prima esigenza abbandoni il “primato” rispetto alla seconda, e che la conoscenza dell’assoluto riesca a valorizzare il ruolo della “negazione”, che costituisce le determinazioni finite. Tale valorizzazione renderà possibile, a sua volta, la “negazione della negazione” come risultato affermativo di quella negazione. La seconda esigenza, dal canto suo, può essere soddisfatta solo grazie all’uso degli stessi strumenti scettici, però con l’intento di trovare nell’“annientamento” del finito un risultato positivo. In tal modo, rileva Biscuso, la contraddittorietà del sapere finito sgombrerà l’accesso al vero sapere, e il vero sapere al tempo stesso alimenterà in senso fecondo la critica distruttiva del sapere finito, altrimenti sterile (così come sterili appaiono a Hegel le antinomie scettiche), realizzando «una piena circolarità di cui non si dà principio e la cui verità è nell’intero processo che si rende manifesto solo nel risultato»¹³⁷.

L’atto di nascita vero e proprio della dialettica hegeliana avviene, dunque, per Biscuso, quando Hegel riesce ad elaborare il concetto di “circolo” (qualcosa di simile viene sostenuto anche da Giuspoli¹³⁸). Ora, proprio questo concetto, sia pure con quelle modifiche che scongiurino l’irruzione della ricorsività paradossale (Hegel sostiene che il razionale rende “impotenti” le

¹³⁵ *STG*, p. 528.

¹³⁶ BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., p. 67.

¹³⁷ Ivi, p. 68, corsivo mio.

¹³⁸ Cfr. GIUSPOLI, *Verso la “Scienza della logica”*, cit.. Giuspoli sostiene che «sono tre i caratteri fondamentali che Hegel attribuisce al sapere assoluto: non patisce presupposti, si muove da sé, produce una totalità speculativa» (ivi, p. 270), così da realizzare compiutamente una “struttura autoreferenziale” che ha nell’“operare teleologico” (*zweckmassiges Tun*) della vita il suo punto d’avvio speculativo (cfr. ivi, p. 214 e sgg).

antinomie scettiche), è, a mio avviso, la prova più evidente dell'ammissione della C: il circolo è, come tale, ciò in cui è uno (e non-uno insieme) Inizio e Fine, Immediatezza e Mediazione, Identità e Non-Identità. Una unità circolare cosiffatta, seppure non sia paradosso (*ma solo a certe condizioni*), non può però non essere *almeno* contraddittoria in senso pieno. Tale struttura contraddittoria Biscuso ritiene che sarà elaborata con piena consapevolezza solo negli anni di Jena, e troverà la sua "prima espressione matura" nella *Fenomenologia*.

La ricerca di Biscuso porta alla luce un tratto che, a suo giudizio, potrebbe confermare questa ipotesi, e che si trova nel frammento *Glauben ist die Art* (*Fede ed essere*, Nohl, 382-385). In questo testo, Hegel afferma che né la fede né il sapere possono costituire la vera conoscenza dell'assoluto, soprattutto se essi sono concepiti come "opposti" (nel senso di irriducibili all'unità)¹³⁹. Biscuso ritiene che il passo sia "davvero cruciale", dato che praticamente tutte le questioni fondamentali che riguardano l'opposizione e il suo superamento nell'unità si trovano "condensate" in esso. L'interprete nota, innanzitutto, che l'opposizione è necessariamente implicata non appena si ponga una qualsiasi affermazione, che, per il solo fatto di essere posta, è già "limitata e unilaterale", e pertanto "genera un'esclusione"¹⁴⁰. Questa idea è di grande importanza e si ripresenterà, come nota Biscuso, nel *Frammento di sistema*, ove vengono riunite suggestioni del *Parmenide* platonico e dello scetticismo pirroniano¹⁴¹. Nel passo di *Glauben ist die Art* considerato da Biscuso, Hegel utilizza, tra l'altro, il termine "antinomia", chiaro segno della direzione che la riflessione di Hegel stava prendendo: quella che lo avrebbe portato, di lì a qualche anno, alla esplicita presa di posizione nei confronti del PNC, contenuta nella nota prima tesi per la libera docenza ("*contradictio regula veri, non contradictio falsi*"). Biscuso la commenta mettendola a confronto col passo della *Differenz* in cui è scritto che «la conoscenza logica [...] deve riconoscere come sua legge suprema l'antinomia»¹⁴². La sua interpretazione è che la C come "regula veri" non può certo significare adesione al PNC aristotelico (soprattutto nella sua versione "depauperata" del razionalismo); come d'altra parte, non può nemmeno significare cancellazione del principio di identità, che abolirebbe la determinatezza e dunque la sensatezza del discorso. Per Biscuso, la C "regula veri" significa la legge costitutiva di ogni determinato, mediante cui la propria differenza da tutto ciò che esso non è, "acuisce", secondo le parole dello

¹³⁹ Biscuso riporta un brano del frammento che conviene leggere: «per unificare, i membri dell'antinomia devono essere sentiti e riconosciuti come contraddittori, ed il loro rapporto reciproco come un'antinomia; ma quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è già stato unificato: l'unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono come tali» (*STG*, p. 532).

¹⁴⁰ BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., p. 70.

¹⁴¹ Nel *Systemfragment*, infatti, Hegel scrive: «è possibile mostrare per ogni espressione, in quanto posta, che per il fatto che una qualche cosa è posta, al contempo un'altra cosa non è posta, è esclusa» (*STG*, p. 475).

¹⁴² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1801); trad. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, p. 101.

Hegel maturo, la diversità fino a renderla opposizione e infine C. Ma la contraddittorietà così raggiunta deve presupporre «un'ulteriore e non contraddittoria unità, che facendole da sfondo ne permetta la stessa esistenza o, che è la medesima cosa, la pensabilità»¹⁴³.

Il discorso di Biscuso, però, pare chiaramente propendere per una lettura della costituzione della dialettica hegeliana, già nelle prime fasi della sua formazione a Jena, che vada sempre più verso l'assunzione della C. E, ancora una volta, in questo processo giocano un ruolo essenziale sia il *Parmenide* che i troppi scettici:

ora, nell'antico scetticismo Hegel poteva scorgere proprio la prima parte di questo percorso, il necessario tradursi della relazione di diversità in quella di contraddittorietà: l'ἔποχή scettica infatti segue non dalla semplice constatazione della diversità delle opinioni degli uomini e dei filosofi [...] bensì dalla loro equipollenza. [...] tutti i diversi possiedono identico valore ed uguale forza, tanto almeno da non essere subordinati agli altri, e tanto poco da non subordinare gli altri. [...] In luogo della sospensione dell'assenso, indotta dall'aporeticità della situazione teoretica [...] Hegel presuppone un'unità inclusiva di tutte le possibili opposizioni, a cui nulla possa dunque essere opposto, l'assoluto, che, in quanto tale, non può conoscere limitazione di sorta¹⁴⁴.

È noto come Hegel negli scritti di quegli anni, a Jena, e soprattutto nel *Rapporto*, attribuisca allo scetticismo filosofico “genuino” la funzione introduttiva alla metafisica, grazie alla sua capacità di distruggere le determinazioni finite. Ora, Biscuso non si limita a ribadire questa funzione dello scetticismo per Hegel, ma la riscontra analiticamente nella *Differenz*. Qui, all'interno del paragrafo *La riflessione come strumento del filosofare*, Hegel svolge delle argomentazioni in cui è possibile vedere all'opera le “armi scettiche” (argomentazioni che ricalcano, rileva Biscuso, lo svolgimento del parallelo corso di logica e metafisica del 1801-1802)¹⁴⁵. Ma c'è di più. Biscuso rileva anche che il principio della ἰσοσθένεια, serve a Hegel per preparare il passaggio dal sapere finito del *Verstand* a quello speculativo della *Vernunft*, intesa però, secondo l'espressione della più tarda *Wissenschaft der Logik*, come “ragione negativa” o “dialettica”: per la ragione, infatti, qualsiasi porre dell'intelletto è insieme un “non-porre”, un negare, e, nella misura in cui essa stessa si pone come assoluta soggettività, tale negare diviene addirittura un “annientare”¹⁴⁶. Ciò che va tolto è l'opposizione senza unificazione del finito e dell'infinito. La ragione unifica gli opposti, e in questo modo, dice Hegel, “li annienta”. Gli opposti sono tali (nel senso di per-sé-stanti), infatti, *solo in quanto non-unificati*, cioè in quanto separati; se essi, invece, vengono unificati, allora non sono più opposti,

¹⁴³ BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., p. 73.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 73-74.

¹⁴⁵ Ivi, p. 76. Biscuso precisa di servirsi dell'analisi compiuta nel volume di P. VALENZA, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena. Dagli scritti giovanili al Sistema dell'eticità*, Cedam, Padova, 1999, nel quale l'autore dimostra “lo stretto parallelismo” tra il disegno della *Differenz* e il frammento *Das die Philosophie* che riguarda il corso di logica e metafisica del 1801-1802. Tuttavia, tale analisi, puntualizza Biscuso, trascura proprio il ruolo delle “strategie scettiche” così fondamentali nel processo di formazione della dialettica hegeliana.

¹⁴⁶ Cfr. HEGEL, *Differenz*, cit., p. 19.

precisando però, ancora una volta, che il senso di “opposto” è quello di separato, ossia di ciò che si pretende per-sé-stante, non-unificato. Ma Hegel aggiunge che *la stessa unificazione* è ciò che fa sussistere gli opposti, perché solo in quanto è unificato l’opposto è davvero tale: «in questa unificazione sussistono *ad un tempo entrambi*»¹⁴⁷ (dove è importante sottolineare la trasgressione del PNC dovuta alla contemporaneità con cui valgono *entrambi* gli opposti; si noti che per il *Verstand*, invece, Hegel aveva detto che se è posto l’uno, *l’altro non è posto*, dunque non possono valere entrambi allo stesso tempo). Tant’è vero che ciò che è posto, in quanto non-unificato, «*o è necessario o è libero*»; invece, in quanto unificato, «è libero *e* necessario nello stesso tempo»¹⁴⁸.

Gli argomenti svolti da Biscuso, seguendo il discorso hegeliano della *Differenz*, possono farci riflettere sul motivo per cui Hegel abbia concepito la sua dialettica come costituita dalla C in senso proprio, pur senza farla però sfociare nel paradosso. E tale motivo è dato proprio dal fatto che le antinomie scettiche, soprattutto la loro “pari esattezza” e “pari inesattezza” o *ἰσοσθένεια*, nonché le dinamiche aporetiche (del tipo di quelle presenti nel *Parmenide*), devono poter annientare le determinazioni dell’intelletto, ma non devono (e non possono) rivolgersi contro la ragione, la quale deve esprimere l’assoluto includendo, e dunque al tempo stesso *conciliando*, tutte le opposizioni. Che l’assoluto *includa tutti* gli opposti è la prova che esso contiene in sé la C; ma, d’altra parte, che la contenga, ossia che *nessuna* opposizione possa restargli fuori, vuol dire che nessuna opposizione può “minacciarlo” dall’esterno. Non c’è, insomma, alcuna negatività, alcun non-essere, che sfuggano alla sua assoluta auto-determinazione, alla sua libera auto-estraniazione (che è lui stesso a darsi, e perciò a poter “controllare”, per dir così, da sé). E se nessuna negatività resta al di fuori dell’assoluto, è chiaro che esso stesso non sarà condizionato da nulla. Ma, in pari tempo, la C, non essendo più a lui esterna, e dunque incontrollabile, è tuttavia assunta come tale all’interno. Che essa sia interna non significa che sia cancellata; significa soltanto che essa non può agire se non come una dinamica che l’assoluto stesso si auto-dà: è l’assoluto stesso che si auto-contraddice, perché è unità di se stesso *e* del proprio altro, perché non può escludere la negatività da se stesso *se non includendola* al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto, e soprattutto perché è un processo auto-produttivo (ed in effetti, nella dialettica hegeliana vediamo una continua auto-produzione di determinazioni). D’altra parte, se la negatività fosse “qualcosa” che resti in qualche modo *irriducibile* all’assoluto, sarebbe essa stessa l’assoluto, cioè indipendente da esso, non “integrata” e dunque non funzionale alla sua auto-costituzione. Ed una C che si ponesse al di fuori dell’autocompiersi razionale dell’assoluto, sarebbe una C insolubile, assolutamente *aporetica*, che renderebbe *inconcludente* il suo autocostituirsi (come nel caso del *paradosso*). Ma, a questo punto, la storia diventerebbe completamente un’altra, non più quella di

¹⁴⁷ *Ibid.*, corsivo mio.

¹⁴⁸ *Ibid.*, corsivi miei.

Hegel.

Biscuso trova una conferma dell'uso speculativo del tropo dell'ipotesi e del principio di equipollenza, anche in un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (riportato da Michelet), che a suo giudizio potrebbe risalire al periodo di Jena. Riporto non per intero il brano di Hegel, solo per documentare brevemente le dinamiche messe in rilievo da Biscuso, e fare poi qualche considerazione:

“se è valida una certa assunzione, allora è valido assumere anche l'opposto”. Così è per l'affermazione assoluta, l'assoluto è Io, – idealismo; contro di essa, con pari diritto, si è affermato l'assoluto è l'essere. [...] L'idealismo non ha dimostrato quell'affermazione, né ha confutato (*aufgehoben*) questa, le resta accanto; certamente ha affermato a partire dal proprio principio, ma tutto si riduce al fatto che, poiché l'Io è assoluto, allora il Non-Io non può essere assoluto. All'inverso: in quanto la cosa è assoluta, l'Io non è assoluto¹⁴⁹.

Ora, quando Hegel sostiene il principio che, se è valida una certa assunzione allora è valida anche l'assunzione opposta, bisogna stare attenti a non dedurre immediatamente da ciò un'antinomia insolubile (come nel paradosso, in cui la C resta assolutamente *irriducibile*, in quanto se è dato qualcosa allora questo stesso qualcosa immediatamente non è dato, e viceversa). Tale principio, infatti, se è inteso ancora alla maniera della riflessione intellettualistica, indica soltanto unilateralità e assenza di riconduzione all'unità di ciascuna delle proposizioni; denota, cioè, la mancanza della sintesi in cui *entrambe* stiano *insieme*, e quindi, per Hegel, indica *assenza* di C. Allo stesso modo, quando egli afferma che alla tesi che l'assoluto è l'Io si può con pari diritto opporre la tesi che l'assoluto è l'essere, sta già anticipando quella che sarà una delle posizioni più originali della maturità, e cioè che ogni definizione dell'assoluto, se intesa in senso unilaterale, è “inadeguata”. Ciò dovrebbe far comprendere che Hegel non considera una definizione dell'assoluto, in *uno* dei momenti della sua autocostituzione, come *provvisoria* a motivo della sua contraddittorietà; anzi la considera provvisoria proprio *perché essa è non-contraddittoria*. Come vedremo meglio in seguito, Diego Marconi è uno di quegli interpreti che ritiene che le varie definizioni provvisorie dell'assoluto siano tutte *inadeguate* perché contraddittorie, così che dimostrerebbero che ciascuna di esse vada scartata proprio perché contiene la C (che in tal modo è solo il segno della falsità di una certa definizione dell'assoluto). Posizioni interpretative come queste sostengono che la C sia solo momentanea, o meglio *non definitiva*, e che vada eliminata dalla definizione *ultima* dell'assoluto, la quale invece sarebbe non-contraddittoria.

Ma, dal passo appena riportato, si vede bene che per Hegel le definizioni dell'assoluto

¹⁴⁹ Il brano è ripreso da G.W.F. HEGEL, *Werke. Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1969 ss., p. 391. Al riguardo, Biscuso avverte che Hegel sta in questo brano parafrasando un passo di Sesto Empirico, precisamente *PH I*, 173.

antitetiche non sono valide proprio perché ciascuna di esse è unilaterale, cioè perché manca la loro unità e così la C. Ciascuna definizione, in questo modo unilaterale, esprime cioè solo *uno* dei lati opposti dell'assoluto *senza che* l'altro opposto sia incluso in lui stesso (*o* l'assoluto è l'Io, *o* l'assoluto è l'essere). E ciò in un alternarsi che ha certamente il tratto della *ipotesicità*, come anche della equipollenza o “pari esattezza” e “pari inesattezza” delle affermazioni; ma che ha soprattutto la caratteristica essenziale della limitatezza, e dunque della non-C: una definizione dell'assoluto, qui, è solo quella e *non è* l'altra, o viceversa, vale a dire *esclude* la sua opposta, salvaguardando la non-contraddittorietà. *Proprio questa*, vale a dire una definizione non-contraddittoria, è una definizione *inadeguata* dell'assoluto, per Hegel.

Infine, quando Hegel dice che l'idealismo non ha dimostrato la propria affermazione, ma non ha nemmeno confutato la tesi del realismo, e poi precisa: “*le resta accanto*”, è importante evidenziare con forza tale giustapposizione, che è il segno della *estrinsecità* (e non solo della unilateralità) fra le determinazioni dell'assoluto. Esse, in questo modo, sono assolutamente estrinseche, e persino indipendenti – dovrebbero giustificarsi ciascuna da sé –, ossia stanno solamente una *accanto* all'altra, ma non si compenetrano, non si internano l'una nell'altra come nell'opposizione hegeliana, che sbocca proprio nella C. Tant'è vero che tutto si riduce, continua Hegel, ad affermare che in quanto l'assoluto è l'Io, allora il Non-Io “*non può essere* assoluto”: in quanto l'assoluto è una determinazione, allora *non è* l'altra, in quanto è una, allora *esclude* l'opposta. È evidente che il difetto qui, per Hegel, è il mantenimento del PNC, e non il rilevamento di una C nella definizione inadeguata dell'assoluto (come pretendono i coerentisti).

Anche in un brano del *Rapporto*, riportato da Biscuso, troviamo questo riferimento al dogmatismo e ad una concezione unilaterale dell'assoluto. Hegel scrive:

poiché l'essenza del dogmatismo consiste nel porre come assoluto un finito, affetto da opposizione (per esempio il puro soggetto, o il puro oggetto, oppure, nel dualismo, la dualità di fronte all'identità), la ragione con il *terzo tropo* del rapporto dimostra, di quest'assoluto, che esso ha una relazione con ciò che viene da lui escluso, e ch'esso è anzi solo per e nella relazione ad altro, ossia dunque ch'esso non esiste in maniera assoluta¹⁵⁰.

È possibile constatare anche qui che Hegel, oltre a fornire una critica delle contrapposte concezioni dell'idealismo (“porre come assoluto [...] il puro soggetto”) e del realismo (“*o* il puro oggetto”), attraverso i troppi scettici, insiste nel ritenere inadeguata una definizione dell'assoluto che resti fissata alla propria unilateralità: *o* il puro soggetto (che esclude l'oggetto; se è soggetto, allora *non è* oggetto), *o* il puro oggetto (che esclude il soggetto; se è oggetto, allora *non è* soggetto). La definizione dell'assoluto è, allora, inadeguata perché pretende di esprimerlo come se stesso *ad*

¹⁵⁰ HEGEL, *Rapporto*, cit., p. 97.

esclusione dell'opposto. Ad ogni modo, l'assoluto in quanto è il razionale, per Hegel, include tutti gli opposti, e per questo le armi scettiche non possono nulla contro il razionale. A tal proposito, Biscuso riporta le argomentazioni di Hegel¹⁵¹, tramite le quali viene dimostrata tale impotenza dello scetticismo, e alla fine rileva che il tropo dell'ipotesi è «il fulcro della giustificazione hegeliana dell'assoluto»¹⁵².

La sostanza di tale giustificazione hegeliana è, ancora una volta, quella che tenta di ricomprendere in sé la posizione assolutamente opposta insieme a quella a cui questa si oppone, mostrando che la “capacità” del razionale è talmente assoluta da non escludere nulla; ma così non può fare a meno di strutturare l'assoluto stesso come contenente la C. La riflessione di Biscuso si muove in direzione della rilevazione di un tratto inesorabilmente “aporetico” presente nella stessa struttura dell'assoluto. Leggiamo le sue considerazioni in proposito:

ma proprio tale giustificazione cade in una situazione aporetica: nel dialele, se gli opposti presuppongono l'assoluta identità e questa è assoluta *solo se contiene in sé gli opposti*; nella relazione, se quello sfondo è lo sfondo *dei* suoi opposti, coi quali, evidentemente, deve essere in una qualche relazione. Ogni altra via d'uscita dall'aporia è così preclusa: se si afferma che la relazione dei diversi o degli opposti è possibile solo se essi hanno uno sfondo comune, si deve o presupporre tale sfondo senza ulteriormente poterlo giustificare o altrimenti cercare un ulteriore sfondo del primo sfondo, e poi un altro ancora e così all'infinito¹⁵³.

Va rilevato che se gli opposti presuppongono l'identità del razionale, la quale a sua volta è assoluta “solo se contiene in sé gli opposti”, la struttura stessa dell'assoluto non può non essere costituita come un *dialele*, in cui gli opposti rinviano alla non-opposizione dell'identità assoluta (perché anche la pura esclusione presuppone un nesso che faccia da sfondo, dice Biscuso), la quale a sua volta rimanda all'opposizione (perché solo distinguendo ciò che nell'assoluta identità è uno, come scrive Hegel nella *Differenz*, è possibile individuare, porre, la stessa identità: senza

¹⁵¹ Hegel scrive nel *Rapporto* che «il razionale non è un presupposto indimostrato come vorrebbe il quarto tropo, di fronte al qual razionale si potrebbe con il medesimo diritto presupporre in guisa indimostrata il contrario, perché il razionale, invece, non ha nessun contrario; i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé» (ivi, p. 99). Questo passo è spesso riportato anche da interpreti che ritengono che, in ultima istanza, l'assoluto in quanto razionale sarebbe non-contraddittorio proprio perché non ha contrario; o, meglio, che esso conserva le C incontrate nel corso del suo sviluppo, ma assumerebbe in modo incontraddittorio la stessa contraddittorietà (cfr., per una lettura simile, F. CHEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in “Verifiche”, X, 1981, 1-3, pp. 257-270, saggio di cui ci occuperemo in seguito). Ma è chiaro, soprattutto dalla frase che Hegel fa subito dopo seguire a quella che dice “il razionale non ha contrario” (e cioè la frase “i finiti [...] esso li racchiude entrambi in sé”), che l'assoluto non ha contrario nel senso che non ha contrari *fuori* di sé, proprio perché li ha tutti *dentro* di sé. Ora, che l'assoluto abbia i finiti-contrari nel *suo proprio* seno e resti non-contraddittorio lascia perplessi, considerando anche il fatto che in esso gli opposti non possono che valere nello stesso momento (stante l'atemporalità dell'assoluto) e sotto il medesimo riguardo (dato che esso, appunto, non patisce alcuna finitezza e perciò *non si possono in alcun modo proporre prospettive diverse* da cui far valere un riguardo piuttosto che un altro). Del resto, esso “racchiude” in se stesso “entrambi” i finiti proprio nel senso in cui ciascuno “è il contrario dell'altro” (“i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro”), cioè esso costituisce l'unità (contraddittoria) di essi proprio come opposti, come determinazioni esclusive, di cui una è contraria dell'altra.

¹⁵² BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., p. 100.

¹⁵³ Ivi, pp. 100-101, corsivi miei.

l'assoluta disuguaglianza, la stessa uguaglianza dell'identità non può esser posta¹⁵⁴). In ogni caso, occorre riconoscere che l'identità è assoluta, come rileva Biscuso, solo perché include gli opposti, e dunque essa non può non contenere la C. Ora, se si dovesse accettare fino in fondo tale conseguenza, l'esito sarebbe davvero radicalmente aporetico, e cioè condurrebbe ad uno sprofondamento o inabissamento dell'assoluto in quella circolarità paradossale in cui il suo stesso darsi è un non-darsi, vale a dire in cui il suo costituirsi come sfondo di tutto, al tempo stesso sparisce e implode inesorabilmente dentro se stesso, votando al fallimento qualsiasi giustificazione razionale dell'assoluto, esito che Hegel non poteva in alcun modo accettare.

Dunque, le alternative possibili che si presentavano alla nascente dialettica come processo di auto-costituzione dell'assoluto, erano: o rendere possibile un'auto-costituzione in cui nessun opposto potesse rimanere esterno all'assoluto stesso, ma allora nell'assoluto devono essere compresenti *al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo* gli opposti, e la conseguenza è la C; oppure, intendere la stessa auto-costituzione entro cui tutto si costituisce, come *auto-includentesi* entro lo sfondo stesso di auto-costituzione, vale a dire come essa stessa assolutamente senza alcun fondamento (poiché *non* può essere giustificata in alcun modo, anche perché altrimenti resterebbe dipendente da ciò che essa stessa dovrebbe fondare), eppure insieme non ulteriormente fondabile (in quanto viene *sempre* presupposta da tutto), secondo una dinamica ricorsiva e paradossale. In altri termini, secondo quest'ultima alternativa, l'assoluto si dà *se e solo se* insieme e al tempo stesso non si dà, poiché esso stesso è infondato e assolutamente incoglibile se non su uno sfondo di fondazione che sempre arretra o sprofonda, cioè *si annulla*. Il che avrebbe come conseguenza, inaccettabile per Hegel, una concezione aporetica dell'assoluto come *paradosso*.

La conclusione di Biscuso su queste questioni è che Hegel «non trae le conseguenze dell'impossibilità di superare veramente lo scetticismo tramite una filosofia dell'assoluta identità»¹⁵⁵, soprattutto perché ancora la sua soluzione è tipicamente “schellinghiana”, e cioè imperniata su un sapere assoluto come intuizione intellettuale, e, in fondo, come immediatezza. Certo, proprio la lezione scettica spingerà Hegel a “dissolvere” qualsiasi principio della filosofia

¹⁵⁴ Hegel, nella *Differenz*, aveva affermato che la riflessione è costretta a “separare” ciò che nell'assoluta identità è uno, ossia in unità. Ma ciò vuol dire che essa pone “separatamente”, e dunque senza connessione necessaria, senza riconduzione all'unità, “la sintesi” e “l'antitesi” nelle due proposizioni che esprimono i due principi dell'identità e della differenza, o fondamento. Poi, però, a proposito precisamente del principio di identità, Hegel afferma che «la ragione non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità astratta» (ivi, p. 28), proprio perché in quel principio l'uguaglianza (o l'“esser uno”) è posta solo perché «si fa astrazione da ogni disuguaglianza»; e poco più avanti, sempre a questo proposito, aggiunge: «si fa astrazione dall'opposizione» (ibid.). A sua volta, nel secondo principio, inteso anch'esso astrattamente, «l'intelletto [...] non è ancora pervenuto alla ragione», e per questo «non riconosce l'antinomia», cioè il fatto che come «A = A contiene la differenza di A soggetto da A come oggetto», allo stesso modo «A = B contiene l'identità di A e B insieme con la loro differenza» (ivi, p. 29). Questo vuol dire che la connessione necessaria dei due principi esprime effettivamente un rimando reciproco intoglibile, tramite cui se l'opposizione presuppone l'identità degli opposti, l'identità a sua volta presuppone l'opposizione, la non-unità degli opposti, la loro disuguaglianza ed *esclusione*.

¹⁵⁵ BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo*, cit., p. 102.

che si presenti come un assoluto indimostrato, come un presupposto. E ciò avverrà a Jena. La soluzione consisterà in una graduale *introduzione*, sempre più irreversibile, del negativo dentro l'assoluto, con la duplice conseguenza: 1) che l'assoluto sarà pienamente autosufficiente, perché in grado di dinamizzare la propria posizione o identità (l'assoluto è capace di porsi da sé, senza nulla che lo presupponga); 2) ma che al tempo stesso esso si auto-costituirà soltanto mediante quel negativo ad esso immanente, e dunque rendendosi *contraddittorio*. Un assoluto, quindi, che riesce ad essere se stesso solo perché è “dinamico” e al contempo capace di essere esso stesso l’“alterità” rispetto a se stesso (il suo necessario porsi nell’“esser-altro” da parte dello spirito, che è insieme “autoarticolazione” dell’Intero). E in effetti, Biscuso vede proprio nell’«assorbimento dello scetticismo *all'interno* del procedimento dialettico, il quale permetta al sistema di articolarsi dinamicamente, facendosi introduzione immanente»¹⁵⁶, la soluzione che rende la filosofia hegeliana un sapere dell'assoluto che si costruisce “senza principio”. Ma allora sarà necessario assumere *in toto*, senza condizioni, la C *dentro* l'Intero.

Non possiamo non sottolineare, alla fine della nostra esposizione della lettura di Biscuso, la significativa saldatura che nelle sue analisi viene ad istituirsi tra formazione della dialettica hegeliana, elaborazione di un procedimento che ha nel “*circolo*” la sua struttura fondamentale, e necessaria introduzione della corrosiva strategia scettica all'interno della stessa processualità autocostitutiva dell'assoluto. Si ricordino le parole di Biscuso riportate più sopra: se è vero che solo il possesso del “vero sapere” permette di trovare le contraddizioni del finito, è altrettanto vero (*circolarmente* appunto), che solo la critica delle contraddizioni del finito permette il vero sapere. Ma così è necessario ammettere che solo la *coniunzione* di questi due momenti, e dunque la “circularità”, permetterà l'autocostituzione dell'assoluto e il vero sapere, superando la concezione dell'intuizione intellettuale schellinghiana. E ciò implica il superamento di qualsiasi concezione dell'assoluto come immediatezza, grazie all'introduzione della distruttività scettica nella metafisica stessa. L'assoluto, allora, dovrà non soltanto essere assoluta *mediazione*, ma anche e soprattutto *auto-mediazione*. Il che significa che dovrà costituirsi mediante il necessario farsi-altro da sé in se stesso¹⁵⁷, accettando di essere dentro di sé *contraddizione*.

¹⁵⁶ *Ibid.*, corsivo mio.

¹⁵⁷ Si ricordino le famose formulazioni della Prefazione alla *Fenomenologia*: «da sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso» (*Fen.*, p. 14).

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.